



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
In Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea

Tesi di Laurea

Tradizioni e identità locali tra i paradigmi del globale: percorsi transnazionali dell'Islām deobandi

Caso studio nelle West Midlands, Regno Unito

Relatore

Prof. Simone Cristoforetti

Correlatrice

Prof.ssa Ida Zilio-Grandi

Laureanda

Camilla Brazzale

Matricola

898138

Anno accademico

2025/2026

ABSTRACT

La presente tesi analizza la trasformazione della tradizione educativa deobandi nel contesto della diaspora musulmana nel Regno Unito, interrogandosi sulle modalità attraverso cui una comunità fortemente radicata nella tradizione religiosa negozia il proprio rapporto con i paradigmi della modernità occidentale senza rinunciare alla propria identità culturale. Attraverso un approccio interdisciplinare che integra studi postcoloniali e modello transnazionalista, il lavoro esamina i processi di adattamento, preservazione e rielaborazione identitaria della comunità deobandi nel contesto diasporico britannico.

Il primo capitolo ricostruisce la genesi storica e ideologica del movimento deobandi nel subcontinente indiano, evidenziandone il carattere riformista e il ruolo centrale dell'educazione nella preservazione dell'identità musulmana. Il secondo capitolo analizza le dinamiche migratorie e la formazione della diaspora musulmana nel Regno Unito, soffermandosi sulla diffusione delle istituzioni educative deobandi e sul loro adattamento al contesto occidentale. Il terzo capitolo approfondisce il concetto di identità deobandi, esaminando i processi di costruzione identitaria in relazione alla globalizzazione, alla modernità e alle forme di appartenenza transnazionale. Il quarto capitolo presenta un'analisi empirica di due istituzioni educative nelle West Midlands, evidenziandone il ruolo come spazi di mediazione tra tradizione e modernità.

La ricerca dimostra che le dinamiche diasporiche non implicano necessariamente assimilazione, ma generano processi di negoziazione culturale e forme identitarie ibride, contribuendo a problematizzare i modelli assimilazionisti e a evidenziare la natura dinamica delle identità contemporanee.

مقدمة

تحلل هذه الأطروحة تحول التقليد التعليمي الديوبندي في سياق الشتات المسلم في بريطانيا. تسعى الأطروحة إلى مساءلة نقدية للمنظور الذي يؤكد أن التعايش بين ثقافات وهويات مختلفة يجب بالضرورة أن يتحول إلى عمليات اندماج الحداثة الغربية. ويتساءل هذا العمل عن الطرق التي تتفاوض بها جماعة مرتبطة بتقاليدنا الدينية علاقاتها مع منظور الحداثة الغربية دون التخلي عن هويتها الثقافية داخل سياق عالمي وعلماني، مطورة أشكال التكيف والتفاوض مع السياق الاجتماعي للمجتمع المستضيف.

تحلل الأطروحة حالة الجماعة الديوبندية في بريطانيا، خاصة في منطقة وست ميدلاندز التي اخترتها بسبب الوجود الكبير للمدارس والجماعات المسلمة في الشتات. وتعتمد هذه الدراسة مقارنة ما بعد الاستعمار والعابر للحدود الوطنية كطريقة تفسيرية لفهم عمليات الهجرة والديناميات الهوياتية.

أما فيما يتعلق بالمنهجية، فتجمع الأطروحة بين التحليل التاريخي والتأمل النظري والبحث الميداني. وقد أظهر التحليل الميداني صعوبات كبيرة في الدخول إلى المدارس الديوبندية، وقد أصبح هذا عنصرًا مهمًا في التحليل الذي ساعد على تفسير العلاقة العسيرة بين الجماعة في الشتات والمجتمع المضيف.

يبحث الفصل الأول في تاريخ الحركة الديوبندية في الهند، مبرزًا طابعها الإصلاحية والدور المركزي للتعليم في الحفاظ على الهوية الإسلامية. يتناول الفصل تأسيس مدرسة

دار العلوم ضد الاستعمار البريطاني وكأسلوب للحفاظ على التقليد الإسلامي، مبرزًا دور المدارس في إعادة تنظيم الجماعة المسلمة وفي نقل المعرفة الدينية.

يتناول الفصل الثاني ديناميات الشتات المسلم في بريطانيا، محللاً أصوله التاريخية والاجتماعية وعملية انتشار المدارس الديوبندية في سياق الشتات. ويركز الفصل على العلاقة بين الاستمرارية والتغير في نقل القيم التقليدية، وعلى الطرق التي تتفاعل من خلالها هذه المؤسسات مع النظام التعليمي الغربي ومع المجتمع البريطاني المعاصر.

ويتعمق الفصل الثالث في مفهوم الهوية الديوبندية، من خلال تحليل عمليات بناء الهوية الفردية والجماعية بفضل أبرز النظريات السوسيولوجية وما بعد الاستعمارية. وعلى وجه الخصوص، يدرس الفصل تأثير العولمة والديناميات النيوليبرالية ونماذج الحداثة في تشكل هويات هجينة وعابرة للحدود الوطنية، وكذلك مخططات الحفاظ على الهوية التي يمكن أن تصبح أشكال من التباعد عن المجتمع المستضيف.

يقدم الفصل الرابع تحليلًا تجريبيًا لمدرستين في منطقة وست ميدلاندز، مبرزًا دورهما كأماكن للوساطة بين التقليد والحداثة. ويظهر التحليل بأن هذه المؤسسات تجمع بين تدريس العلوم الدينية التقليدية والمناهج التربوية الحديثة، وبذلك تصبح فضاءات للتفاوض الثقافي والهوياتي.

وتظهر الحالة الديوبندية أن ديناميات الشتات لا تعني بالضرورة الاندماج الكامل، بل تمثل فضاءات للمقاومة والتكيف وإنتاج أشكال جديدة من الهوية. كما أن التفاعل مع الحداثة الغربية لا يؤدي بالضرورة إلى زوال التقليد، بل يمكن أن يولد أشكالاً من التهجين والتفاوض الثقافي حيث تتعايش الاستمرارية والتحول. وتظهر الأطروحة كذلك أن النماذج الاندماجية التقليدية لا تقدر أن تصف الشتات المعاصر، وتؤكد أهمية المقاربة

العابرة للحدود الوطنية وما بعد الاستعمارية في فهم تعقيد عمليات بناء الهوية في المجتمعات المعولمة.

بشكل عام، يبيّن هذا العمل بأن المدارس الديوبندية تمثل سبلاً للحفاظ على التقاليد الدينية والثقافية وأماكن إعادة صياغة الهوية. كما يوضح بأنها تساهم في تشكيل نماذج تعليمية واجتماعية تعكس احتياجات الجماعات المسلمة في الشتات.

INTRODUZIONE

La presente tesi nasce dalla volontà di rilevare un caso studio capace di mettere in discussione e decostruire una narrativa sempre più diffusa nel discorso contemporaneo, secondo cui la coesistenza tra culture, fedi e individualità debba necessariamente passare attraverso processi di assimilazione e di conformazione ai paradigmi imposti dal sistema culturale egemone, che tende a configurare la ‘modernità occidentale’ come il modello normativo universale. In un contesto globale in cui l'alterità sancisce intrinsecamente una dimensione di lontananza e viene, per questo, percepita come un elemento problematico da ricondurre entro schemi epistemologici dominanti, l'Altro rimane tale fino a che non si arrende a processi di trasformazione che implicano, più o meno esplicitamente, l'erosione della propria specificità culturale. La presente tesi si pone di interrogare criticamente questo paradigma, per arrivare a comprendere se vi sia la possibilità che le tradizioni e le identità culturali possano inserirsi in un contesto di modernità globale senza essere subordinate a logiche assimilazioniste, ma intraprendendo un dialogo che possa portarle a una ridefinizione e ad un arricchimento reciproco. Da questo deriva la necessità di adottare una prospettiva analitica che sospenda giudizi normativi fondati su categorie etnocentriche e che riconosca la pluralità delle epistemologie, delle forme di soggettivazione e dei modelli di organizzazione sociale attraverso cui le comunità elaborano autonomamente la propria identità.

La scelta della comunità deobandi come oggetto della presente tesi deriva dal suo statuto di realtà diasporica che ha intrapreso un significativo processo di adattamento e riformulazione delle pratiche tradizionali in un contesto socio-politico esterno a quello d'origine, pur opponendosi alle forze assimilazioniste e alle pretese di universalismo imposte dai modelli culturali egemoni, per difendere il proprio sistema di valori e per garantirne la trasmissione alle generazioni successive. Il Regno Unito e, nello specifico, la regione delle West Midlands sono stati scelti come contesto socio-geografico della

presente ricerca in quanto aderiscono a numerosi criteri di rilevanza per un'analisi empirica, tra i quali la crescente eterogeneità della popolazione, la massiccia presenza di comunità diasporiche musulmane e l'altrettanto massiccia diffusione di seminari e moschee deobandi.

Un elemento preliminare che ha orientato lo sviluppo di questo lavoro riguarda la difficoltà di accesso diretto alle istituzioni educative deobandi e la complessità dell'interazione con i seminari della *Darul Uloom* nel Regno Unito, evidenziato da numerosi studiosi impegnati nello studio della comunità deobandi britannica, tra cui Sophie Gilliat-Ray (2018) e Haroon Sidat (2018) dell'Università di Cardiff. Tali osservazioni trovano conferma anche nell'esperienza sul campo effettuata ai fini di questa tesi. Al fine di raccogliere dati empirici, il lavoro di ricerca si è svolto a partire da un approccio diretto sul campo. Si sono visitati, in numerose occasioni, più centri delle West Midlands – tra i quali Birmingham, Aston, Coventry, Walsall, Small Heath, Wednesbury and Wolverhampton – al fine di raccogliere informazioni e testimonianze sulla presenza della comunità deobandi in tali luoghi. Sono stati successivamente contattati numerosi centri educativi, istituti e moschee indicati come appartenenti alla tradizione deobandi sia dalla popolazione musulmana con cui si è entrati a contatto in tali centri abitativi, sia nelle corrispondenze ricevute da alcune delle istituzioni contattate, così come alcuni rappresentanti di tali seminari. Tuttavia, non è stata ottenuta alcuna risposta o disponibilità a concedere interviste e ad accedere ad una visita dei seminari. Questa difficoltà metodologica ha costituito essa stessa un elemento significativo dell'analisi, che si è dunque focalizzata sul comprendere a fondo le ragioni di queste dinamiche di reticenza che riflettono la complessa relazione tra una comunità diasporica e il contesto sociale di arrivo.

La presente ricerca prende forma a partire da una serie di interrogativi centrali riguardanti il rapporto tra tradizione, identità culturale e i paradigmi della modernità occidentale nel contesto della diaspora musulmana e deobandi nel Regno Unito. In particolare, la tesi si muove da due consapevolezza teoriche riguardanti il rapporto tra il contesto di origine e il contesto di approdo. La prima, è che la *madrassa* deobandi è stata fondata, tra le varie ragioni, come forma di resistenza al colonialismo britannico nel Subcontinente indiano. A tal proposito, la ricerca si è articolata sul tentativo di comprendere come essa possa

essersi poi adattata e sviluppata proprio nel contesto sociale della potenza coloniale contro la quale si era formata. La seconda consapevolezza riguarda il fatto che la *Darul Uloom* nel Regno Unito si trova in un contesto di minoranza sotto diversi aspetti, culturali, religiosi ed etnici; una condizione che richiama da vicino quella in cui nacque originariamente la *madrassa* deobandi, in cui la comunità musulmana si trovava in minoranza e spesso marginalizzata rispetto alla comunità indù. In questo caso, la tesi si è concentrata sul comprendere come l'identità deobandi si sia formata e rafforzata in quanto strumento di resistenza e preservazione religiosa.

A partire dalle consapevolezze preliminari summenzionate, la tesi si interroga su come l'identità deobandi si costruisca e si ridefinisca all'interno di una società liberale e globalizzata e, dunque, su come un nucleo comunitario ancorato ai valori e alle tradizioni tipici di un contesto di *dār al Islām* si adatti o si modifichi quando inserito in un contesto socio-politico della *dār al ḥarb*. Più specificatamente, l'analisi si concentra sulla possibilità di due diversi orientamenti: da un lato, l'adeguamento ai paradigmi della modernità mediante la rielaborazione delle pratiche tradizionali; dall'altro, la tendenza all'isolamento e al distanziamento dalla società di insediamento. L'indagine si concentra, innanzitutto, sulle opportunità offerte dal contesto sociale britannico per l'emergere di nuove configurazioni dell'identità musulmana, interrogandosi sull'esistenza di presupposti che consentano forme di integrazione non riconducibili a dinamiche di assimilazione forzata. Infine, esamina il grado di apertura della comunità musulmana - nello specifico quella deobandi - rispetto ai processi di integrazione, partecipazione e cooperazione sociale.

Ulteriori interrogativi riguardano il ruolo dell'educazione nel mantenimento, nella trasmissione e nell'eventuale rielaborazione dell'identità religiosa e l'influenza esercitata dal contesto d'arrivo - in questo caso quello britannico - nella formazione di identità musulmane ibride e negoziate.

Muovendo da questi interrogativi, la tesi si struttura su un approccio teorico che concepisce l'identità come un costrutto dinamico e storicamente situato, modellato dall'interazione tra fattori sociali, culturali e politici e - di contro - rifiuta l'idea dell'identità in quanto concetto statico e immutabile. In questa prospettiva, la difficoltà e la reticenza della comunità musulmana e, nello specifico, di quella deobandi nel

confrontarsi con il contesto d'arrivo viene analizzata alla luce delle trasformazioni prodotte dalla globalizzazione e dai nuovi paradigmi identitari, collettivi e individuali che caratterizzano le società contemporanee.

Il presente lavoro, dunque, si colloca metodologicamente nel quadro degli studi post-coloniali e, nello specifico, assume il modello transnazionalista come principale chiave interpretativa dei processi migratori, diasporici e delle dinamiche identitarie analizzate. Tale scelta deriva dalla consapevolezza dei limiti inscritti nei modelli assimilazionisti tradizionali, che interpretavano le migrazioni e le diaspore come processi unidirezionali di progressivo e inevitabile distacco dalla cultura d'origine e di successiva integrazione – o assimilazione – nella società ospitante. Al contrario, gli studi transnazionali hanno permesso di chiarire come la globalizzazione e la conseguente intensificazione dei flussi migratori abbiano effettivamente messo in discussione l'idea dello Stato come contenitore esclusivo di identità e appartenenza culturale, evidenziando la natura transnazionale delle comunità diasporiche contemporanee. In questa prospettiva è stato possibile comprendere come i soggetti di queste diaspore globali abbiano mantenuto relazioni culturali, identitarie e simboliche – tramite la realizzazione di quello che verrà definito *space of resistance*, ovvero una forma di rivendicazione identitaria dello spazio d'approdo - con il contesto d'origine, sviluppando forme identitarie negoziate e ibride che si articolano attraverso confini transnazionali e non fissi. La diaspora musulmana e deobandi, grazie a tale approccio, è stata dunque interpretata in quanto prodotto di interazioni continue tra società di partenza e arrivo e di processi di riformulazione identitaria che riflettono le dinamiche della globalizzazione contemporanea.

Gli studi post-coloniali, invece, hanno consentito di problematizzare le categorie analitiche storicamente prodotte dagli studi in ambito occidentale, interrogando in maniera critica la pretesa universalistica dei modelli culturali e sociali egemoni e ponendo al centro dell'analisi le forme di negoziazione messe in atto dalla stessa comunità diasporica.

Il primo capitolo di questa tesi ricostruisce la genesi storica, politica e religiosa che ha portato alla nascita del movimento deobandi nel subcontinente indiano, delineandone le radici ideologiche, per proseguire con l'analisi dello sviluppo politico del movimento riformista e il ruolo centrale dell'educazione nella definizione della sua identità.

Particolare attenzione viene dedicata al pensiero riformista dello Shāh Walī Allāh e del ruolo che egli e i suoi successori hanno ricoperto in alcuni dei momenti storici più importanti della storia musulmana, ovvero la caduta dell'Impero Mughal in India, che coincise con la perdita del potere islamico nella regione e alla successiva fase coloniale britannica, nonché al coinvolgimento dei movimenti d'indipendenza nelle trasformazioni socio-politiche dell'India coloniale. Inoltre, viene posta attenzione al ruolo degli 'ulamā' nella riorganizzazione della comunità musulmana e alla progressiva istituzionalizzazione delle *madāris* come strumenti di rinnovamento religioso, politico e sociale. In questo quadro generale, la trattazione si concentra sulla fondazione della *madrasa Darul Uloom* nella città indiana di Deoband – in quanto istituto culturale e religioso - come risposta al colonialismo britannico e alle innovazioni introdotte dalla comunità musulmana stessa all'interno del sistema educativo islamico. Per contestualizzare ciò che verrà ampliato successivamente, il capitolo esamina brevemente la diffusione della *Darul Uloom* al di fuori dei confini indiani, in particolare in un neonato stato a maggioranza musulmana, il Pakistan. Infine, i paragrafi conclusivi indagano la centralità dell'educazione nella preservazione dell'identità e della tradizione islamica e accennano al modello educativo deobandi. A tal proposito, il capitolo accenna alla dimensione globale e diasporica della *Darul Uloom* e alla sua apertura - spesso dibattuta - alle influenze occidentali nel panorama educativo indiano, dapprima, e successivamente alla diffusione dell'istituzione all'esterno dei confini del subcontinente, in un momento spartiacque che sancisce l'apertura al confronto con i sistemi culturali occidentali.

Il secondo capitolo si propone di comprendere le origini, le motivazioni e le dinamiche della diaspora delle comunità musulmane in uno dei territori occidentali in cui tale comunità ha radici storiche più longeve e consolidate, cioè il Regno Unito. Dopo una prima introduzione terminologica e teorica dei concetti di “migrazione”, “diaspora” e del metodo di approccio degli studi transnazionali contemporanei, il capitolo approfondisce le dinamiche storiche e sociali che hanno favorito l'insediamento delle comunità musulmane nel Regno Unito, evidenziando le differenze rispetto al contesto italiano.

L'analisi procede, dunque, con la comprensione delle modalità di espansione della *madrasa* deobandi in quanto istituzione educativa islamica in questo contesto diasporico. Particolare attenzione viene riservata al rapporto tra continuità e cambiamento nella

trasmissione e nel mantenimento dei valori e delle pratiche tradizionali in un contesto estraneo alla *dār al Islām*. L'obiettivo è quello di comprendere se e in quale misura l'istituzione abbia mantenuto i propri modelli educativi tradizionali oppure abbia intrapreso processi di adattamento in risposta alle sfide poste dal sistema educativo occidentale, dalle trasformazioni sociali e dal confronto con paradigmi culturali differenti. In questo contesto, il capitolo si conclude con l'esame del contributo dell'educazione islamica alla formazione dell'identità di quelli che verranno definiti i *British Muslims*.

Il terzo capitolo di questa tesi si propone di dare una definizione all'espressione *identità deobandi*, in precedenza solo generalizzata e trattata superficialmente. A partire dalle considerazioni stipulate nei capitoli antecedenti, il capitolo analizza e interroga le molteplici sfaccettature del concetto di *identità* e il processo di costruzione identitaria individuale e collettiva, attingendo alle principali tradizioni teoriche e alle prospettive critiche che hanno caratterizzato il dibattito accademico nel contesto degli studi post-coloniali. Il concetto di *identità* viene analizzato in quanto costrutto teorico fondamentale nelle scienze sociali, ma anche in quanto fenomeno profondamente radicato nelle dinamiche sociali, psicologiche e politico-economiche contemporanee. Integrando le intuizioni delle teorie sul concetto di *identità* con una prospettiva critica sull'influenza della globalizzazione e delle logiche neoliberali sulla costruzione dell'identità, questo capitolo si propone di offrire una panoramica il più ampia possibile di come gli individui si definiscono e si posizionano in un mondo sempre più interconnesso e complesso.

Nei paragrafi successivi, le teorie e i dibattiti relativi a tali temi vengono utilizzati per comprenderne i risvolti nel caso della comunità deobandi, analizzando la percezione comunitaria dell'*identità deobandi* nella definizione del rapporto tra il Sé e un nuovo panorama etnico e religioso come quello britannico. In questa prospettiva, il capitolo esamina anche le ragioni socio-culturali che possono favorire forme di distanziamento o isolamento della comunità deobandi rispetto alla società di insediamento, analizzando tali dinamiche in quanto espressioni di strategie di tutela identitaria. Una particolare enfasi viene, inoltre, posta sul comprendere in quale modo i paradigmi sociali e politici dell'Occidente possano aver influenzato la struttura sociale e identitaria delle comunità in diaspora, esaminando l'emergenza di forme identitarie ibride e transnazionali, generate dall'interazione tra tradizione islamica e dinamiche della modernità globale.

Poste e argomentate tali premesse, il capitolo si propone di comprendere quali siano le nuove manifestazioni religiose e comunitarie che hanno preso piede in seno a un nuovo contesto sociale, politico e religioso.

Alla luce delle considerazioni teoriche sviluppate nei capitoli precedenti, il quarto ed ultimo capitolo della ricerca propone un'analisi empirica della presenza e della configurazione concreta dei seminari deobandi nel Regno Unito. A tale scopo, la presente tesi analizza due casi studio nella regione delle West Midlands, scelti in quanto rappresentativi di differenti livelli del percorso formativo e funzionali a delineare una panoramica più ampia ed esaustiva dell'istituzione deobandi nella sua dimensione diasporica e transnazionale: l'*As-Suffa Institute* di Aston, istituto di istruzione superiore e la *Abu Bakr Al Ihsaan Academy Primary School* di Walsall, istituto di istruzione primaria.

Il capitolo evidenzia come la *Darul Uloom*, pur tenendo conto dei limiti imposti dal contesto occidentale a una concezione tradizionale dell'educazione islamica, continui a svolgere un ruolo cruciale nella tutela dei valori islamici e nella salvaguardia dei metodi educativi tradizionali. Attraverso l'analisi dei programmi formativi offerti, gli obiettivi istituzionali e le pratiche educative, il capitolo dimostra come la costante ricerca di un punto d'incontro e mediazione abbia reso la *Darul Uloom* uno spazio di negoziazione tra tradizione e modernità e un punto di riferimento per la costruzione di modelli educativi e identitari che riflettono le necessità della diaspora musulmana contemporanea.

Le considerazioni effettuate in questa tesi permettono di evidenziare come le dinamiche diasporiche non costituiscano meri processi di assimilazione in strutture culturali dominanti, ma piuttosto spazi di negoziazione, resistenza e produzione di nuove configurazioni identitarie. In questa prospettiva, il caso deobandi rappresenta un esempio emblematico per comprendere la possibilità di costruire e ridefinire il Sé tra continuità e adattamento, tra preservazione e rielaborazione, contribuendo a problematizzare le categorie di modernità, integrazione e universalismo che strutturano il discorso contemporaneo. Infine, tale tesi vuole dimostrare l'importanza del sistema di valori culturali e religiosi, così come dei sistemi di resistenza all'erosione di questi ultimi all'interno di un sistema globale che non lascia spazio a simili vincoli.

Per quanto riguarda, infine, i riferimenti bibliografici, questa tesi adotta un metodo basato sull'indicazione delle fonti utilizzate direttamente sul testo, arricchito da note esplicative a piè di pagina e una bibliografia finale organizzata per tipologia di fonti. Le citazioni sul testo includono autore, anno di pubblicazione e l'indicazione precisa delle pagine di riferimento, al fine di garantire la verificabilità delle informazioni e la trasparenza del percorso argomentativo.

Per quanto riguarda i termini tecnici, i concetti specifici del contesto analizzato e i termini in lingua araba, si è deciso di redigere, ove necessario, un glossario esplicativo contenuto nelle ultime pagine della trattazione.

Infine, data la natura della ricerca e il contesto linguistico e geografico oggetto di studio, la tesi adotta un sistema di trascrizione semplificato dei termini arabi basato sull'uso della trascrizione fonetica di matrice anglofona, comunemente impiegata nella letteratura accademica in lingua inglese relativa agli studi islamici. Nello specifico, si sono utilizzati segni grafici quali *sh*, *kh* e *gh* per rendere i suoni consonantici non presenti nella lingua italiana e per privilegiare una scelta fonetica accessibile che consenta una fruizione più immediata del testo senza compromettere la riconoscibilità dei termini. I termini stranieri – prevalentemente in lingua araba o inglese - sono stati uniformati secondo criteri di coerenza interna e riportati in corsivo.

1. STORIA E SVILUPPO DEL MOVIMENTO DEOBANDI: DALL'INDIA MUGHAL ALLA NASCITA DEL PAKISTAN

Per comprendere la nascita della *Darul Uloom* di Deoband e il suo ruolo e sviluppo in quanto istituzione educativa e movimento politico islamico nell'India pre-partizione, serve partire dalla comprensione delle dinamiche di arrivo, di sopravvivenza e di declino dell'Islām in tali territori. La premessa che fa da sfondo alla sua fondazione è una e fondamentale: tale istituzione nasce, dapprima, in un contesto di declino del potere spirituale e temporale dell'Islām nel subcontinente - coinciso con la caduta dell'impero Mughal - e, in un momento successivo, in seno ad un'opposizione dell'Islām a due nemici principali, la comunità religiosa Indù e la sempre più violenta occupazione britannica dei territori indiani.

Come scrive Mughini (2019: 93):

The Dar al-Ulum of Deoband Madrasa developed as a response to both British colonization and the decline of the Islamic community in India.

1.1 Le fondamenta storico-politiche: il declino dell'Impero Mughal e la perdita della centralità musulmana nel continente

Le dinamiche di potere che hanno dato luogo a delle rivalità nello scacchiere del subcontinente nel XVIII e XIX secolo sono frutto di uno specifico avvenimento, storicamente fondamentale per la genealogia dell'Islām e del suo potere, soprattutto temporale: il declino del potere musulmano in India e la conseguente assenza di uno stato islamico centralizzato. La causa principale che portò a tali avvenimenti fu la decadenza dell'Impero dei Mughal, che aveva governato la regione sin dal XVI secolo.

1.1.1 Il XVI secolo: l'ascesa al potere dell'Impero Mughal

Il 1526 fu l'anno che segnò l'ascesa al potere dell'Impero Mughal nel Subcontinente. Con la Battaglia di Panipat l'ultimo sultano dei Lodi, Ibrahim Lodi, venne sconfitto dall'esercito di *Zahīr al-Dīn Muḥammad Bābur*, che divenne il nuovo sovrano dei territori del Nord dell'India, al tempo chiamati *Hindūstān* (Fisher, 2016: 15). Dopo la conquista di Delhi, quest'ultimo mandò il figlio *Humāyūn* ad Agra, sede dei palazzi e dei tesori del regno e ne fece la nuova capitale del suo Impero (Richards, 1993: 8).

Bābur era un diretto discendente di due grandi dinastie imperiali del suo tempo: i Timuridi del famoso Tamerlano, e i Mongoli di Chingiz Khan. Il suo obiettivo politico e militare era, dunque, quello di rioccupare i territori - a suo avviso - ingiustamente sottratti ai suoi antenati e governare un nuovo Impero che li comprendesse nel loro insieme (Fisher, 2016: 16). Dopo aver preso le veci del defunto padre nel governare un regno che comprendeva la regione dell'attuale Uzbekistan, suo luogo di nascita, egli aveva dato inizio ad una campagna di conquista che da lì a poco si sarebbe espansa nell'intera regione e avrebbe sottratto un sempre maggior numero di territori alle tribù afgane, sino ad arrivare al centro di Kabul e far partire, da lì, la sua conquista verso la regione del Punjab (Lee, 2018: 56). *Bābur* e suo figlio e successore *Humāyūn* posero le basi per la salita al potere di un Impero che di lì al suo declino si troverà in una costante lotta per il mantenimento del suo potere, in uno scontro costante con gli Afghani per il dominio nel Nord dell'India (Richards, 1993: 6).

Nonostante i dissidi inter-etnici, *Bābur* fu un abile conquistatore che viene ricordato sino ad oggi per le abili tecniche in battaglia, per il suo sforzo bellico e per la sua devozione religiosa che portò l'Islām ad un nuovo stadio del suo potere temporale.

L'Islām, infatti, era divenuta la fede dell'imperatore Timur, esempio per eccellenza di *Bābur* e, per tale motivo, doveva divenire la religione dell'Impero Mughal.

L'approccio del nuovo imperatore fu, però, estremamente tollerante nei confronti delle altre comunità religiose già presenti nell'Asia Centrale. Dimostrò da subito un'attitudine favorevole all'accoglienza delle pratiche pre-islamiche già presenti e alla pacifica interazione con i non-musulmani. Inoltre, era noto il loro rapporto con gli esponenti locali del sufismo, una pratica estremamente diffusa nelle zone turche e dell'Asia Centrale in generale. Nello specifico, erano frequenti i rapporti spirituali che *Bābur* intratteneva con

la *ṭarīqa Naqshbandiyya*¹: spesso, ciò serviva all'imperatore a farsi predire il futuro del suo regno tramite sogni o visioni dei maestri. In cambio, tali figure ricevevano dalla corona imperiale protezioni e rassicurazioni politiche, spesso sotto forma di concessioni di terreni (Fisher, 2016: 17).

1.1.2 Il XVII secolo: Shāh Jahān, Aurangzīb 'Ālamgīr e la ripresa dell'Islām

Dopo Bābur furono numerosi gli Imperatori a susseguirsi sul trono Mughal. Sotto i loro regni, però, l'influenza dell'Islām si era affievolita e la fede aveva smesso di rappresentare un collante comunitario.

Fu solo sotto il regno di Shāh Jahān, un secolo più tardi, che la cultura islamica tornò ad essere il perno politico e sociale della corte. Al tempo, una nuova ondata di agitazioni sociali di stampo religioso che rivendicavano la centralità dell'Islām ortodosso nella politica e nella vita dell'Impero stavano prendendo piede a partire dalle voci dei leader della *ṭarīqa* sufi dei *Naqshbandi*.

Shāh Jahān incoraggiò la ripresa del pellegrinaggio verso le città sante dell'Ḥijāz², pagando a spese del governo i viaggi della comunità musulmana dell'India verso tali mete e incoraggiò allo stesso modo la ripresa della *sharī'a* all'interno della legge imperiale. Tale momento storico viene visto dagli studiosi come una prima ondata di *'revivalist reaction'* che partivano dalla componente religiosa della società, soprattutto dalle voci dei dotti (*'ulamā'*), contro principalmente le influenze molto presenti dell'induismo e delle sue pratiche (Richards, *The Mughal Empire*: 121).

Le voci di questi movimenti furono ascoltate e la nuova dialettica improntata sulla ripresa dei valori islamici fu accolta dal centro del potere. La comunità islamica del subcontinente stava pian piano riacquisendo un'importanza centrale nel tessuto sociale dell'Impero.

Questo cambiamento culturale - è giusto riportare - assunse in alcune occasioni delle sfumature di contrasto nei confronti delle altre comunità culturali e religiose nell'India del tempo, come quella Indù, ma anche la stessa comunità musulmana minoritaria, quella

¹ Ordine sufi fondato nell'attuale Uzbekistan nel XIII secolo; più avanti raggiungerà, i territori dell'Asia Centrale e del Khorasan, fino all'India e all'Afghanistan.

² La regione che si estende sul versante nordoccidentale della Penisola Arabica; terra santa dell'Islam, in quanto sede delle città sante di Mecca e di Medina, luogo natale del Profeta e teatro della rivelazione coranica.

Sciita. Shāh Jahān ordinò la distruzione di numerosi templi e scoraggiò, con le sue politiche, la ricostruzione di nuovi edifici religiosi non islamici (Richards, 1993: 122).

La sua incoronazione ufficiale ebbe luogo nel 1628. Mantenne il centro del suo potere ad Agra e con lui la grandezza dell'Impero Mughal raggiunse il suo apice. Fu un sovrano ancora oggi ricordato dagli studiosi come un regnante estremamente abile nella diplomazia, nella politica e nell'ambito militare (Richards, 1993: 119).

Al tempo del suo regno, Aurangzīb, terzo figlio dell'Imperatore, era il principe posto a capo dell'esercito imperiale (Richards, 1993: 130). Presso il padre, riuscì a farsi strada all'interno della corte, assumendo importanti ruoli istituzionali, come quello di governatore del Deccan (Richards, 1993: 155). Nel corso di tale periodo vi sono numerose lettere scambiate da Aurangzīb con grandi personalità politiche della regione, che testimoniano la sua astuzia diplomatica e le sue grandi capacità di leader e che permisero al regno di Shāh Jahān di continuare la sua espansione (Richards, 1993: 157).

Nel 1657 Shāh Jahān si ammalò gravemente. Tale avvenimento segnò la fine anticipata del suo regno (Richards, 1993: 158). Da quel momento ebbe inizio una guerra di successione per il trono che coinvolgeva i due principi più influenti dell'Impero, due dei quattro figli maschi del defunto regnante: il figlio maggiore Dārā Sikōh, che rappresentava l'ala più liberale della polarizzazione del potere venutasi a creare alla morte del padre, e il terzo figlio, il principe Aurangzīb, che incarnava invece l'ala più conservatrice rappresentata dai gruppi di *'ulamā'* che predicavano una ripresa della *sharī'a* e il ristabilirsi di una forma di stato propriamente musulmano. Anche in questo caso iniziano ad essere chiari i primi movimenti revivalisti dell'Islām all'interno dell'India musulmana del XVII secolo (Richards, 1993: 151).

Il rapporto del principe Aurangzīb con il padre era estremamente teso. I rapporti del sovrano erano più stretti con il primo figlio, il principe Dārā, primogenito e rivale di Aurangzīb nella corsa per il trono. Ciò nonostante, le leggi dell'Impero non prevedevano una linea di ereditarietà del trono e, dunque, la strada per il potere doveva essere guadagnata con la battaglia (Richards, 1993: 158).

L'astuzia e l'intelligenza di Aurangzīb giocarono un ruolo fondamentale nella sua ascesa al potere: egli intraprese una segreta corrispondenza con Murād Bakhs, un altro dei figli di Shāh Jahān, dunque suo fratello, accordandosi per un'azione congiunta contro Dārā.

Nel 1658, gli eserciti di Aurangzīb e Murād sconfissero l'esercito imperiale del padre e il 29 maggio dello stesso anno, vicino ad Agra, Aurangzīb combatté la battaglia decisiva contro l'esercito del fratello Dārā il quale, sconfitto, fu costretto alla fuga.

Ad Agra, nel giugno dello stesso anno, il padre Shāh Jahān si arrese al figlio Aurangzīb e divenne suo prigioniero. Il 21 luglio il nuovo sovrano si incoronò con il titolo di *'Alamgīr*, 'conquistatore del mondo' (Richards, 1993: 159-160).

Negli anni successivi, si susseguirono altre battaglie per il mantenimento del trono, che porteranno alla definitiva vittoria di Aurangzīb e al consolidamento del suo regno. Era l'inizio di una nuova dinastia Mughal, con al centro la professione della religione islamica.

Aurangzīb fu a capo della corona Mughal per quasi cinquant'anni, fino al 1707, anno della sua morte. Durante i primi anni del suo regno, i suoi sforzi si concentrarono nella ripresa dell'Islām all'interno delle dinamiche del regno, nella sua riabilitazione al centro del potere spirituale così come al centro di quello temporale. Il suo scopo era quello di ristabilire una nuova cultura politica il cui focus fosse l'Islām (Richards, 1993: 165).

The goals of the new Islamic ideologies were simply defined: the Mughal empire must become a Muslim state governed by the precepts of the Sharia for the benefit of the Indian Muslim community. The regime would make every possible effort to encourage conversion of the infidel population. And, failing that, would rule fairly but sternly over the majority population. Increasingly the political culture of the empire would be defined in exclusive Muslim terms (Richards, 1993: 171).

Sul piano religioso, come già accennato, egli era il rappresentante dell'ala conservatrice della comunità musulmana in India.

Nonostante venga ricordato come un abile comandante e amministratore militare, egli viene descritto allo stesso tempo come un sovrano estremamente umile, semplice nel suo stile di vita e, soprattutto, estremamente devoto alla religione e all'osservanza dei precetti dell'Islām (Rahman, 2018: 11-12). Addirittura, a sottolineare questa sua forte inclinazione religiosa e spirituale, gli studiosi affermano che durante i primi anni del suo impero, nonostante gli impegni politici e sociali, egli dedicò sette lunghi anni alla memorizzazione del testo sacro dell'Islām, il Corano (Richards, 1993: 172).

Ciò che emerge, inoltre, è il fatto che egli era molto legato all'ordine dei Sufi Naqshbandi, che fosse un fervente lettore dei testi sacri e un uomo ricordato per la sua elevata pietà religiosa. Richards (1993: 153) riporta una descrizione di Niccolao Manucci, contemporaneo di Aurangzīb che testimonia la personalità del sovrano:

He was extremely anxious to be recognized by the world as a man of wisdom, clever and a lover of the truth [...] But above all for a long time he pretended to be a faqir [povero], a holy mendicant, by which he renounced the world, gave up all claim to the crown, and was content to pass his life in prayers and mortifications.

La vita all'interno della corte imperiale cambiò profondamente sotto il suo regno. Egli impose uno stile di vita che si conformasse ai dettami coranici; la morale islamica era il centro nevralgico della vita quotidiana e sociale.

Sul piano culturale, molti studiosi sottolineano ad esempio l'impovertimento dell'espressione artistica durante il periodo del regno di Aurangzīb, comparandolo invece alla grande fioritura architettonica e letteraria dei tempi di Akbār. Questo avvenne per l'obiettivo primario annunciato da 'Alamgīr, ovvero conformare l'ideologia Mughal e, con essa, l'espressione culturale del regno alle leggi della *sharī'a*. Anche a livello sociale, soprattutto nel regolamentare la vita cortigiana, l'imperatore scelse un approccio strettamente dottrinale: vennero proibite le cerimonie non-islamiche, come la celebrazione del Nūrūz, il Capodanno iranico; vennero cancellate le manifestazioni musicali Indù che avevano contribuito allo sviluppo dell'arte musicale a corte; soprattutto, infine, l'imperatore proibì il consumo di bevande alcoliche o di oppio (Richards, 1993: 173).

Inoltre - e tale questione risulta molto importante - Aurangzīb riconsegnò alle figure degli '*ulamā*' uno status sociale di primaria importanza, al contrario di ciò che era successo nei regni precedenti. Riconsegnò nelle loro mani un ruolo all'interno della gerarchia del potere, istituendo per loro un nuovo ufficio che venne chiamato *muhtasib*, adibito a regolare le questioni pubbliche e ad assicurare il mantenimento della morale e l'applicazione della *sharī'a* e delle leggi imperiali (Richards, 1993: 174).

Guardando la prospettiva degli studi islamici, utili a comprendere ciò che verrà trattato in seguito, tale approccio politico, religioso e sociale fece del regno di Aurangzīb uno dei

più prosperi dell'intera dinastia Mughal, grazie al rispetto dei valori islamici e alla conformità con le leggi di Dio.

Il suo contributo - come quello di molte altre figure che verranno analizzate più avanti - è ancora oggi al centro di grandi dibattiti all'interno della stessa letteratura sul tema, soprattutto tra le fonti provenienti da punti di vista dottrinali all'interno delle fonti islamiche e le fonti che, invece, provengono da studi laici o non islamici.

Ad ogni modo, è inevitabile riportare che le politiche di Aurangzēb contro le comunità non musulmane erano spesso considerate discriminatorie.

Oltre alle nuove regole che instaurò per regolare la vita cortigiana, egli ordinò la distruzione di alcuni templi Indù, iniziò a tassare i pellegrini Indù, comandò ai governatori provinciali di sostituire gli ufficiali Indù con nuovi ufficiali musulmani e impose nuove tasse ai cittadini non musulmani (Richards, 1993: 175-176).

Lo scopo ultimo di tali misure, però, non voleva necessariamente essere la distruzione del patrimonio non musulmano, mosso da intenti di intolleranza o odio, bensì voleva essere quello di esortare - spesso forzatamente - la conversione all'Islām di coloro che, secondo i precetti della *sharī'a*, rientrano nella categoria degli infedeli.

Aurangzeb's ultimate aim was conversion of non-Muslims to Islam. Whenever possible the emperor gave out robes of honor, cash gifts, and promotions to converts. It quickly became known that conversion was a sure way to the emperor's favor. In many disputed successions for hereditary local office Aurangzeb chose candidates who had converted to Islam over their rivals (Richards, 1993: 177)

Nel caso di Aurangzīb, dunque:

The message was very clear for all concerned. Shared political community must also be shared religious belief (Richards, 1993: 177)

Le politiche iconoclastiche e fortemente islamiche dell'imperatore Mughal causarono lo scoppio di numerose rivolte soprattutto da parte della comunità non musulmane dell'India, come ad esempio i Sikh, che al tempo si stavano espandendo nei territori del Punjab e dei membri del gruppo dei Jat (Richards, 1993: 178).

Nella seconda metà del XVII secolo, inoltre una nuova forza stava prendendo piede nel subcontinente, quella dei Maratha. Il loro leader stava cercando di stabilire uno stato indipendente nelle colline occidentali del Deccan e di lì a poco ci sarebbe riuscito (Richards, 1993: 205). Gli eserciti Mughal riuscirono in un primo momento a limitare l'espansione dei Maratha che, però, continueranno a rappresentare una minaccia per l'integrità dell'impero nei decenni che seguiranno quando, infatti, l'esercito Indù inizierà una repentina sottrazione di territori che prima erano controllati dai Mughal.

Nonostante negli anni che succedettero tale avvenimento Aurangzīb riuscì a rispondere alla ribellione e a riprendere gran parte dei territori perduti, aggiungendo nuove province all'impero che raggiunse il culmine della sua espansione (Richards, 1993: 223-224), i semi di una nuova crisi all'interno dell'Impero iniziavano a germogliare.

Le espansioni dei Maratha erano spesso e volentieri accompagnate da violenti saccheggi e, di conseguenza, molte delle città in cui passavano venivano distrutte. L'amministrazione Mughal doveva ora fare i conti con una nuova potenza che non era più affrontabile con la sola strategia militare e che stava devastando intere porzioni del territorio che controllavano.

La nuova cultura politica di stampo islamico portata avanti dal governo di Aurangzīb e le sempre maggiori concessioni alla classe sociale degli *'ulamā'* a discapito della nobiltà, stava accendendo sempre più gli animi delle comunità non-musulmane, che ora più che mai si adoperavano per cercare nuove strategie al fine di far crollare il potere Mughal (Richards, 1993: 217).

A partire dalla fine del XVII secolo si susseguirono violente guerre sull'altopiano del Deccan tra i due eserciti e i rispettivi alleati.

1.1.3 Il XVIII secolo: la condizione sociale, politica e religiosa nell'India al declino dell'Impero Mughal

Nei primi quattro anni del XVIII secolo, il Deccan fu colpito da pesanti piogge che portarono distruzione e, a causa di ciò, molti degli uomini dell'esercito imperiale persero la vita a causa delle epidemie che ne conseguirono. Contemporaneamente a ciò, le campagne imperiali lanciate dall'ormai anziano Aurangzīb portavano frutti sempre più amari. L'esercito dei Maratha ricominciò la sua offensiva riconquistando numerose zone dell'altopiano (Richards, 1993: 236-237).

Nell'India del XVIII secolo, dunque, il potere dell'Impero Mughal era in fase di declino. Il contesto che faceva da sfondo agli avvenimenti che verranno trattati più avanti era caratterizzato da una forte instabilità politica, scontri settari, disunità sociale e continue battaglie per il potere. Il regno dell'imperatore Aurangzīb che - soprattutto dal punto di vista degli studi islamici - coincise con un periodo di prosperità economica e sociale era giunto ad un punto di non ritorno, nel quale l'incapacità militare di tenere testa ai vari fronti era ormai divenuta palese.

Nel marzo del 1707, l'imperatore muore nel Deccan (Richards, 1993: 253). Dopo la sua morte, scoppiò una nuova e violenta guerra di successione e i sovrani che gli susseguirono al trono fallirono nel tenere unito il potere come egli aveva saputo fare in precedenza.

In tale vuoto di potere, nuovi equilibri venivano a formarsi nel Subcontinente, lasciando spazio alle forze Indù di accrescere la loro influenza nella regione e, ancora di più, permettendo all'imperialismo britannico di colmare la voragine lasciata.

Il fattore religioso giocò un ruolo importante in questo. Come sostengono gli studiosi, nonostante l'identità islamica dell'impero Mughal e nonostante i tentativi di conversione portati avanti dai vertici del potere - soprattutto durante l'epoca di Aurangzīb - il sistema di caste che stava alla base della società indù continuava a sopravvivere con forza. Questo fattore fece sì che l'Islām, sebbene fosse la fede praticata dalla corona, rimanesse una religione minoritaria nel tessuto sociale dell'India (Richards, 1993: 284). Dunque, in una cultura politica come in quella instaurata da Aurangzīb, dove l'Islām diveniva il fulcro del potere spirituale e temporale e dove le altre fedi venivano catalogate come eresie, il dissenso popolare e il distacco tra la popolazione non-musulmana e il potere divenivano sempre più ampi.

I Maratha iniziavano a spingere sempre più avanti l'ascesa al potere, ponendo al centro della società e della politica la comunità Indù e dando inizio alla progressiva marginalizzazione della comunità musulmana.

Gli equilibri del potere subirono un repentino cambiamento: la comunità musulmana ora - già, come già visto, in minoranza rispetto a quella non musulmana - non avendo più la sicurezza dell'appoggio del potere imperiale, iniziava a perdere sempre più centralità anche nel panorama sociale indiano. A ciò, si aggiunse l'incapacità del governo di Aurangzīb di inglobare in maniera efficace la nobiltà indiana all'interno dell'apparato

istituzionale dell'Impero che, dunque, si rivolto contro la corona per mancanza di fedeltà a quest'ultima (Richards, 1993: 294)

Inoltre, durante i conflitti nel Deccan che occupavano l'esercito Mughal, nelle altre regioni del subcontinente si creò un vuoto di potere che venne facilmente occupato dalle potenze europee che, già un secolo prima, avevano rafforzato il loro controllo sulle zone costiere per assicurarsi il dominio commerciale creando una rete di simil città-stato indipendenti in suolo straniero. I britannici, inoltre, avevano ottenuto l'acquisizione di Bombay e Madras e dei loro porti, assicurandosi il totale controllo della zona anche dopo la morte di Aurangzīb (Richards, 1993: 239-240).

Parallelamente a ciò, si venivano a profilare nuovi scontri settari e dissidi interni alla stessa comunità islamica: le spaccature interne, contribuirono ad indebolire l'Islām direttamente dal suo interno. Dopo la morte di Aurangzīb, la prima metà del XIX secolo fu caratterizzata da una sempre maggiore influenza delle pratiche sciite all'interno delle dinamiche comunitarie dei musulmani in India. Lo sciismo registrò un numero elevato di conversioni divenendo sempre più diffuso tra la popolazione comune e riuscendo - di lì a poco - a farsi strada all'interno della corte imperiale e tra la nobiltà indiana. Tale avvenimento causò l'avversione soprattutto da parte degli '*ulamā*' sunniti, che ad ogni modo continuavano a rappresentare la maggioranza della società musulmana del subcontinente, i quali si opponevano fermamente alle pratiche sciite e ai loro influssi, così come si opponevano all'influenza di quelle induiste nelle dottrine ortodosse dell'Islām (Moj, 2015: 29-30).

Mentre, come s'è visto, la letteratura tende a focalizzarsi sulle cause strutturali e politiche che hanno portato al declino del potere Mughal e, con esso, della valenza spirituale e temporale dell'Islām nell'India, le fonti provenienti dalle università pakistane e - più in generale - effettuati da studiosi musulmani che trattano il tema secondo un punto di vista più morale ed etico tendono ad attribuire tale declino alla perdita dei valori religiosi e all'allontanamento della corte e del potere dai precetti fondamentali dell'Islām.

Nello studio di Rahman (2018), ad esempio, è evidente l'insistenza sui fattori morali e religiosi: secondo il suo punto di vista, le corti dei sovrani iniziavano a divenire luoghi di affari illeciti e perdizione e la sovranità di quella che, un tempo, era la rispettata corona dei Mughal diveniva sempre più alla mercé delle feste cortigiane. I precetti islamici e le regole di vita e comportamento venivano sempre più abbandonati (Rahman, 2018: 12).

La componente religiosa era sicuramente un fattore centrale nella reazione che di lì a poco andrà a profilarsi contro il declino a cui la comunità musulmana stava assistendo, come si è visto, sia sul piano spirituale che su quello temporale.

I numerosi conflitti tra Indù e musulmani e la sempre più pressante morsa del colonialismo britannico avrebbero, di lì a poco, imprigionato definitivamente le speranze musulmane di tornare al potere. Inoltre, nell'India del XVIII secolo, secondo le testimonianze di vari studiosi del tempo, la comunità musulmana era quella maggiormente presa di mira dalle politiche coloniali. Per tali ragioni, molti *'ulamā'* del tempo iniziarono ad impegnarsi in maniera più attiva nel panorama politico, allo scopo di salvare la comunità musulmana dall'oppressione tramite la ripresa dei valori dell'Islām. Ciò che ne scaturì fu il risveglio di movimenti di riforma e di revivalismo dell'Islam.

1.2 Le fondamenta ideologiche: lo Shāh Walī Allāh

Una delle principali figure di riferimento, soprattutto sul piano dottrinale e ideologico, fu quella dello Shāh Walī Allāh. L'ideologia riformista che stava alla base della fondazione della *Darul Uloom*, poneva le proprie radici negli insegnamenti di una figura fondamentale nel panorama intellettuale, sociale e politico del XVIII secolo.

Lo Shāh Walī Allāh è, ad oggi, una delle figure più importanti per gli studi relativi alla fondazione e allo sviluppo della *Darul Uloom*. La sua posizione di rilievo, il rispetto portato alla sua figura dai suoi contemporanei e la sua ubicazione storica e geografica al centro del potere Mughal, rendono il suo punto di vista una delle fonti principali che hanno ad oggi portato testimonianza di uno dei periodi più caotici e, allo stesso tempo, fondamentali della storia musulmana. Le sue opere più importanti, dove egli annuncia la sua idea di rivoluzione e riforma, sono portatrici di un quadro chiaro ed esaustivo della situazione politica e sociale del suo tempo.

Inoltre, le numerose lettere in cui egli fa appello ai regnanti, ai nobili e alle varie fazioni militari del Subcontinente per sensibilizzarli sulla condizione di ingiustizia e caos che regnava, portano alla luce le reali problematiche sociali di quell'epoca.

1.2.1 Vita e formazione: l'impatto dell'educazione religiosa

Shāh Walī Allāh nacque nel 1703 a Delhi in un momento storico in cui il potere del subcontinente indiano era ancora nelle mani dell'impero islamico dei Mughal. Nello specifico, egli nacque durante il regno dell'imperatore Aurangzīb 'Alamgīr.

Il padre, lo Shāh 'Abd al Raḥīm, era un eminente studioso delle scienze religiose e un rispettato maestro Sufi. Fu egli stesso ad introdurre il figlio allo studio delle scienze religiose: fu proprio nell'istituzione fondata dal padre, infatti, la *Madrasa Rahīmiyya*, che Shāh Walī Allāh ricevette l'educazione primaria, venendo introdotto allo studio del *Qur'ān* e del *Tafsīr* (l'esegesi) di quest'ultimo, allo studio degli *Aḥādīth*, del *Fiqh* e del *Kalām* (Rahman, 2018: 1).

Nel 1721, alla morte del padre, egli fu nominato ufficialmente suo successore a capo della *Madrasa Rahīmiyya*. Da qui, resosi conto delle problematiche politiche e sociali già precedentemente trattate, egli darà il via a un nuovo movimento per il '*revival of Islām*' allo scopo di rifondare un nuovo stato Musulmano in India (Moj, 2015: 30).

Come già accennato, egli nacque sotto il regno di uno degli ultimi imperatori Mughal, Aurangzīb 'Alamgīr. Sia il padre che il nonno erano grandi sostenitori del regime e vedevano nella figura di Aurangzīb un fondamentale baluardo per il mantenimento del potere islamico nel continente.

Alla morte del sovrano, però, violente lotte di successione per il trono iniziarono a susseguirsi, ponendo le basi per i tumulti sociali, le infinite devastazioni e la separazione del potere che sfoceranno nell'inevitabile declino musulmano. La situazione politica era, dunque, estremamente frammentata e instabile. Come già visto, con il vuoto di potere lasciato dalla debolezza del governo centrale dei Mughal, altre potenze regionali stavano prendendo piede, aumentando la loro influenza e il loro controllo nel subcontinente: i Maratha da una parte, e Rohaila e i Sikh dall'altra.

Inoltre, nel 1737 gli Afghani guidati dal sovrano Nādir Shāh attaccarono il centro dell'Impero a Delhi. Da quel momento si rifugiarono nelle province a Nord Ovest dell'India tagliandole definitivamente dal governo centrale (Moj, 2015: 29).

In tale contesto i valori morali, secondo lo Shāh Walī Allāh, stavano subendo una sorte speculare a quella del dominio dell'Islām.

Pochi anni dopo essere stato promosso a capo della *Madrasa* fondata dal padre, Shāh Walī Allāh intraprese un importantissimo viaggio verso Mecca, che diverrà un momento

fondamentale per la sua vita politica. Durante la sua lunga permanenza nell'Hijāz ebbe modo di incontrare numerosi dotti e figure religiose del tempo: nello specifico, secondo le fonti egli intrattenne una profonda amicizia con il suo maestro, lo Shaikh Abū Tāmir, che lo introdusse agli insegnamenti di Ibn Taymiyya e - nello specifico - alle sue idee revivaliste dalle quali venne fortemente influenzato (Moj, 2015: 30).

Secondo la versione proposta da una parte degli studiosi che hanno analizzato la biografia di tale figura, durante questo pellegrinaggio a Mecca, lo Shāh Walī Allāh ebbe una visione del Profeta Muḥammad, il quale gli avrebbe personalmente ordinato di tornare a Delhi per intraprendere una missione in seno alla comunità musulmana: egli, infatti, secondo il contenuto di tale visione, sarebbe divenuto il tramite della missione divina e avrebbe, da lì in poi, assunto un ruolo estremamente influente nell'organizzare la riforma e il risveglio della comunità musulmana nel subcontinente asiatico (Rahman, 2018: 7-8). Questo avvenimento spiega, con molta probabilità, quell'aura quasi mitologica che giace dietro tale figura, evidentissima negli studi inerenti ad essa.

1.2.2 Shāh Walī Allāh Movement: considerazioni intellettuali e sociopolitiche sul declino dell'Islām

Al ritorno da tale viaggio nel luglio del 1732, dunque, egli approdò in una Delhi politicamente, socialmente, economicamente e spiritualmente ferita. In essa, sviluppò la necessità di stabilire un approccio scientifico all'educazione religiosa, opponendosi ai metodi di insegnamento tradizionali.

Tale avvenimento - discute la maggior parte della letteratura sul tema - segnò profondamente lo spirito e il pensiero ideologico dello Shāh: da quel momento in poi si sviluppò in lui un sempre maggiore interesse non solo rivolto alle questioni religiose della comunità musulmana, ma canalizzato all'impegno politico e sociale nel subcontinente asiatico.

Ciò che si evince dalla sua letteratura politica, sempre più prolifica, attenta e impegnata dopo il suo viaggio a Mecca è principalmente il fatto che egli attribuiva all'ignoranza dei musulmani nei confronti dei principi base dell'Islām - e dunque l'allontanamento da questi ultimi - la decadenza del potere politico e della centralità sociale della sua comunità. Tale questione, secondo il pensiero dello Shāh, trovava fondamenta in una serie di motivazioni ben specifiche, spesso da lui citate.

Uno dei principali problemi che evidenzia nelle sue opere era la sempre maggiore influenza delle pratiche Indù all'interno dell'Islām, che i musulmani stessi stavano integrando per mancanza di fermezza e di caratura morale.

Hindu Vedantism, and vile innovations had crept into Islamic teachings. The tendencies of rationalist thought were creating doubts about the truth of religion (Rahmani, 2018: 10).

Tali innovazioni, secondo lui, avevano causato delle deviazioni all'interno della pratica della fede, portando la sua comunità a discostarsi dagli insegnamenti del Profeta e del Corano stesso. Egli criticherà spesso tali questioni, etichettando tali pratiche come *bid'a* (innovazione) o, nei casi peggiori, *shirk* (politeismo, idolatria) (Moj, 2015: 32)

Anche sul piano politico, lo Shāh Walī Allāh attribuiva parte della colpa che aveva portato al declino dell'Islām il fatto che il potere politico ed economico era sempre più spinto nelle mani degli Indù. I musulmani, al contrario, come si evince dalle parole da lui scritte nelle sue famose lettere, vivevano una situazione di estrema povertà e ingiustizia:

In short the plight of the Muslims is pitiable. All control of the machinery of government is in the hands of Hindus. All wealth and prosperity is to be found in their houses while there is nothing for the Muslims but poverty and difficulties (Rahman, 2018: 34)

L'ingiustizia sociale e l'emarginazione della comunità musulmana costringevano quest'ultima a condizioni di vita estremamente precarie e nelle sue opere egli denuncia, in contrapposizione a questo fenomeno, lo stile di vita lussuoso della corte e dei sovrani (Rahman, 2018:).

Il suo obiettivo longeva essere quello di riportare al potere l'Impero Mughal. Al contrario, egli aveva perduto la fiducia in quest'ultimo. Nelle sue opere muove una fortissima critica all'apice dell'Impero, attribuendone la decadenza agli stessi fattori di corruzione fisica e morale che avevano portato alla decadenza degli Imperi precedenti come l'Impero persiano e l'Impero Romano (Rahman, 2018: 30).

Il suo principale obiettivo era l'unione di tutta la *Umma*, contro quelle divisioni settarie che stavano logorando il tessuto sociale della regione e avevano devitalizzato la società musulmana e, soprattutto, l'instaurazione di un nuovo stato musulmano con un governo autonomo e centralizzato (Metcalf, 1982: 35).

Gli scritti che l'autore compose al ritorno dal suo viaggio a Mecca evidenziano una piena consapevolezza, in qualche modo nuova, del declino musulmano nel subcontinente e, di conseguenza, una rinnovata attenzione a tale questione.

The Purpose of Shah Wali Ullah's struggles were to restore Muslim power in India [...] Pure Islam was termed as the main reason for the rising of Indian Muslims again. He noticed the sectarian problems and the development of others' rule and power. He tried to create harmony and presented an integrated approach toward the unity of Muslims of India (Rahman, 2018: 8).

Nell'affermazione di Rahmani (2018: 8) si evince un dato importante che permette di inquadrare la visione sociale dello Shāh Walī Allāh: il solo modo per ridare vigore al potere musulmano in India e per sconfiggere il declino dell'Islām e dei suoi valori nel subcontinente, era la ripresa del concetto di unità e fratellanza all'interno della comunità musulmana - estremamente divisa e frammentata - per trascendere le divisioni settarie, e il ritorno ai fondamenti dell'Islām. Egli predicava l'eradicazione dei conflitti e l'accoglimento della pace tramite il ritorno agli insegnamenti del Profeta e dei primi califfi dell'Islām (Rahman, 2018: 8).

Centrale, dunque, nella sua idea riformista di rinascita era l'educazione dei musulmani in India; educazione che partiva dalla sua componente religiosa. L'intento di riportare l'Islām ai suoi albori e di restaurare uno stato islamico in India era raggiungibile solo tramite la ripresa dello studio e degli insegnamenti del Corano e degli *Aḥādīth*.

Sul piano intellettuale, dunque, il suo movimento si basava sul concetto centrale di *Tatbīq*, che Mohammad Moj (2015: 30) descrive come «a term used to define the process of finding a common ground between apparently contradicting statements or ideas».

Shah Wali Ullah encouraged Muslims too strictly on the steps of the Prophet (SAW). He introduced the basic tenets of Islam to Islam. He taught the lawyer for

welfare and benefits for the teachings of the Quran and asked them to leave unnecessary trends and methods. They refused to be a simple life and involved in the world's luxury. He started on "Tatbiq" (integration) in the Muslim society. By adopting the "Tatbiq" method, he introduced a liberal element and thus brought flexibility in understanding of Islam. (Rahman, 2018: 19)

Un concetto, dunque, in cui è intrinseca l'idea di far coincidere e coesistere concetti e idee distinti o, addirittura, contrastanti. Sul piano strettamente pratico, tale sforzo sfociava nel tentativo di «consolidating and classifying the entire body of Islamic tradition» (Moj, 2015: 30), ovvero nel cercare un comun denominatore, una sorta di verità trasversale all'interpretazione delle fonti islamiche da parte delle quattro scuole giuridiche che dominavano il panorama del diritto musulmano, per ricercare quel sentimento di unità nei valori e nelle pratiche - un'altra declinazione del *Taṭbīq* - che potesse partire dal piano religioso e intellettuale e potesse, infine, riversarsi nel tessuto sociale in contrapposizione ai dissidi e alle fratture che dilagavano nell'India del declino del potere islamico.

Sul piano politico, invece, egli adottò un approccio riformista, con un programma piuttosto chiaro, il quale viene enunciato nella sua opera *Izālat al Khafā'*. Il suo obiettivo finale e fondamentale era quello di ristabilire un ordine socio-politico che riflettesse la struttura di quello dei primi secoli dell'Islām: era fondamentale e necessario riprendere i valori islamici abbandonati dalla comunità musulmana del tempo. Per fare ciò, egli teorizzava una premessa necessaria e imprescindibile: il suo secondo obiettivo, che avrebbe dovuto precedere il primo, era quello di restaurare un ordine, una situazione pacifica che diveniva l'unico ambiente possibile in cui poter lanciare la sua idea riformista e rivoluzionaria.

Inoltre, un altro aspetto fondamentale era che la sua idea di rivoluzione politica partiva da - e si basava su - una rivoluzione di tipo intellettuale, che doveva avere l'assoluta precedenza. Prima di giungere al tessuto politico, tale rivoluzione doveva riguardare le singole menti che componevano la popolazione, dunque una rivoluzione di tipo sociale. Non poteva esservi una riforma politica senza una rivoluzione sociale (Rahman, 2018: 26-27).

Come si evince, gli aspetti pratici e, dunque, politici, erano subordinati a quelli intellettuali e religiosi (Moj, 2015: 32). Tale tendenza verrà, invece, invertita - come verrà analizzato nei paragrafi successivi - con le generazioni successive a quella dello Shāh.

Nonostante ciò sia evidente se si analizza la letteratura disponibile sulla figura dello Shāh, egli sottolineava l'importanza della cooperazione tra politica e religione: la complementarità delle funzioni assunte dalle figure politiche e le figure religiose era uno dei capisaldi del suo pensiero (Metcalf, 1982: 35).

Il tumulto sociale del tempo, la disunità della comunità musulmana e l'estremo tasso di violenza lo preoccupavano molto. Molti di questi comportamenti erano, secondo lui, sinonimo di disobbedienza a Dio e, per questo, implicavano inequivocabilmente la decadenza morale. Il suo impatto politico fu estremamente importante: in tale situazione egli si adoperò per riportare la situazione alla pace, scrivendo innumerevoli lettere ai rappresentanti del governo chiedendo loro di far cessare le violenze - soprattutto quelle che colpivano la comunità musulmana - o dando indicazioni alle autorità su come organizzare la sicurezza delle provincie per fermare le ribellioni e lo spargimento di sangue (Metcalf, 1982: 35) (Rahman, 2018: 32).

Shah Waliyullah sought an important role for the religious leadership, the kind of role he himself exemplified in advising rulers, guiding the community, and safeguarding the intellectual heritage. The more independent stance he advocated for the 'ulama (Metcalf, 1982: 36)

Ad ogni modo, le aspirazioni più prettamente pratiche del movimento da lui avviato ruotavano attorno a due principali obiettivi: le sue riforme politiche dovevano servire a riportare «a strong central Muslim state in India», quelle sociali, invece, puntavano ad una «reinvigoration of faith among Muslims through the true following of the practices of the Prophet and his companions» (Moj, 2015: 32).

Dunque, per sintetizzare i vari livelli del movimento riformista avviato dallo Shāh, basti riprendere il punto di vista di Rahman (2018: 24) il quale, a tal proposito, sostiene che egli «did not see religion and politics separately», ma piuttosto, vedesse la religione «as a way of life» e, nello specifico, vedesse l'Islām come «as a code of human life, spiritual as well as temporal».

Questa doppia valenza dell'Islām, che secondo lui doveva divenire il pilastro della vita sia religiosa che politica e sociale, diverrà il punto centrale della sua ideologia.

Le conseguenze delle sue riforme intellettuali che miravano all'unione e all'armonia tra i musulmani dell'India dovevano dare luogo ad una situazione sociale che potesse rappresentare una base stabile da cui poteva partire il suo movimento politico riformista. La ripresa dell'Islām e dello studio dei suoi valori, dunque della sua implicazione spirituale, doveva fungere da base per la sua ripresa anche sul piano temporale e politico. L'educazione era il punto principale nell'idea riformista dello Shāh: egli operò, infatti, un enorme sforzo intellettuale al fine di applicare la strategia del *Taṭbīq* anche a tutta la tradizione intellettuale islamica, così da «bring Muslims to religious obedience that would end the divisions and deviations he so greatly deplored» (Metcalf, 1982: 36).

Uno dei principali motivi della decadenza del potere musulmano nel subcontinente, secondo lo Shāh Walī Allāh, era dovuto all'incapacità dei leader politici di mantenere saldo il potere e, di conseguenza, mantenere unito il tessuto sociale dal basso. Da qui egli, inizia a impartire la sua idea di buon governo: secondo la sua visione politica, il detentore del potere doveva impersonare il seguace del Profeta, tale era il suo ruolo nel mondo terreno. Il leader era tenuto a seguire l'esempio del Profeta sia negli aspetti temporali, divenendo il responsabile della sicurezza, dell'ordine pubblico e della stabilità del governo e del popolo, sia in quelli spirituali, divenendo guida spirituale e morale della comunità (Rahman, 2018: 25).

La precaria condizione economica della comunità musulmana preoccupava i suoi pensieri. Shāh Walīullah sentiva il peso della missione 'profetica' consegnatagli da Muḥammad stesso nella famosa visione avuta durante il suo soggiorno a Mecca. Nelle sue lettere, infatti, egli insiste nell'impartire consigli e suggerimenti alle alte cariche governative: suggerimenti che, come ammette egli stesso sono «expected from Divine mercy» (Rahman, 2018: 32), ovvero provengono direttamente dalla volontà divina di cui lui è stato reso tramite.

La sua missione lo porta a scrivere una lettera ad Ahmad Shāh Abdālī, anche detto Durrānī, il fondatore del moderno Afghanistan che, al tempo, era il sovrano della più importante dinastia musulmana del continente (Metcalf, 1982: 35).

Per la necessita di tener fede alla sua missione comunicatagli direttamente da Dio tramite il Profeta, egli invita il sovrano musulmano ad intervenire in India per far cadere il progressivo avanzamento delle forze Indù, fra tutte i Jat e i Maratha.

Tale azione darà il via alla battaglia di Panipat, che condusse alla sconfitta dei Maratha. Nonostante il potere musulmano era lungi dall'essere ristabilito nella regione, agli occhi della comunità musulmana oppressa, impoverita e ormai fortemente disunita al suo interno, Shāh Walīullah divenne un leader carismatico e capace di riportare cooperazione e dignità alla sua comunità, un eroe quasi leggendario per i musulmani del subcontinente (Rahman, 2018: 33-34).

1.2.3 Contro argomentazioni: lo Shāh Walī Allāh nella letteratura non musulmana

A tal proposito, si ritiene di fondamentale importanza per questa tesi presentare una contro argomentazione sul ruolo politico della figura dello Shāh Walī Allāh nelle dinamiche che hanno coinvolto il subcontinente nel XVIII secolo.

Mentre la maggior parte delle fonti - tra le quali quelle citate - parlano della figura in questione come di un vero e proprio leader politico che ha posto le basi per la fondazione dei successivi movimenti di rivolta e di indipendenza che hanno interessato la comunità musulmana in India, sottolineando con insistenza i suoi ideali di pace e ordine sociale, altre fonti dipingono lo stesso come una sorta di figura ingiustificatamente resa leggendaria dagli studi più moderni, ponendo enfasi sulla sua avversione nei confronti dei non-musulmani e, nello specifico, della comunità Indù.

Irfan Habib (1960), un eminente storico indiano, analizza la figura dello Shāh Walī Allāh definendola estremamente lontana dalle idee socialiste. Al contrario, servendosi però di ben pochi riferimenti diretti alle sue opere, sostiene che nella sua ideologia le masse assumevano un ruolo marginale e che queste fossero chiamate esclusivamente ad una pedissequa obbedienza alla *sharī'a* (Habib, 1960: 217).

Quello dello Shāh era, senza alcun dubbio, un lavoro politico e sociale rivolto in maniera preponderante all'élite politica e religiosa, soprattutto alla classe degli '*ulamā*'.

Tale strategia, però, come già ampiamente spiegato, giaceva un intento estremamente più universale: il suo scopo era, infatti, quello di mettere d'accordo tutti gli strati della popolazione, predicando valori di unione e fratellanza in una comunità musulmana fortemente frammentata. Egli individuava nell'applicazione dei precetti islamici e nel

ritorno dello studio delle fonti religiose l'unica via al raggiungimento di questa unione che avrebbe, in un momento successivo, creato un contesto ideale all'instaurazione di un nuovo stato islamico governato dalla *sharī'a*, in cui le élite a cui egli si rivolgeva avrebbero potuto implementare le sue riforme intellettuali e politiche.

Le masse, dunque, non ricoprivano un ruolo marginale nel movimento avviato dallo Shāh, bensì erano coloro dalle quali tutto ciò doveva avere inizio.

A supporto di tale argomentazione troviamo lo studio di Barbara Metcalf (1982: 38) in cui l'autrice sottolinea un punto estremamente importante. Ella attribuisce il mancato coinvolgimento delle masse da parte dello Shāh ad una necessità puramente intellettuale: queste ultime, infatti, non erano incluse nelle discussioni teologiche e giuridiche, in quanto l'interpretazione di queste ultime - come vedremo, l'*ijtihād* - poteva essere intrapresa soltanto da dotti religiosi esperti di scienze religiose e di diritto. Ad ogni modo, nonostante la mancata inclusione popolare, Metcalf (1982: 38) sostiene che lo sforzo interpretativo di tali fonti, una volta effettuato, sarebbe stato reso secondo il volere dello Shāh disponibile a tutta la classe popolare - educata, si intende - e non soltanto alle élite religiose o alla corte.

His acceptance of the division of society into the khass and 'amm, for example, was not considered conspiratorial or opportunist but wise and prudent. A man of understanding would speak to others in accordance with their capacity for understanding. This was intrinsic to the breadth religion ought to have (Metcalf, 1982: 42).

La visione dello Shāh Walī Allāh, come quella di numerosi teorici islamici contemporanei o ad esso successivi si basava sul ritorno ai precetti dell'Islām, come ad esempio l'obbedienza alla *sharī'a*, in quanto appunto l'allontanamento da essa era visto come causa della perdita dei valori negli uomini e, di conseguenza, come causa del decadimento della società, del declino del potere musulmano e dell'oppressione della comunità che stava avendo luogo nel periodo storico in questione.

Inoltre, con le generazioni successive a quella dello Shāh, il movimento da lui iniziato diverrà man mano più inclusivo: una volta compreso come far fronte alla mancanza di un forte stato centrale musulmano - come verrà ampiamente spiegato nei capitoli successivi

- le nuove generazioni attueranno un enorme sforzo per portare il testamento spirituale dello Shāh, con le nuove sfaccettature che si formeranno, agli strati sociali più bassi della popolazione, svincolandolo dal monopolio dell'élite (Moj, 2015: 36-37).

Dunque, come sostenuto da Habib (1960), Shāh Walī Allāh chiamava indubbiamente le masse al rispetto della Legge, ma non per un mancato interesse nella libertà di queste ultime, come potrebbe sembrare in un'ottica pretenziosamente universalistica, quanto più per la loro liberazione in ottica islamica, in linea con la dottrina e i valori religiosi.

Laddove lo studioso riconosce un'attenzione dello Shāh Walī Allāh nei confronti dell'oppressione subita dalla sua comunità, accusa lo stesso di essere «quite willing to inflict such oppression on non-Muslim» (Habib, 1960: 218). Tale affermazione risulta priva di argomentazioni di supporto, in quanto non esistono testimonianze di reali atti discriminatori o violenti nei confronti della comunità Indù che siano stati incoraggiati dagli insegnamenti dello Shāh Walī Allāh. Saranno soprattutto le generazioni successive del suo movimento, soprattutto con la nascita della *Darul Uloom* - come verrà analizzato nei prossimi paragrafi - a dare il via ad una sempre minore opposizione alla comunità Indù e alle loro pratiche, considerandole meno pericolose di quelle che si stavano sviluppando in seno all'Islām stesso, che sfocerà addirittura in una diretta collaborazione politica.

Riferendosi, inoltre, alla lettera inviata dallo Shāh Walī Allāh ad Aḥmad Shāh Abdālī, egli rifiuta di considerarlo un evento storicamente importante, definendolo «no longer in the realm of history, but of legend» (Habib, 1960: 219). Egli avanza il dubbio sulla effettiva veridicità della lettera e, dunque, sul ruolo dello Shāh Walī Allāh nell'intervento di Durrānī, nonostante le numerose fonti che hanno accertato tale avvenimento storico, tra cui i contributi di Metcalf (1982: 35), di Rahmani (2018: 33-34) e di Moj (2015: 33). Oltre a ciò, nonostante le testimonianze che a noi giungono grazie al contributo dello Shāh Walī Allāh, Habib (1960) lo accusa di non comprendere la situazione politica del tempo e definisce le sue riforme 'tradizionali' e 'non originali', rigettando l'idea che egli fosse una figura riformista nel mondo islamico (Habib, 1960: 2018). Egli termina il suo articolo affermando di non mettere in discussione il suo ruolo di leader spirituale e di guida religiosa, ma sostiene che siano stati gli studiosi del suo tempo a compiere l'ingiustificato sforzo di rendere Shāh Walī Allāh un leader politico: affermazione, quest'ultima, che come ampiamente visto negli studi utilizzati ai fini di questa trattazione,

è stata smentita. Per quanto - come già visto - la tradizione spirituale e le riforme sociali fossero la priorità del testamento dello Shāh, rispetto alla tradizione pratica e alle riforme politiche, egli si batté ampiamente, come sottolinea Moj (2015: 32) per assicurare un «far more activist role for the ulama».

Citando, ancora una volta, Moj (2015: 32):

Waliullah on the other hand was very concerned with the political developments of the time and therefore tried to influence the political elite through his movement [...] Waliullah was actually looking to form a strong central Muslim state where his ideas could be put into practice to uplift the Muslims of India in an era of disorder and decline.

1.3 I ‘Revivalist Movements’ nell’Islām: una risposta sociale al colonialismo britannico e al potere Indù nel subcontinente asiatico

Si è dunque delineato e compreso il contesto storico, politico e sociale che ha interessato il subcontinente sino al XVIII secolo. Inoltre, si sono indagati nel precedente paragrafo i motivi che hanno portato al declino dell’Impero Mughal e, dunque, al declino della centralità della comunità musulmana nella regione.

Per comprendere la nascita della *Darul Uloom* di Deoband e il suo ruolo e sviluppo in quanto istituzione educativa e movimento politico islamico nell’India pre-spartizione è servito, dunque, partire dalla comprensione delle dinamiche di sopravvivenza e di declino dell’Islām in tali territori.

La premessa fondamentale della sua fondazione è la seguente: tale istituzione nasce in seno ad un’opposizione dell’Islām a due nemici principali, la comunità religiosa Indù e la sempre più violenta occupazione britannica dei territori indiani.

The Dar al-Ulum of Deoband Madrasa developed as a response to both British colonization and the decline of the Islamic community in India (Mughini, 2019: 93).

La componente musulmana, inoltre, da sempre in minoranza sia numerica che religiosa, si trovava ora ad assumere un ruolo marginale anche nel tessuto sociale e a livello governativo e istituzionale, ambiti dove, sino ad allora, aveva assunto un ruolo centrale. La consapevolezza dell'imminente declino dell'Islām nel subcontinente indiano diveniva sempre più presente. Fu proprio in questo clima di incertezza e depressione che uno spirito revivalista iniziò ad emergere da un nuovo fronte, nuovamente islamico.

In un brillante articolo di Jamal Malik (2003), l'autore sembra insistere sull'importanza del periodo storico in questione. Egli si distanzia dagli studi occidentali che vogliono rappresentare il XVIII secolo come un momento di mera debolezza e stagnazione intellettuale o di declino e disfacimento sociale e politico del mondo musulmano, per porre la sua enfasi sui moti di rivoluzione e di riforma che occupavano l'ambiente sociale e politico del Sud Asia del tempo. È grazie a questo articolo che ora è possibile spiegare in quale senso il XVIII secolo vedeva la nascita di quei movimenti riformisti che posero le basi per la fondazione della *Darul Uloom*. Movimenti riformisti al cui centro vi era la figura dello Shāh Walī Allāh.

Come già visto nel punto di vista di Rahmani (2018), secondo lo Shāh Walī Allāh la soluzione per riportare vigore e dignità alla comunità musulmana ormai eccessivamente debole era la riapertura della porta dell'*ijtihād*, l'interpretazione delle fonti religiose, dichiarata nella sua opera *Hujat Allāh al Bāligha* (Rahmani, 2003: 21).

He argued that the "door to *ijtihād*," in the classical phrase, was not closed, and that those skilled in the traditional sciences had the right and indeed the responsibility to consult original sources. He did not deny the high worth of the writings of the imams of the law schools, but rather believed they should be used in the light of *hadis* (Metcalf, 1982: 37).

La riforma doveva partire dall'*ijtihād*, che si contrapponeva al *taqlīd*, l'imitazione pedissequa e l'adesione passiva al *madhhab* di una delle quattro scuole giuridiche islamiche o, come la definisce Malik (2003: 231), «a logic of the administration [...] the logic of the state».

Contrario - come già accennato - ad ogni tipo di divisione sociale, Shāh Walī Allāh utilizzò il concetto di *Taṭbīq* anche nell'opposizione al *taqlīd* e nella riapertura dell'*ijtihād*. Egli, infatti, assegnò la pratica di quest'ultimo alla classe sociale dei *khāṣṣ*, ovvero una ristretta cerchia di 'ulamā' che seguiva il movimento dello Shāh ma, allo stesso tempo, per non entrare in evidente e pubblico contrasto con la tradizione e, dunque, con la pratica del *taqlīd*, egli prescrisse la continuazione di quest'ultima all'altra classe sociale del suo tempo: quella degli 'ām, ovvero il resto degli Ulema al di fuori di quella cerchia elitista appena citata e la gente comune (Moj, 2015: 31-32).

Ad ogni modo, nell'ottica progressista e revivalista del tempo, l'idea stessa di *ijtihād* celava un'intrinseca contrapposizione al passato e, appunto, il rifiuto di adeguarsi a dei canoni già precedentemente stabiliti. Di per sé, dunque, il concetto è già portatore di una sfumatura semantica che giace nel campo della riforma, della novità, del cambiamento, di rinnovamento e - se si utilizza il termine in senso depoliticizzato e non-universalistico - di progresso.

Il XVIII secolo nel subcontinente indiano fu, inoltre, un vero e proprio spartiacque, un periodo storico dove il dibattito teologico in seno all'Islām incontrava le necessità politiche e sociali che invadevano il panorama del tempo. Delle nuove correnti di pensiero e delle nuove forme sociali stavano emergendo in contrapposizione a quelle già sedimentate - soprattutto a fronte dell'importazione da parte dei britannici del sistema educativo di stampo occidentale - basate sull'uso delle scienze razionali o *ma'qūlāt*, dunque sulle scienze prodotte dalla conoscenza umana come il diritto, la logica e la filosofia, i cui rappresentanti per eccellenza erano i dotti islamici e le cosiddette élite.

I nuovi movimenti di riforma, al contrario, stavano prendendo piede a partire dal basso, da una nuova generazione di personalità religiose che conoscevano i paradigmi delle scienze razionali ma, al contrario delle tendenze appena citate, se ne distanziavano per appassionarsi nuovamente allo studio delle scienze tradizionali o *manqūlāt*.

Queste ultime - legate alla tradizione e, dunque, inevitabilmente ad un passato sedimentato - divenivano, in un apparentemente inspiegabile paradosso, il veicolo riformista che potesse portare ad un rinnovamento sociale e religioso (Malik, 2003: 230-231).

Un continuo binomio in movimento fra il nuovo, inteso come rinnovamento, e il vecchio, inteso come la tradizione: come in ogni movimento riformista del mondo arabo - fra tutti,

basti pensare all'esempio della *Nahḍa* che parallelamente, nello stesso secolo, iniziava a prendere piede in Egitto e che avrebbe più avanti coinvolto le zone adiacenti in quello che viene definito il "Rinascimento Arabo" - il progresso e l'avanzamento si basavano, prima di tutto, sul recupero del passato, soprattutto islamico, e del ritorno all'esempio per eccellenza: quello del Profeta e della prima comunità islamica di Medina.

Ciò, infatti, era evidente nella centralità dello studio degli *aḥādīth*. Fu proprio con la figura dello Shāh Walī Allāh che lo studio degli *aḥādīth*, dopo un periodo di marginalizzazione, ritornò al centro delle scienze religiose: ciò gli valse il titolo di *muhaddīth* o di *scholar of aḥādīth* (Metcalf, 1982: 37). Era proprio nella ripresa degli *aḥādīth* - i quali, come fa curiosamente notare Malik (2003: 231), portano intrinsecamente il significato di "nuovo" nella radice del termine arabo - che stava l'idea di questo *new world-order*. La ripresa del passato e dell'esempio del Profeta come l'uomo perfetto, si basava però su una rivendicazione di autonomia culturale: lo studio della Tradizione doveva svincolarsi dalla rigidità dei dogmi, rappresentati dal *taqlīd* per lasciare spazio al ragionamento indipendente, individuato nella riapertura dell'*ijtihād*.

One part of the new culture of this period stood for *manqulat* but not simply as a blind following of Muhammadan tradition. In the first place, *manqulat*, and in particular *hadith*, had a clear opening, emancipatory and rational-critical character that was also reflected societally, linguistically and institutionally in an esoteric reform (Malik, 2003: 243).

Il XVIII secolo era «a time of *hadith* meetings with a social agenda» (Malik, 2003: 231). Lo studio degli *aḥādīth* veniva svincolato dal monopolio dell'élite e le scienze religiose non erano più accessibili esclusivamente tramite i dotti religiosi, che venivano criticati per non lasciare spazio al ragionamento indipendente nello studio della Tradizione, ma divenivano patrimonio comune accessibile indipendentemente da ogni individuo, come lo erano ai tempi della prima comunità islamica. (Malik, 2003: 231). In questo giaceva il fulcro della riforma nel mondo islamico e, nello specifico, del subcontinente.

Ecco, dunque, che appare chiaro il ricorso di figure come quella di Shāh Walī Allāh all'*ijtihād* come metodo di rinnovamento e riforma. Tale presupposto, infatti, diveniva il mezzo necessario a instaurare un collegamento tra le scienze razionali, limitate dalla loro

natura temporale, e le scienze tradizionali, ovvero quelle trasmesse - fra tutte, la *sharī'a* - e dunque, più complete, più esatte, in quanto ispirate direttamente da Dio.

Inutile a dirsi, nell'ideologia di Shāh Walī Allāh e dei riformatori musulmani del XVIII secolo, le prime erano una forma di conoscenza preliminare che trovava completezza e affidabilità solo nell'autenticità e l'inimitabilità delle seconde. Solo tramite l'armonia della ragione e la rivelazione, la fede poteva essere rafforzata e l'Islām poteva ridivenire il fulcro dell'egemonia sociale e politica nel continente (Malik, 2003: 232). Ancor meglio:

By not placing rational sciences directly into the service of profane authorities, but apparently using them as an auxiliary device for the sacred, he was able to legitimise his social critique islamically, and to consider himself a reformer (mujaddid) in a new era (Malik, 2003: 232)

L'emancipazione dell'individuo e la liberazione dai canoni dell'élite e della corte erano i motivi principali che portarono ai movimenti di riforma del XVIII secolo.

In fact, with this metamorphosis of identity it became possible to extricate oneself (takhallasa min) from feudal structures, and hence from taqlid, and to establish a kind of anti- or alternative culture to the court [...]

The personal value of the individual begin to emerge in contrast to the value of status (Malik, 2003: 241-242)

Si stavano sviluppando una coscienza e una visione del mondo antropocentrica, in cui le rivendicazioni sociali e la liberazione popolare non erano più prerogativa dello stato, non venivano più concessi dall'alto, ma venivano pretesi e raggiunti dalle rivendicazioni dal basso: l'uomo, in maniera svincolata e indipendente, era il centro del dibattito dell'epoca, il centro dell'azione, della creazione e della rivisitazione, forte di una nuova coscienza dell'uguaglianza tra gli uomini.

Tali necessità si riflettevano non solo nell'ambito della riforma teologica e religiosa, ma nell'ambito del misticismo: parallelamente al rinnovato interesse per lo studio della Tradizione, la figura del Profeta assumeva un ruolo fondamentale nel percorso ascetico e, più in generale, quotidiano di ogni individuo. L'uomo era chiamato a seguire l'esempio

perfetto, quello del profeta, emulando il suo stile di vita narrato da egli stesso nei suoi *ahādīth* nella quotidianità: una “Sunnatisation of life” (Malik, 2003: 233).

O, ancora, nell’ambito letterario, tramite la sostituzione della lingua Farsi come mezzo di trasmissione letteraria per eccellenza con la lingua Urdu. L’abbandono del persiano rappresentava metaforicamente l’allontanamento dalla cultura elitaria della corte che lasciava spazio ad una nuova rivendicazione culturale che rigettava i canoni tradizionali e pre-impostati (Malik; 2003: 236).

Tali argomentazioni avvalorano la tesi da subito presentata dall’autore, secondo la quale il XVIII secolo, nonostante la situazione politica tumultuosa e incerta, fu un grande periodo di rinascita intellettuale e sociale.

1.3.1 Gli ‘ulamā’: nuovi ruoli e gerarchie sociali

Ancora più importante a tal riguardo, era lo sfondo sociale che sottintendeva tali ‘*revivalist movements*’. Come già ampiamente discusso, la componente musulmana del tessuto sociale indiano si trovava in un momento di estrema marginalizzazione dopo la perdita di quella centralità che le era stata sino ad allora garantita dal potere Mughal.

Nel disintegrarsi di queste certezze, anche la questione identitaria diveniva focale: alla comunità musulmana serviva individuare un nuovo senso di appartenenza, sempre più minacciato dai dissidi interni ad essa e dalle forze esterne che miravano ad indebolirla.

L’evoluzione della percezione comunitaria della popolazione musulmana trovava concretezza nella definizione del rapporto tra il sé e il nuovo panorama etnico e religioso indiano, dovendo costruire una nuova identità comune e condivisa nel presente, influenzata dai paradigmi di quest’ultimo, ma ritrovata nelle forme più identitarie del passato.

Con il declino dell’Impero Mughal, la figura del sovrano non poteva più rappresentare le aspirazioni del mondo musulmano e, tantomeno, poteva rappresentare l’incarnazione della comunità. Serviva una nuova figura sociale a cui appellarsi, nella quale poter rispecchiare le ambizioni di una popolazione già di per sé minoritaria.

Come già accennato nei paragrafi precedenti, l’imperatore Aurangzīb aveva incrementato l’importanza della figura degli ‘ulamā’ negli ambienti istituzionali. Inoltre, come già visto, questi ultimi avevano assunto un’importanza centrale nei movimenti di rivendicazione dell’Islām. Fra tutti, nello stesso movimento riformista al quale aveva dato

vita lo Shāh Walī Allāh la classe sociale degli *'ulamā'* rivestiva un ruolo fondamentale, sia sul piano intellettuale in quanto figure che avevano il compito di insegnare le scienze religiose e, con esse, il *Corano* e gli *ahādīth* (Moj, 2015: 30), ma anche sul piano prettamente politico - area nella quale tale classe stava assumendo un ruolo sempre più centrale - in quanto venivano incaricate di collaborare direttamente con i leader politici come veri e propri consiglieri di corte (Moj, 2015: 32).

Gli *'ulamā'*, esperti per eccellenza della tradizione religiosa e della Legge Islamica, erano figure abituate al coinvolgimento sociale all'interno della corte già dal XVI secolo. Nel periodo in cui l'Impero Mughal rappresentava ancora uno stato musulmano centralizzato nel subcontinente, rappresentavano le figure specializzate nello studio delle scienze razionali (Metcalf, 1982: 19). Nonostante ciò, le brame di occupare un ruolo sempre più vicino al potere erano da sempre parte delle aspirazioni degli *'ulamā'*, che intendevano influenzare la vita politica per implementare le loro idee e interpretazioni religiose (Metcalf, 1982: 21-22). Il declino della centralità islamica e del potere Mughal nel continente rappresentavano l'occasione perfetta a tale scopo.

Già con lo Shāh Walīullah aveva preso piede la teoria del califfato esteriore, detto anche *zāhirī khilāfa* e del califfato interiore, o *bāṭinī khilāfa*, derivante da un'antica tradizione iranica, che trovava un'accezione contemporanea nel pensiero politico di Ibn Taymiyya e del cosiddetto 'modello islamico di legittimità del potere'. Ancora una volta, nella visione dello Shāh Walīullah gli *'ulamā'* giocavano un ruolo politico fondamentale, fungendo da intermediari tra i sovrani che dovevano garantire il rispetto delle leggi islamiche e la volontà divina. Dunque, il sovrano diveniva rappresentante e incarnazione del *zāhirī khilāfa*, chiamato ad assicurare l'ordine e la stabilità sociale, mentre gli *'ulamā'* divenivano l'incarnazione del *bāṭinī khilāfa*, con il compito di guidare il sovrano stesso e istruire la comunità musulmana nel suo insieme (Moj, 2015: 32).

A fundamental orientation of his [Shah Waliullah's] work, however, had been the hope that Muslim political leadership would be restored, with the 'ulama carrying on their collaborative role of teaching and advising the ruler of the state (Metcalf, 1982: 43).

Ecco che, dunque, tali figure diverranno da tale momento in poi i principali attori che dal XVIII secolo si inseriranno nella scena sociale del mondo musulmano nel subcontinente asiatico, assumendo un ruolo politico e di guida della comunità.

Since the „Ulama“ symbolized the aspirations of the nation; they could alone renew the faith of the followers of Islam and revive the spirit and moral discipline of Muslims with dedication to Islam. (Samiullah, Mushtaq, 2021: 44)

Dunque, tali figure divenivano i veri capi della comunità, pronti a guidarla sia sulla via spirituale che, se necessario, sulla via politica e militare. Uno dei loro obiettivi principali era, appunto, quello di invitare la comunità musulmana e non solo, per unirsi alla lotta - se necessario anche militare - contro l'occupante britannico (Samiullah, Mushtaq, 2021: 44). Questo periodo, dunque, con la caduta dell'impero Mughal e la perdita del potere musulmano del subcontinente, fu un periodo caratterizzato da grandi spinte riformiste - comunemente definite *'resurgment movement'* e *'revivalist movements'* - probabilmente per la necessità di preservare le tradizioni islamiche in un periodo di forte instabilità politica e, altrettanto probabilmente, perché ciò serviva per costruire un collante comunitario ed evitare che l'instabilità politica si riflettesse sul tessuto sociale e sulla sopravvivenza dell'Islām, dei suoi valori e del suo patrimonio intellettuale.

The 'ulama—and other thinkers as well—judged moral and religious failure to be the cause of the evident political and social failure of the times [...] the 'ulama wanted to fulfill their responsibility of guarding the intellectual heritage of the faith, even without the court as protector (Metcalf, 1982: 29).

Nel loro rinnovato ruolo di guide spirituali e sociali della comunità musulmana nell'India del XIX secolo, gli *'ulamā'* svilupparono un'agenda fondamentale per riportare in auge l'Islām e per costituire un punto fermo per il ristabilirsi di una forza comunitaria.

Tale agenda doveva divenire il punto di partenza per una ripresa dell'Islām non solo a livello sociale ma, soprattutto, in ottica di ripresa a livello istituzionale e governativo.

Tutta la comunità musulmana era chiamata ad ottemperare a tali dettami.

Questi ultimi includevano: il ritorno alla forma primitiva delle pratiche islamiche, che si conformassero a quelle della prima comunità medinese guidata dal Profeta; una riforma del sufismo, così che potesse adeguarsi agli insegnamenti del profeta Mohammad, alla sua Sunna e «get rid of shrine-based theology, nihilistic, pantheistic, Shar'ia-free Sufism and deification of saints» (Samiullah, Mushtaq, 2021: 44), date le minacce che arrivavano dalle contaminazioni delle pratiche indu all'interno dei dogmi dell'Islām; e la riapertura della porta dell'*ijtihād*, su esempio dello Shāh Walī Allāh.

Ad ogni modo, soprattutto da ciò che si evince nel prezioso studio di Metcalf (1982), che analizza nello specifico le figure degli '*ulamā*' nei contesti storico-sociali che hanno caratterizzato il subcontinente, il ruolo di questi ultimi subì delle profonde modifiche tra il XVIII e il XIX secolo. Ciò fu la conseguenza, come sottolineato dall'autrice, dello spartiacque che il passaggio tra questi due secoli ha rappresentato, soprattutto con la caduta dell'Impero Mughal.

Essa sottolinea, infatti, come il XVIII secolo abbia indubbiamente rappresentato un momento cruciale per comprendere la resilienza e l'adattabilità degli '*ulamā*', grazie anche al loro ruolo - come precedentemente delucidato - nel preservare la tradizione islamica in un'epoca di profondo cambiamento sociale, anticipando alcune delle dinamiche che - come verrà ampiamente trattato nei paragrafi successivi - avrebbero caratterizzato i movimenti di riforma islamica nel XIX secolo. Quest'ultimo, infatti, caratterizzò un periodo di transizione cruciale per gli '*ulamā*', in cui affronteranno il compito di adattarsi a un ordine mondiale in evoluzione, dimostrando ancora una volta la loro capacità di conservare e trasmettere la tradizione islamica attraverso nuovi strumenti e approcci, nonostante la perdita del supporto statale.

1.4 L'eredità dello Shāh Walī Allāh

Lo Shāh Walī Allāh morì nel 1762, lasciando ai suoi quattro figli l'eredità spirituale del suo movimento: i due punti principali di quest'ultima - serve ricordare - erano il desiderio di unità e fratellanza fra tutti i musulmani del subcontinente e - funzionale al punto appena citato - lo studio degli *aḥādīth*, della *sharī'a* e delle sue fonti principali. Con i suoi successori rimaneva il dubbio su come portare avanti non solo il testamento spirituale, ma con esso anche il testamento politico lasciato dal padre.

Nello specifico, ci si interrogava su come sarebbe stato possibile, in un momento storico in cui l'imperialismo britannico diveniva sempre più influente e pressante nella regione, mantenere l'ideale politico di ricreare una forma di potere islamico nella regione.

In the absence of a central Muslim state, successors of Waliullah could not find an outer caliph or a ruler whom they could guide by choosing for themselves the role of inner caliphs (Moj, 2015: 33).

Tale affermazione evidenzia un fatto molto importante che sancirà il definitivo cambio di rotta del movimento iniziato dallo Shāh: la classe degli '*ulamā*', incaricati di incarnare il *bāṭinī khilāfa*, si trovavano senza un effettivo stato musulmano in cui poter praticare le loro funzioni politiche, nello specifico quella di guida del regnante. Senza un proprio *zāhirī khilāfa*, o quantomeno senza un forte impero arabo centralizzato, diventava impensabile la continuazione delle idee politiche dello Shāh e, con ciò, gli '*ulamā*' vedevano una progressiva diminuzione della loro influenza sulla comunità musulmana indiana, che fino ad allora era stata resa possibile grazie alla mediazione della corte e del loro ruolo fondamentale all'interno di essa (Moj, 2015: 33).

The presence of powerful rulers [i Britannici] who were more alien in culture than had been even the Marathas or the Afghans was in itself disruptive (Metcalf, 1982: 48).

In risposta a ciò, gli '*ulamā*' della generazione successiva a quella dello Shāh decisero di assumere temporaneamente anche il ruolo di *zāhirī khilāfa*, ovvero di assumere un ruolo temporale, che potesse permettere loro di elevarsi a guida politica e sociale - oltre che spirituale - di una comunità che, senza dubbio alcuno, necessitava di quella forma di collante identitario che potesse evitarne la frammentazione. Per fare ciò, si servirono dell'istituzione della *fatwā*, emanando editti che servivano a guidare la comunità (Moj, 2015: 34).

Come fa notare Metcalf (1982: 49-50), l'amministrazione della legge da parte del governo coloniale disturbava i dotti islamici dell'epoca. Per far fronte all'ingerenza britannica,

dunque, l'emanazione delle *fatāwā* divenne il metodo principale di coinvolgimento all'interno della scena politica del subcontinente.

Questi editti divenivano vere e proprie «form of guidance in the changed circumstances» e il mezzo tramite il quale i musulmani avrebbero cercato di «preserve an authentic expression of their religion under alien rule» (Metcalf, 1982: 50).

In assenza di uno stato musulmano centralizzato che potesse applicare la *sharī'a* per la comunità musulmana, e con il potere coloniale che amministrava per loro la legge, si era creato un vuoto legale che venne repentinamente colmato dall'intervento degli '*ulamā*', che ora divenivano guide legali della comunità, indicando la retta via su questioni che riguardavano prevalentemente il diritto di famiglia e le questioni prettamente religiose (Metcalf, 1982: 51).

Inoltre, tra coloro che saranno i rappresentanti delle nuove generazioni che porteranno avanti il testamento dello Shāh, che avevano studiato sotto la sua egida e che credevano fermamente nella sua visione politica e sociale, vi era un'altra questione fondamentale e, come vedremo, divisiva: l'approccio all'occupante occidentale e al trattamento da riservare all'imperialismo britannico.

A capo degli '*ulamā*' della nuova generazione, vi era lo Shāh 'Abd al 'Azīz, il più grande dei figli dello Shāh Walī Allāh.

Egli era un fermo sostenitore delle riforme intellettuali e della '*scholarly guidance*' come soluzione ai problemi della società musulmana in India (Metcalf, 1982: 52). A tal proposito, egli era anche il fulcro di un importante «circle of reformist teaching in Delhi» (Metcalf, 1982: 47) e un famoso e rispettato insegnante di scienze religiose e, nello specifico - come il padre - un fervente studioso degli *aḥādīth* del Profeta.

Come sottolinea Moj (2015: 34), il nuovo ruolo degli '*ulamā*' all'interno delle dinamiche del subcontinente assunse un'importanza fondamentale nel sancire una sempre più graduale emancipazione del movimento dalle ristrette gerarchie dell'élite cortigiana. Con lo Shāh 'Abd al 'Azīz, innanzitutto, il lavoro delle nuove generazioni non era più strettamente rivolto alla classe della *khāṣṣ* - come era successo sino ad allora per i motivi già precedentemente citati - ma si interessava della quotidianità politica e sociale dell'intera comunità musulmana in India.

He was in fact trying to do through the bigger Muslim community what his father had tried through the Muslim political elite (Moj, 2015: 34).

Questo era evidente anche sul piano prettamente intellettuale. Come già accennato, ‘Abd al ‘Azīz si impegnò duramente per portare avanti il testamento lasciato dal padre, adottando un’ottica più comunitaria e meno elitista: virò verso una semplificazione del linguaggio, così che le idee del padre potessero essere accessibili ad un’ampia fetta di popolazione e che, dunque, riuscissero a spingersi al di là delle mura cortigiane (Moj, 2015: 34).

Un’ultima declinazione di questa sua apertura verso le fasce più basse della popolazione, questa volta, però, in contrapposizione a quella che sino ad allora era stata la via privilegiata dal padre, fu il progressivo abbandono dell’*ijtihād* in favore della ripresa del *taqlīd*, nello specifico della scuola hanafita. Tale elemento può essere, secondo gli studiosi, ricondotto ad una necessità di trovare un compromesso tra le classi sociali della *khāṣṣ* e della ‘*ām*, virando più per la controparte popolana: d’altra parte, poteva indicare una necessità, dato il periodo storico in questione, di far fede al mantenimento della *sharī‘a*, soprattutto a fronte delle ingerenze occidentali importate dal colonialismo britannico, lasciando da parte gli sforzi interpretativi nei confronti di quest’ultima (Moj, 2015: 35).

Dal punto di vista dell’approccio nei confronti dei britannici, le idee dello Shāh ‘Abd al ‘Azīz si basavano sulla convinzione che l’occupazione dovesse essere sconfitta senza ricorrere all’uso delle armi, optando per una resistenza prettamente culturale. Egli sosteneva l’importanza fondamentale di studiare e conoscere le forme e le metodologie del progresso degli invasori occidentali, a partire dalla conoscenza dell’elemento linguistico. Diede inizio, dunque, ad una campagna di sensibilizzazione mirata a convincere i musulmani indiani a studiare e ad imparare l’inglese per poter comprendere le strategie che avevano portato gli occidentali all’avanzamento culturale e militare (Mughini, 2019: 90). Una strategia, dunque, che ricorda quella attuata dall’eminente studioso palestinese Edward Sa‘īd, il quale sosteneva l’importanza di contrastare l’oppressore attraverso la conoscenza minuziosa di quest’ultimo, combattendolo con i suoi stessi mezzi di espressione.

Dunque, il nuovo ruolo degli *'ulamā* che, date le necessità dettate dall'incerto panorama politico della regione, avevano preso sotto la loro egida anche il *zāhirī khilāfa*, implicava inevitabilmente il fatto che la loro valenza non fosse più confinata esclusivamente all'ambito intellettuale e spirituale - che continuava comunque ad essere portato avanti con totale dedizione tramite lo studio e l'insegnamento degli *aḥādīth*, del Corano e della Legge Islamica - bensì fece sì che essi iniziassero ad assumere un ruolo attivo, temporale e un approccio politico al contesto che li circondava.

This combination of intellectual and practical tradition was the most vital factor which was to define the future direction of this movement (Moj, 2015: 34).

1.4.1 La 'practical tradition': Jihād e riforma dei costumi, declinazioni politiche nel testamento dello Shāh Walī Allāh

Con la generazione successiva a 'Abd al 'Azīz si assiste ad un vero e proprio slittamento verso un approccio ancora più politico e impegnato di quello delle generazioni precedenti. Come accenna Moj (2015: 35):

While the earlier generation under Abdul Aziz had interpreted the revival of Islam mostly at the intellectual level, this new generation emphasized revitalization of Islam in practical form.

Questa nuova interpretazione del movimento dello Shāh fu rappresentata dalle figure di due principali esponenti di questa generazione: Muḥammad 'Ishāq e Sayyid Aḥmad. Come sottolinea anche Metcalf (1982: 46-47) il movimento iniziato con lo Shāh Walī Allāh avrebbe assunto due direzioni ben distinte, rappresentate da queste due figure che andranno a rappresentare nel prossimo futuro le due correnti del movimento: la prima, quella intellettuale, reiterata sin dagli albori e focalizzata sullo studio delle *manqūlāt* e delle *ma'qūlāt*, la seconda, più politica, che sempre più stava prendendo piede nel XIX secolo e che si focalizzava sulla creazione di un nuovo ordine islamico nel subcontinente attraverso un approccio militare, il *jihād*.

Muḥammad 'Ishāq, infatti, nipote di 'Abd al 'Azīz, fu nominato direttamente da quest'ultimo come suo successore «to carry forward the intellectual tradition of the

movement» e, dunque come capo della *madrassa* di famiglia, la *Madrassa Rahīmiyya*, a Delhi (Moj, 2015: 36). Il secondo, invece, Sayyid Aḥmad, fu la figura che di lì a poco avrebbe influenzato maggiormente il movimento dello Shāh nel XIX secolo.

Il suo intento era chiaro: serviva allontanarsi dall'approccio fino ad allora adottato dal figlio dello Shāh Walī Allāh che, come il padre prima di lui, aveva riposto nel risveglio intellettuale dell'Islām la cura ai 'mali' della società musulmana in India, per prediligere una via politica alle riforme che avrebbero migliorato le condizioni di vita e il tessuto sociale (Moj, 2015: 35).

Le nuove generazioni della famiglia dello Shāh, tra cui Muḥammad Ismā'īl, presero *bay'a* (giuramento di fedeltà), giurando fedeltà alla sua figura (Metcalf, 1982: 54). Con tale gesto, egli divenne legittimamente il nuovo leader del *bāṭinī khilāfa*, sempre rappresentato dal corpo degli '*ulamā*', ma allo stesso tempo del *ẓāhirī khilāfa*.

Sotto la sua guida, venne ulteriormente ampliato lo sforzo di emancipazione del movimento dai ristretti circoli elitisti della corte, iniziato da 'Abd al 'Azīz dopo la morte dello Shāh Walī Allāh, ampliandolo fino a giungere gli strati socio-economici più bassi della popolazione indiana (Moj, 2015: 36).

Nonostante gli inevitabili scontri ideologici tra le vecchie e le nuove generazioni del movimento, soprattutto sul piano del *Taṭbīq* e sull'incognita che le nuove riforme e l'ampliamento del movimento alla fruizione di esso da parte del '*ām* avrebbero potuto portare, l'intento della nuova generazione guidata dal Sayyidi rimaneva quello di ricreare uno stato islamico in cui poter implementare e radicare il testamento spirituale dello Shāh Walī Allāh.

A fianco a ciò, però, il principale obiettivo di Sayyid Aḥmad era quello di operare una riforma dei costumi e delle pratiche adottate dalla popolazione musulmana dell'India (Metcalf, 1982: 55), considerate contrarie ai principi dell'Islām e del *Tawhīd* divino (Metcalf, 1982: 59) come, ad esempio - come verrà ampiamente trattato più avanti in questa tesi - il sufismo. Questo tipo di riforme caratterizzerà il panorama politico dell'intero secolo. Egli, infatti, considerava gli stessi musulmani la causa principale della loro stessa disfatta (Metcalf, 1982: 59) in un panorama politico - come già ricordato - ampiamente frammentato e, per tale ragione, serviva tornare ad una ripresa delle pratiche originali della fede, quelle adottate dal Profeta e dai suoi compagni (Metcalf, 1982: 56). Tali pratiche, però, non venivano - nell'ideologia politica del Sayyid - arginate tramite un

approccio intellettuale, bensì tramite uno sforzo pratico (Metcalf, 1982: 59). Per compiere ciò, serviva prima ottenere uno stato musulmano in cui poter implementare gli insegnamenti dello Shāh e, allo stesso tempo, in cui Sayyid Aḥmad potesse governare, dato il suo ruolo di *ẓāhirī khilāfa*. A fronte di ciò, serviva necessariamente spodestare l'entità che ora, più di qualunque altra, minacciava il raggiungimento di tale scopo: l'imperialismo britannico. Ciò poteva avvenire solo tramite la chiamata al *Jihād* contro quello che era considerato l'invasore straniero nella *Dār al Islām* (Moj, 2015: 37).

A tal proposito, è utile alla trattazione citare un avvenimento avuto luogo qualche decennio prima, all'epoca di 'Abd al 'Azīz. Nel 1803, in quel vuoto di potere che spinse gli 'ulamā' ad assumere per la prima volta il ruolo di *ẓāhirī khilāfa* e, dunque, di guide politiche della società islamica tramite l'emanazione - come già visto - di numerose *fatāwā*, in una di queste ultime il figlio dello Shāh dichiarò l'India *Dār al Ḥarb*, in quanto l'impero islamico che sino a quel momento aveva governato quei territori era definitivamente caduto (Moj, 2015: 34).

Le nuove generazioni, dunque, videro tale sentenza come una legittimazione del *Jihād* islamico contro gli inglesi anche se, come riportato da Metcalf (1982: 51):

'Abdul-'Aziz thus appears to have wanted Muslims to behave politically as if the situation were daru'l-islam, for he gave no call to military action, yet he wanted them to recognize that the organization of the state was no longer in Muslim hands.

I seguaci del Sayyid decisero, ad ogni modo, di lanciare il *Jihād* contro gli inglesi nel 1824 e di farlo dall'unica regione indiana che era ancora sotto la guida di un'entità musulmana, nello specifico, le frontiere del Nord Ovest dell'India dominate dalle tribù afgane (Moj, 2015: 37).

Come è ormai chiaro, dunque, a differenza di 'Abd al 'Azīz, aperto alle influenze culturali e ideologiche dell'occidente, Sayyid Aḥmad mostrò sin da subito una reticenza e un'opposizione alla cooperazione con la Gran Bretagna: il suo obiettivo era quello di 'making jihad a way of renewal' (Mughini, 2019: 90).

Una figura che si poneva in linea con quel pensiero che, come abbiamo visto, vedeva la guerra santa di difesa contro l'occupante come il metodo più efficace per giungere ad un risveglio e ad una ripresa dell'Islām e dei suoi valori.

Quello che fecero le nuove generazioni, fu implementare una strategia di liberazione dei musulmani in India, e dell'Islām stesso, tramite un risveglio non più intellettuale, ma politico attraverso la pratica del *Jihād*.

Sayyid Aḥmad viene, ancora oggi, spesso ricordato con l'epiteto di *mujaddid*, ovvero rinnovatore della fede (Metcalf, 1982: 60).

The followers of this movement [...] felt themselves part of a special community with access to the true teaching of the faith. This sense of being special, of exclusiveness, gave meaning to people whose lives seemed subject to forces beyond their control (Metcalf, 1982: 61).

La guerra santa portò, nel 1830 alla fondazione di un governo islamico provvisorio a Peshawar governato di Sayyid Aḥmad, il nuovo califfo esteriore, sotto la guida di 'Abd al Ḥa'ī e Muḥammad Ismā'īl che assumevano il ruolo di califfi interiori (Metcalf, 1982: 62). Le mire espansionistiche eccessivamente ambiziose del Sayyid si guadagnarono le inimicizie non solo dei Sikh, ma anche del governo centrale di Delhi e delle tribù afgane delle province del nord ovest.

Nonostante l'intento di questa generazione fu da sempre concentrato nel risolvere - tramite il *Taṭbīq* - i dissidi interni alla comunità ma anche i dissidi extra-comunitari con la popolazione Indù e Sikh (Moj, 2015: 40), questo errore strategico - probabilmente dettato da un'eccessiva brama politica e dell'incapacità di valutare bene le implicazioni dell'assunzione del *ẓāhirī khilāfa* - portò al graduale indebolimento di questo movimento di resistenza politico-militare.

Sayyid Aḥmad morì nel 1831, sancendo il fallimento e la caduta della 'practical tradition' del movimento dello Shāh Walī Allāh (Moj, 2015: 42)

I suoi meriti e le motivazioni della sua fama vengono sintetizzati da Metcalf (1982: 62):

The jihad had been an expression of post-Mughal state-building, in this case given meaning by the rich Islamic tradition of warrior-saints and the Mahdi. Sayyid Ahmad, a man of remarkable personal qualities, deeply religious, and personally affected by the social dislocations of the time, was well suited to leadership of such a revivalist movement.

Conseguentemente alla morte di Sayyid Aḥmad una piccola parte dei suoi seguaci continuò a predicare una *Jihād* propriamente militare, un'altra, invece, sotto la guida di Muḥammad Qāsim, Muḥammad Iqbāl e Muḥammad 'Ishāq sviluppo un'attitudine differente, che voleva esplorare un tipo di *Jihād* più interiore e spirituale (Mughini, 2019: 90-91).

La 'intellectual tradition' che continuava a fiorire all'interno della *Madrasa Rahīmiyya* di Delhi, continuerà ad esistere anche dopo il fallimento della 'practical tradition', nella sua dimensione spirituale e educativa.

1.4.2 La 'intellectual tradition': le madāris, la continuazione del testamento spirituale dello Shāh Walī Allāh

Senza dubbio alcuno, anche la 'intellectual tradition' stava subendo un progressivo allontanamento da quello che era il testamento originale dello Shāh Walī Allāh.

Ora, con la sempre maggiore ingerenza britannica e a monte degli avvenimenti appena trattati, l'opera di *Taṭbīq* diveniva sempre più complessa da attuare.

Parallelamente ad essa, veniva meno uno dei capisaldi della tradizione intellettuale dello Shāh, quello dell'*ijtihād*, che veniva definitivamente abbandonato per l'introduzione del *taqlīd* della *madhhab* Hanafita (Moj, 2015: 43).

Alla comunità musulmana in India, fortemente indebolita e, soprattutto, agli '*ulamā*' che stavano assumendo un ruolo sempre maggiore nelle dinamiche di gestione e guida della società serviva individuare una soluzione alla vulnerabilità della popolazione musulmana. Quest'ultima fu rintracciata in un risveglio religioso di stampo non più politico, ma intellettuale, che da lì in poi inizierà a divenire la miccia e il collante principale delle rivendicazioni della comunità musulmana. Il *Jihād* militare veniva abbandonato per lasciare il posto ad un movimento riformista di stampo pacifico, culturale, intellettuale e religioso (Metcalf, 1982: 71).

Le moschee divennero il fulcro del mantenimento e della diffusione di tali idee: in esse gli studenti venivano invitati alla lotta ideologica e intellettuale contro il colonialismo britannico (Mughini, 2019: 93). Lo stesso ruolo, di lì a poco, verrà assunto dalle *madāris*. Nel 1842, dopo il fallimento delle nuove generazioni, Muḥammad 'Ishāq, ultimo rappresentante della *Madrasa Rahīmiyya* all'interno della discendenza dello Shāh Walī

Allāh, lasciò l'India per recarsi nell'Ḥijāz. Dietro di sé, però, lasciò un gruppo di 'ulamā' e studiosi delle scienze religiose, incaricandoli di portare avanti il testamento dello Shāh. Tra essi vi era la figura di 'Abd al Ghanī che, negli anni successivi venne nominato nuovo capo della *Madrassa Rahīmiyya*. Per la prima volta quest'ultima, in un evento storicamente fondamentale, veniva gestita da una figura estranea alla discendenza sanguigna dello Shāh Walī Allāh (Moj, 2015: 43).

Questi tumulti porteranno da qui a poco alla nascita e all'insurrezione di un movimento che chiedeva l'indipendenza dalla morsa britannica. Nel 1875, infatti, nei territori in questione scoppiò una violenta rivolta che includeva sia la popolazione musulmana che quella Indù, ora uniti contro l'occupazione e il colonialismo britannico. Tale avvenimento, passò alla storia come la 'War of Freedom' (Sargana, 2015: 39) o 'the Mutiny' (Moj, 2015: 6). Al tempo, il controllo dell'India era passato dalla Compagnia delle Indie Orientali alla corona britannica (Moj, 2015: 46).

Nelle fonti islamiche che, come abbiamo già visto, tendono a focalizzarsi maggiormente sugli aspetti morali e religiosi piuttosto che sui disagi politici o strutturali, la causa scatenante di tale insurrezione viene attribuita al malcontento della popolazione musulmana, ma anche di quella Indù, nei confronti delle numerose interferenze britanniche all'interno delle pratiche religiose e tradizionali di entrambe le fedi.

I britannici, infatti, stavano importando nel subcontinente il sistema educativo occidentale, attraverso la fondazione di scuole missionarie cristiane: tale fenomeno, oltre ad essere visto come un attacco alle tradizioni locali, stava nel concreto causando un sempre maggiore danno agli istituti religiosi musulmani, le *madāris*, e Indù (Moj, 2015: 45).

Some rebels clearly did identify themselves primarily as Hindu or Muslim. However, they united in the common belief described by Fazl-i Haqq in his memoirs, written in exile in the Andamans: the English were planning to destroy the culture and civilization of India and so reduce all classes and communities to the same level (Metcalf, 1982: 84).

Ancora una volta, ad organizzare un tentativo di far fronte a tali attacchi alla comunità islamica, organizzando e incoraggiando la continuazione della resistenza, furono le figure

degli *'ulamā'*. Questi ultimi divennero i punti di riferimento anche per gli avvenimenti sociali che riguardano la comunità musulmana da lì ai secoli successivi.

L'Islām, infatti, attraversava un periodo di profondo decadimento: dopo la pesante sconfitta contro i britannici nel 1875, la comunità musulmana iniziò ad essere presa di mira da un'ondata d'odio da parte del regime britannico, che stava contribuendo alla costruzione di un ambiente sempre più ostile per la società musulmana. Infatti, nonostante la lotta di indipendenza fu intrapresa da entrambe le fazioni religiose che abitavano l'India, la controparte musulmana fu quella maggiormente colpita dalla campagna d'odio e repressione con cui l'impero britannico decise di rispondere.

L'Islām era sotto attacco, preso di mira dalla potenza occupante: il risultato fu presto quello di prendere di mira gli istituti religiosi, soprattutto le *madāris* che erano divenute il fulcro dell'identità musulmana in India, che venivano chiusi o addirittura distrutti (Sargana, 2015: 40). Nel 1857 la *Madrassa Rahīmiyya*, storica istituzione culturale nel panorama islamico indiano, fu tra quegli istituti che vennero distrutti dai britannici (Moj, 2015: 43). Metcalf (1982: 85) tenta di spiegare tale presa di posizione nei confronti della comunità musulmana attribuendola alla credenza condivisa che le rivendicazioni di quest'ultima fossero politiche e, dunque, da considerarsi più allarmanti rispetto alle motivazioni Indù che, al contrario, sarebbero state di natura economica.

In questo contesto di debolezza e odio, le figure degli *'ulamā'* iniziarono ad assumere la leadership all'interno della comunità islamica, con lo scopo di liberarla dalla morsa coloniale e operare un risveglio dell'Islām che partisse dall'educazione e dalla pratica comunitaria. Tale risveglio riprendeva le sfumature assunte nel XIX secolo: la comunità musulmana, guidata dagli *'ulamā'*, doveva ripartire dall'educazione.

They turned their attention to the establishment of educational institutions and the training of men to teach and guide Muslims of all backgrounds and classes of society (Metcalf, 1982: 85-86).

In tale contesto, dunque, gli istituti educativi di stampo religioso, ovvero le *madāris*, divenivano il fulcro fondamentale di ogni movimento di riforma o di rivoluzione.

A tal proposito, Barbara Metcalf (Metcalf, 1982: 112), inoltre, sottolinea un fattore spesso omesso nella letteratura sul tema, ovvero l'importanza culturale e identitaria di tali istituzioni, le quali si svilupperanno sempre maggiormente nella regione.

Nel XIX secolo, infatti, tali strutture iniziarono ad essere ospitate in edifici separati rispetto alle tradizionali moschee e tale tratto rappresentava un'evoluzione senza precedenti per il sistema educativo islamico. La studiosa fa notare l'importanza che tali edifici hanno assunto successivamente alla caduta dell'Impero Mughal e, dunque, di un governo islamico centralizzato. A seguito di tali avvenimenti, infatti, si erano interrotte le costruzioni di quegli edifici e monumenti celebrativi dei sovrani dell'Impero che andavano a costituire il patrimonio culturale e artistico del subcontinente. In tale contesto, dunque, erano proprio le *madāris*, tra le quali quella che verrà fondata a Deoband, a divenire i nuovi simboli del patrimonio culturale islamico e le nuove testimoni della presenza musulmana nel territorio. Un vero e proprio veicolo dell'identità islamica.

1.5 La madrasa Darul Uloom a Deoband, India

La nascita della *Darul Uloom*, come si è dunque tentato di spiegare nei paragrafi precedenti a questo, si inseriva in un momento di realizzazione collettiva dell'imminente declino dell'Islām nel subcontinente indiano, stretto in una morsa tra la pressione del colonialismo britannico e del conflitto tra musulmani e Indù.

Le sofferenze causate alla comunità musulmana dopo sconfitta nella rivolta del 1857 e a seguito del trattamento inferto ad essa dai britannici nei momenti successivi, contribuirono a creare quello che Moj (2015: 46) definisce un '*defeatist mindset*', ovvero un sentimento di sconfitta e di inferiorità che, accompagnato dalla consapevolezza della marginalizzazione a cui la comunità musulmana era stata sottoposta, sarebbero di lì a poco sfociati in una nuova pagina del 'revivalism' nell'Islām.

Ma non solo, come abbiamo visto e come fortemente sostenuto da Moj (2015: 48), le figure che maggiormente influenzeranno i fondatori della *Darul Uloom* a Deoband non individuavano le principali minacce in coloro che erano visti come i nemici esterni all'Islām, bensì consideravano estremamente più pericolose - e, dunque, non-islamiche - quelle pratiche del cosiddetto *folk Islām* che si erano venute a creare all'interno della comunità e che venivano considerate contrarie all'ortodossia.

Although the DMM leaders were against the religions of Hindus and the colonial rulers, they felt that the biggest threat to ‘true’ Islam did not come from non-Muslims but from the sociocultural and spiritual practices of the folk Islam followed by mainstream Muslim society in India. In fact, the DMM showed far less opposition towards Hindus and the British compared to the religious or political groups of Muslims in India (Moj, 2015: 55).

1.5.1 Fondazione e collegamenti con il movimento dello Shāh Walī Allāh

Quel gruppo di ‘*ulamā*’ precedentemente citato, incaricato da Muḥammad ‘Ishāq dopo la sua partenza verso l’Hijāz, si adoperò a portare avanti l’opera dello Shāh tramite l’insegnamento delle scienze religiose che era andato perduto nella ‘practical tradition’. ‘Abd al Ghanī e un’altra figura fortemente devota alla diffusione del pensiero dello Shāh, Mamlūk ‘Alī, organizzarono un numeroso gruppo di seguaci a cui insegnarono le fondamenta del movimento. Tra essi vi erano le figure di Rashīd Aḥmad e Muḥammad Qāsim. Entrambi avevano avuto una formazione religiosa, influenzata dalla vicinanza alla famiglia dello Shāh Walī Allāh e dalle pratiche dei maestri sufi.

Come riporta Metcalf (1982: 77):

Qasim was a profound mystic, engaging in Sufi disciplines for six or seven hours at a time [...] He [Rashid Ahmad] rapidly acquired substantial influence because of his exemplary life, his training as an ‘alim, his Sufi piety, and his impressive skills as a doctor.

Dalla volontà di questi ultimi, nel 1866 a Deoband, una città da sempre centrale per la cultura e la religione musulmana, che aveva ospitato personalità importanti che avevano aderito ai movimenti riformisti di Sayyid Aḥmad (Metcalf, 1982: 91) venne fondata una nuova *madrassa*, la *Darul Uloom*, o casa delle scienze, allo scopo di rappresentare gli interessi degli indiani musulmani, che da lì a poco diverrà una delle più importanti istituzioni culturali di tutta la *Dār al Islām* (Moj, 2015: 43).

Le fondamenta della *Darul Uloom*, dunque, giacevano in coloro che avevano studiato sotto l’egida dello Shāh Walī Allāh e dei suoi seguaci, credendo fermamente nei suoi

insegnamenti e portando avanti sino alla fine del XIX secolo il suo testamento politico e spirituale. Nello specifico, però, come tiene a sottolineare Moj (2015: 44), le idee che influenzarono i fondatori della *Darul Uloom* furono quelle partorite in seno alle generazioni successive allo Shāh, guidate da Sayyid Aḥmad e Muḥammad Ismā'īl, che avevano, dunque, già radicalmente mutato il nucleo originario del suo movimento.

Gli avvenimenti del 1875 influenzarono senza dubbio la fondazione della *Darul Uloom*. Il mondo musulmano era profondamente scosso, gli attacchi contro il cuore di quest'ultimo provenivano ora da numerosi fronti: da una parte, preso di mira dal regime repressivo attuato nei confronti della comunità musulmana in India dall'apparato coloniale britannico, che impediva ai seguaci del movimento di Sayyid e Ismā'īl di propagandare le loro idee in quanto considerate 'filo-wahhabite' e, inoltre, minacciato direttamente dal suo interno.

Come già accennato, infatti, le minacce individuate dai futuri fondatori del movimento giacevano anche - e soprattutto - all'interno della stessa comunità islamica, che rifiutava di riconoscere le tendenze del *folk Islām* come contrarie all'ortodossia (Moj, 2015: 50)

A tal proposito, la *Darul Uloom* nasceva soprattutto per contrastare l'emergere delle minacce all'interno della cosiddetta *mainstream society* (Moj, 2015: 51), ovvero quella fetta di comunità che aveva dato luogo al fiorire delle pratiche sociali e religiose contrarie all'ortodossia, quelle del *folk Islām*, considerato una vera e propria minaccia al mantenimento della loro «purified version of Islām» (Moj, 2015: 51). Tra queste, alcune delle pratiche che maggiormente iniziarono ad essere prese di mira dai fondatori della *Madrasa* di Deoband furono quelle dell'Islām sciita e il sufismo.

I fondatori della *Madrasa* di Deoband dichiararono da subito ogni pratica popolare contraria alla tradizione di Sayyid Aḥmad e Muḥammad Ismā'īl come *shirk* o *bid'a* (Moj, 2015: 55)

Their primary goal after the events of 1857 was to protect and preserve the Islamic value system they had inherited from Syed Ahmed's Movement (Moj, 2015: 51)

Quest'affermazione sintetizza il fulcro, l'essenza del testamento della *Darul Uloom* di Deoband, attorno alla quale sarebbero state costruite tutte le sue fondamenta spirituali, politiche e strutturali. L'obiettivo principale che doveva essere portato avanti era quello

di ritornare ai valori islamici più puri, che - come già ampiamente visto e come ampiamente dibattuto in molte fonti che si sono utilizzate per tale trattazione - erano andati perduti tra i musulmani del subcontinente. Dunque, solo tramite il ‘revival’ dell’Islām e dei suoi valori era possibile una rinascita culturale, politica e sociale della comunità musulmana. Il sistema di valori al quale fare riferimento era, appunto, quello costruito e portato avanti dalle nuove generazioni del movimento dello Shāh Walī Allāh, ovvero quello ereditato da Sayyid Aḥmad (Moj, 2015: 51).

Come sintetizza alla perfezione Moj (2015: 54), lo scopo principale della *Madrassa* a Deoband - quantomeno nel periodo fondativo - era l’attuazione e la messa in pratica di «popular reform of custom».

1.5.2 Proteggere e preservare i valori islamici: ‘countercultural tendencies’ della madrasa deobandi

L’istituzione della *Darul Uloom* nasceva allo scopo di portare avanti gli insegnamenti sugli studi religiosi, istruendo la comunità musulmana sul Corano, sul suo *Tafsīr* e sugli *Aḥādīth* del Profeta, ma allo stesso tempo - proprio come succedeva nel movimento delle seconde generazioni - voleva erigersi a punto di riferimento della società musulmana contro l’ingerenza del colonialismo britannico. Una guida, dunque, spirituale e religiosa, che più avanti, come vedremo, assumerà tratti politici, temporali e sociali.

L’educazione, dunque, intesa come il mezzo tramite il quale poter preservare i valori del *true Islām* - contro quelle che si erano sviluppate tra la popolazione e che abbiamo definito come *folk Islām* - e insegnare questi ultimi alla popolazione, era l’elemento centrale di quella che Moj (2015: 51) definisce la ‘fase ascetica’ della *Darul Uloom*. In tale definizione, egli intende includere il periodo primitivo della *Darul Uloom*, quello prossimo alla fondazione della *Madrassa* principale a Deoband, considerato il più educativo e prettamente intellettuale, nel quale l’insegnamento delle scienze religiose e, dunque, l’educazione della comunità musulmana agli autentici e incontaminati valori del vero Islām, divenivano i capisaldi della salvezza morale e sociale della comunità indiana. Il carattere fondamentale e costitutivo di tale fase era l’impegno degli ‘*ulamā*’ e della comunità, che pian piano si raccoglieva attorno alla *madrasa* di Deoband, di costruire nel territorio indiano una serie capillare di *madāris* in cui poter elargire tali insegnamenti (Moj, 2015: 52).

The 'ulama of Deoband early tried to establish a system of branch schools [...] following the pattern of British universities [...] with the common goal of the propagation of reformed religious knowledge and the training of young men for professional religious careers (Metcalf, 1982: 125).

Ad aiutare la crescita e la diffusione di queste *madāris* fu il grande impegno degli studenti della *Madrassa* che, una volta laureati, andavano a servire come staff o personalità fondatrici delle altre scuole.

Questa diffusione di scuole al di fuori della *madrassa* madre a Deoband assunse un ruolo fondamentale anche sul piano identitario. Nel tempo, la *madrassa* e i suoi 'ulamā' iniziarono ad essere definiti 'Deobandi'. Si era, dunque, assistito ad una vera e propria cristallizzazione identitaria di questo concetto, che ora rappresentava «a distinct style, a maslak, of Indian Islam» (Metcalf, 1982: 136).

Tornando alla 'fase ascetica', dunque, è chiaro come l'atteggiamento adottato contro tutte quelle pratiche del 'folk Islām' additate come *shirk* o *bid'a*, fu di tipo relativamente pacifico: la principale metodologia di attacco e contrasto era l'emanazione di *fatāwā*, elemento che ancora una volta collegava la *Madrassa* di Deoband all'eredità di Sayyid e Ismā'īl (Moj, 2015: 55).

Era la fase più spirituale e meno pratica di quello che poi - come vedremo nei paragrafi successivi - diverrà un movimento pratico e politico a tutti gli effetti.

Inoltre, ciò che caratterizzava la *Madrassa* di Deoband rispetto al resto degli istituti religiosi dell'India era quello che Moj (2015: 53) definisce il suo *countercultural character*. Come già accennato più volte, il testamento a cui i fondatori della *Darul Uloom* facevano riferimento era quello sviluppato dalle generazioni successive allo Shāh Walī Allāh sotto la guida di Sayyid Aḥmad e Muḥammad Ismā'īl, i quali avevano già operato profondi cambiamenti al movimento nella sua fattura iniziale: il *taqlīd* del *madhhab* della scuola giuridica Hanafita era stato reintrodotta e preferito all'*ijtihād* e l'idea di *Taṭbīq* era stata subordinata ad un attacco a ciò che, come già accennato, veniva considerato contrario al vero Islām.

Da tali elementi si sviluppò la tendenza, all'interno degli ambienti della *Madrassa* di Deoband, a discostarsi dalla maggior parte della società islamica considerata la

mainstream society (Moj,2015: 51) nella quale prevaleva il *folk Islām* e che, dunque, doveva essere combattuta e dalla quale la *Darul Uloom* doveva isolarsi.

Gli atteggiamenti che gli studiosi individuano, a proposito delle tendenze sviluppate all'interno della *Madrasa* in relazione al contesto in cui esse iniziarono a proliferare, sono quelle di un forte atteggiamento controcorrente e di inversione culturale.

Come riporta Moj (2015: 51):

Countercultural beliefs lead to their adherents cutting themselves off from mainstream society and severing the ties that bind them to the dominant order.

Inoltre, negli anni successivi alla costituzione della *Madrasa* di Deoband, altre *madāris* più piccole furono erette sotto l'egida dell'istituzione a Deoband. Tutte, però, furono fondate in piccoli centri urbani di provincia, al di fuori delle città principali e più estese dell'India, come Delhi, Calcutta ecc. (Moj 2015: 51).

Questi elementi denotano uno dei caratteri principali individuati dalla letteratura e da numerose fonti sul tema: l'appena citato *countercultural character* della *Darul Uloom*.

In questa strategia di isolamento e nella caparbità con cui gli '*ulamā*' deobandi elargivano i propri insegnamenti e si promulgavano per l'esportazione della propria idea del 'true Islām', molte delle loro *fatāwā* venivano considerate dalla maggioranza della popolazione musulmana come «disrespectful to the Prophet Muhammad (PBUH) and even to Good» (Moj, 2015: 54).

L'atteggiamento controcorrente della *Madrasa*, impegnata nel proteggere e preservare quello che consideravano i *true Islām* contro le innovazioni e i costumi popolari del *folk Islām*, fu quello che prevalse per i primi 40 anni dalla sua fondazione.

In tale fase la *Darul Uloom* assunse un approccio di quasi totale disinteressamento rispetto alle questioni politiche che coinvolgevano i musulmani del subcontinente (Moj, 2015: 58), per concentrarsi - come visto - sulle questioni più morali e dottrinali e, d'altra parte, per tenere fede a quella strategia di isolamento dalla *mainstream society* e, quindi, da qualsiasi questione, anche politica, che la riguardasse.

Non solo, per tutto questo periodo la *Darul Uloom* rifiutò qualsiasi adesione ad una serie di movimenti e associazioni che andavano via via sviluppandosi in India e che raggruppavano vari rappresentanti della comunità musulmana per salvaguardare gli

interessi di quest'ultima e dell'Islām in generale: la *Madrasa* deobandi, con i suoi 'ulamā', decise di evitare ogni forma di collaborazione con queste in quanto vi aderivano scuole di pensiero contrarie all'Islām deobandi (Moj, 2015: 69).

1.6 La madrasa Darul Uloom diventa movimento politico: il Deobandismo

La fase ascetica termina nel 1905, con la morte di Rashīd Aḥmad, l'ultimo dei padri fondatori della *Darul Uloom* (Moj, 2015: 59).

Con l'aprirsi del XX secolo, però, e con l'arrivo delle nuove generazioni di 'ulamā' all'interno del movimento, la situazione subì un repentino cambio di direzione.

La perdita dei valori a cui la società musulmana stava assistendo e il forte adoperamento per il mantenimento di questi ultimi non erano più il punto fondante dell'agenda del movimento.

The next generation of the DMM felt less insecure about their value system. They decided to gradually open the movement to the outside world in terms of condemning the sociocultural practices of Indian Muslims as well as participating in the mainstream political activism to oppose the colonial rulers (Moj, 2015: 59).

Quella che Moj (2015: 67) definisce la fase attivista, 'activist phase', riprendeva quello che era lo scopo principale annunciato sin dal principio dal precursore ideologico del movimento nato a Deoband, ovvero lo Shāh Walī Allāh: «to revive the old dream of its predecessors to set up an Islamic state» (Moj, 2015: 61).

Il XX secolo si aprì indubbiamente con un panorama di violenze e oppressione per l'intero mondo musulmano. All'alba del primo conflitto mondiale, le potenze occidentali stavano avanzando la loro influenza nei territori del Nord Africa e i britannici puntavano a rafforzare la loro presa nel Subcontinente asiatico. I musulmani di tutto il mondo e, con essi, quelli in India, sentivano una sempre maggiore perdita della loro identità, minacciata dalle potenze occidentali e dalle loro mire contro la *Dār al Islām*. Ciò diede inizio ad un moto sempre maggiore di reazioni anticoloniali e di sentimenti pan-islamici nell'intero mondo musulmano ai quali inizialmente - come già accennato - la *Darul Uloom* continuava a rimanere indifferente durante la sua fase ascetica.

Fu, però, solo alla fine del primo decennio del nuovo secolo che i suoi *'ulamā'* decisero di prendere definitivamente parte alla vita politica del mondo musulmano, in un'epoca ormai in cui i sentimenti anticoloniali dominavano la scena politica e sociale del sud Asia. Fino a quel momento, le vicissitudini politico-sociali che si erano avvicinate avevano segnato profondamente l'assetto della *Madrasa* di Deoband. La morsa del colonialismo britannico diveniva sempre più debilitante, non solo per i musulmani, ma per l'intera popolazione indiana.

1.6.1 1905-1920: affiliazioni alla corona britannica

Come sottolineato da Moj (2015: 70) e come verrà analizzato in questo paragrafo, la prima parte della cosiddetta 'fase attivista', si caratterizza per l'enfasi ideologica sull'indipendenza religiosa, non politica. La salvaguardia e il mantenimento dell'Islām erano anteposti alla lotta di liberazione nazionale che, più avanti, diverrà invece - come vedremo - uno degli aspetti fondamentali del Deobandismo.

La rappresentanza politica della *Madrasa* di Deobandi era, infatti, inesistente nella prima parte della sua 'fase attivista'. La subordinazione dell'interesse per una liberazione politica a quello per una liberazione religiosa era, inoltre, dimostrato dal continuo rifiuto della *Madrasa* di unirsi a qualsiasi gruppo, partito o fazione politica (Moj, 2015: 70). Il più lampante, fu il rifiuto di unirsi alla All Indian Muslims League, fondata nel 1906 con l'interesse di proteggere gli interessi di tutti i musulmani dell'India (Moj, 2015: 62). Proprio quest'ultimo tratto, secondo gli *'ulamā'* deobandi, diveniva sinonimo di appoggio del 'folk Islām' di tutta la società musulmana, come abbiamo visto considerata la 'mainstream society' e, consecutivamente, un'ottima ragione per distanziarsene (Moj 2015: 70).

Una prima svolta nell'approccio e nella strategia della *Darul Uloom* avvenne con la figura di Maḥmūd Ḥassan, ma fu, purtroppo, costretta a terminare per l'avversione del colonialismo britannico che ne ordinò l'arresto pochi anni prima dell'inizio del conflitto mondiale (Moj, 2015: 69). Maḥmūd Ḥassan fu il primo studente della *Madrasa* deobandi, sotto l'egida di Muḥammad Qāsim, uno dei padri fondatori dell'istituzione. Nel 1890 fu nominato preside di quest'ultima e dichiarato ufficialmente il successore spirituale dei fondatori della *Darul Uloom* (Moj, 2015: 63). Egli adottò da subito un approccio rivoluzionario, che seguiva la tradizione pratica portata avanti da Sayyid Aḥmad e

Muḥammad Ismā'īl. Egli non considerava la *Madrassa* deobandi come un centro in cui impartire un'educazione sulle scienze religiose e sui valori morali dell'Islām - come era avvenuto sino ad allora nella cosiddetta fase ascetica - bensì, doveva incarnare il luogo ideale dal quale far partire una risposta concreta alla perdita del potere musulmano nel subcontinente e, parallelamente, al colonialismo (Moj, 2015: 63). Il focus della *Darul Uloom*, dunque, doveva essere il *Jihād* (Moj, 2015: 65).

Nel 1909 fondò la Jamā'at al Anṣār, un'associazione che gli sarebbe servita per mettere assieme gli '*ulamā*' deobandi nelle NWFP e in Afghanistan (Moj, 2015: 64).

Un approccio, dunque, impegnato e attivista, che ora puntava ad abbracciare le sfide politiche e sociali che stavano affliggendo la comunità musulmana dell'India e che si sostituiva all'approccio educativo e politicamente disinteressato che aveva caratterizzato la fase ascetica. I due scopi principali del movimento iniziato da Maḥmūd Ḥassan possono essere riassunti nelle seguenti affermazioni:

He was ready to adopt an activist approach and explore the possibilities of an Islamic state where Deobandi Islam would prevail (Moj, 2015: 64).

E ancora:

[...] Finding an 'outer caliph' and establishing an Islamic state where they could freely propagate and implement Deobandi Islam and their ulama could play the role of 'inner caliphs' (Moj, 2015: 65).

Le sue intenzioni, dunque, seguivano quelle dei suoi predecessori ideologici: il suo scopo ultimo era quello di ristabilire uno stato Islamico nella regione in cui implementare l'Islām deobandi, in concomitanza con gli ideali della 'practical tradition' dello Shāh Walī Allāh. Questo suo movimento doveva partire da quelle province nel nord dell'India in cui uno stato islamico indipendente era già stato fondato, le regioni dello Yaghistan, ovvero le NWFP (Moj, 2015: 68).

Molti musulmani in India iniziarono ad appoggiare l'approccio attivista di Ḥassan, in quanto rappresentava gli interessi sociali dei musulmani indiani. Inoltre, riuscì ad ottenere

l'appoggio dell'Impero Ottomano, in un momento in cui il pan-islamismo stava fallendo in Turchia dopo la rivoluzione dei Giovani Turchi (Moj, 2015: 68).

All'interno della *Madrassa* deobandi, però, vi era un'altra ala, quella ancora legata alla fase ascetica, che si opponeva fortemente alle azioni di Maḥmūd Ḥassan in quanto estremamente cauti nell'affrontare la Gran Bretagna (Moj, 2015: 69). Tale ala era rappresentata da Muḥammad Aḥmad, *muhtamim* della *Darul Uloom* e figlio di Muḥammad Qāsim, il quale adottava un approccio più vicino alla 'spiritual tradition', fondato quindi sull'educazione religiosa e l'insegnamento dei valori dell'Islām deobandi (Moj, 2015: 63).

Nel 1913 i dissidi tra le due componenti della *Madrassa* deobandi causarono una frazione e una spartizione delle due fazioni, le quali seguivano con Maḥmūd Ḥassan la fase attivista e con Muḥammad Aḥmad continuavano la fase ascetica (Moj, 2015: 65). La Gran Bretagna, come previsto, dichiarò leali all'Impero i secondi e, al contrario, si oppose pubblicamente al mantenimento del movimento di Ḥassan (Moj, 2015: 66).

Ḥassan venne, dunque, arrestato dopo essere fuggito nell'Ḥijāz.

Al suo arresto l'amministrazione della *Darul Uloom*, probabilmente per timore che i britannici continuassero con la loro linea di distruzione delle strutture educative islamiche colpendo la *Madrassa* deobandi, tornarono a preferire un approccio ascetico distanziandosi nuovamente dalla scena politica e, anzi, facendo passare una risoluzione che dichiarava fedeltà alla Gran Bretagna allo scoppio della Prima Guerra Mondiale (Moj, 2015: 69).

La prima fase di quella che viene definita la 'fase attivista' fu, dunque, caratterizzata da una formale continuazione delle metodologie tipiche della 'fase ascetica', come ad esempio il mantenimento di quella *countercultural tendency* di isolamento da qualsiasi contatto con la 'mainstream society' e i rappresentanti sociali e politici del 'folk Islām'. Inoltre, in tale fase va segnalato l'appoggio della *Madrassa* deobandi, guidata da Muḥammad Aḥmad, alla corona britannica che, dunque, smentisce la tesi secondo la quale il movimento Deoband rappresento uno dei pionieri della lotta di liberazione dal colonialismo europeo in India.

1.6.2 1920: politica e nazionalismo

Il 1920 fu un anno di svolta per la posizione della *Darul Uloom* nei confronti della politica e delle vicissitudini sociali che colpivano i musulmani del subcontinente.

In quell'anno Maḥmūd Ḥassan terminò il suo esilio ordinato dai britannici dopo il suo arresto, e fece ritorno in India segnando «the beginning of the Deobandis' active participation in Indian politics» (Moj, 2015: 72).

Contro il volere dei britannici e contro le politiche attuate dalla *Madrassa* deobandi, egli si unì sin da subito al Movimento *Khilāfa*. Quest'ultimo venne fondato nel 1919 a Bombay da 'ulamā' appartenenti a varie scuole di pensiero.

La Prima guerra mondiale si era conclusa con la firma degli accordi di Sykes-Picot. I musulmani di tutto il mondo e, con essi, quelli in India, sentivano una sempre maggiore perdita della loro identità, minacciata dalle potenze occidentali e dalle loro mire contro la *Dār al Islām*. Il sentimento che iniziò a prendere piede nella comunità fu la necessità di istituire un'organizzazione musulmana - di stampo, dunque, religioso - che rappresentasse, però, anche gli interessi politici della società. Nel 1919 venne formato il primo comitato del Movimento *Khilāfa*: il primo movimento indiano in cui gli Indù e i musulmani partecipavano assieme alla lotta attiva contro il colonialismo britannico (Sargana, 2015: 42).

Il clima politico e sociale che caratterizzava l'India del tempo diventava sempre più tumultuoso e frammentato. Musulmani e Indù si erano, temporaneamente, uniti in una lotta comune contro ciò che entrambi avevano individuato come il nemico comune e principale: il Colonialismo britannico. In tale clima, in cui comunque la necessità dell'indipendenza dell'India dal regime britannico diventava sempre più impellente, il Viceroy inglese decise nel 1885 di imporre l'istituzione di un Congresso Nazionale Indiano (Sargana, 2015: 40). In quel momento storico, gli 'ulamā' della *Darul Uloom*, in opposizione a molte altre figure religiose pronte ad appoggiare il Congresso, in linea con la loro *countercultural politic* si allontanarono da quella lotta collettiva che aveva coinvolto le due comunità.

Con la totale avversione della *Madrassa* deobandi e dei suoi 'ulamā', invece, Maḥmūd Ḥassan emise una *fatwā*, con l'appoggio del *Khilāfa* e del Congresso, nella quale denunciava sanzioni religiose a qualsiasi movimento si fosse dichiarato contrario alle strategie di questi ultimi (Moj, 2015: 72).

L'idea iniziale portata avanti da Ḥassan prima del suo esilio, ovvero quella di individuare un nuovo *zāhirī khilāfa*' che potesse portare alla creazione di un nuovo stato islamico in India in cui gli '*ulamā*' deobandi avrebbero potuto fungere da *bāṭinī khilāfa*, lasciava ora spazio ad una nuova strategia, che Moj (2015: 74) ritiene fosse una sorta di periodo di pausa che, tenendo conto del contesto socio-politico del momento, avrebbe poi riaperto la possibilità - mai propriamente concretizzata - di creare un nuovo stato islamico.

Ad ogni modo, la sua nuova strategia rimodulava quasi drasticamente quello che era stato l'approccio deobandi nei primi due decenni del nuovo secolo. La cosiddetta 'mainstream society' diveniva ora uno degli alleati della *Darul Uloom*: l'Islām deobandi andava predicato anche al di fuori dei confini delle *madāris*, arrivando a raggiungere la società musulmana nella sua interezza.

He suggested a model for mainstream education based on the DMM, whereby educational institutions should be independent from the funds and influence of the government (Moj, 2015: 72)

Con Maḥmūd Ḥassan si assiste, dunque, alla fine della strategia di isolamento e di quel '*countercultural character*' che fino ad allora aveva caratterizzato la politica deobandi (Moj, 2015: 73). Inoltre, fondamentale per Ḥassan era la cooperazione con gli Indu, e dunque con il Congresso, per portare avanti assieme la lotta di liberazione nazionale dell'India contro il colonialismo britannico (Moj, 2015: 72-73).

La popolarità di Ḥassan era in sempre maggiore aumento tra gli '*ulamā*' e tra la società musulmana, a tal punto da convincere anche gli '*ulamā*' deobandi ad aggiungersi al suo movimento e ad accettarlo come leader. Per la prima volta egli riuscì a riunire i sostenitori dell'approccio ascetico a quelli dell'approccio attivista, fortificando la posizione nazionalista della *Darul Uloom*. Maḥmūd Ḥassan diveniva indiscutibilmente, al di là della sua identità deobandi, il nuovo leader nazionalista dei Musulmani in India (Moj, 2015: 72).

La *Madrassa* deobandi, dunque, si apre alla politica e al nazionalismo. Fondamentale in questo frangente fu l'organizzazione detta *Jamī'at 'Ulamā' al Hind*, conosciuta principalmente con l'acronimo JUH. Quest'ultima nacque in seno al precedentemente citato Movimento *Khilāfa*, anch'essa nel 1919 (Sargana, 2015: 42). Tale organizzazione

rappresentava la componente più politicizzata della *Darul Uloom*: era una vera e propria forma di militanza religiosa che si opponeva al colonialismo britannico passando, inevitabilmente, attraverso l'educazione e l'insegnamento dei precetti islamici nelle *Madrasa* e negli istituti religiosi.

The main purpose of Jamiat Ulema-e-Hind was to unite Scholars and experts with a duty to analyse political and international incidents in the light of Islam principles and to formulate guiding beacons for the Muslim of south Asia (Sargana, 2015: 42)

Dopo la sconfitta del 1857 contro i britannici, nella società indiana iniziò ad insinuarsi la necessità di allontanarsi dalla modalità violenta di resistenza al colonialismo, optando per una lotta di indipendenza non-violenta. La fondazione della JUH si inseriva in questo contesto: l'organizzazione doveva portare avanti una strategia non-violenta per la lotta di indipendenza dal regime britannico, in un'ottica di stretta cooperazione con tutti i componenti della società indiana (Mughini, 2019: 95-96).

Questa necessaria interconnessione tra religione e politica è brillantemente spiegata nello studio di Mughini (2019). Egli, infatti, sostiene che - basandosi sul punto di vista di molti studiosi - l'emergere di numerose *madāris* nei territori dell'India fosse un elemento fondamentale anche per la realizzazione politica del continente, chiaramente in ottica islamica.

Indian Muslims should be intellectually and morally enlightened, to have a progressive view since Islam provides them to carry out their obligations in all aspects of life, including the one for their beloved country (Mughini, 2019: 94)

La JUH ebbe, dunque, un ruolo fondamentale anche nello sviluppo di una nuova idea nazionalista, professata dal suo fondatore e presidente. Quella che Mughini (2019: 96) definisce '*composite nationalism*' era un'ideologia che poneva le sue radici degli insegnamenti dell'Islām sulla fratellanza e l'uguaglianza, che poneva dunque le basi teologiche per una filosofia nazionalista. I musulmani e i non-musulmani erano dunque parti equamente importanti, una volta ottenuta l'indipendenza dall'imperialismo britannico, nella strada verso la costruzione di un nuovo governo in India. Venivano

chiamati all'insurrezione contro il colonialismo, «saying that unity and cooperation among nations was justified on the basis of the Quran and the Sunnah» (Mughini, 2019: 96).

Questa si tramutava nella teoria del '*territorial nationalism*' (Mughini, 2019: 96-97), ovvero un nazionalismo di tipo territoriale che trascendeva le divisioni etniche, culturali e religiose. Una nazione, dunque, che non necessitava di un'omologazione linguistica religiosa e culturale per diventare paese sovrano.

He argued that faith was universal and could not be contained within national boundaries but that nationality was a matter of geography, and Muslims were obliged to be loyal to the nation of their birth along with their non-Muslim fellow citizens [...] He was of the view that in the present times, nations are formed on the basis of homeland and not on ethnicity and religion (Hashmi, 2014: 119).

Questa deriva nazionalista sarà, come vedremo nel paragrafo successivo, alla base dell'opposizione alla creazione di uno stato nazionale per i musulmani.

Tale piattaforma divenne, dunque, propedeutica per Ḥassan che, divenutone capo, la rese il principale mezzo tramite il quale avrebbe espanso l'Islām deobandi e la sua nuova strategia di impegno politico e cooperazione con la controparte Indù (Moj, 2015: 74). La presenza degli '*ulamā*' all'interno della scena politica aveva ora raggiunto il suo apice.

1.7 La Darul Uloom in Pakistan

Nel paragrafo precedente si è analizzato come la *Madrasa* deobandi, da un assetto prevalentemente educativo, abbia costruito un vero e proprio movimento politico, attivo nelle questioni che riguardavano i musulmani dell'India. Come si è, inoltre, sostenuto sin dall'inizio di questa trattazione, la cornice storica ha assunto un'importanza pivotale nella costruzione delle dinamiche strutturali che hanno coinvolto la *Darul Uloom*.

Come sottolineato da Moj (2015: 78), il cosiddetto '*countercultural character*' della *Madrasa*, costringeva quest'ultima a porre un interesse maggiore nei conflitti interni alla società musulmana, piuttosto che preoccuparsi dei dissidi esterni ad essa, con le altre comunità religiose del subcontinente, con le quali invece - come già ampiamente

accennato - si era aperta una forma di collaborazione politica in ottica di liberazione anticoloniale. Questo elemento fa emergere una contraddizione in seno al movimento deobandi così come era strutturato nel periodo della sua collaborazione con il JUH. Nel tentativo di cooperazione con la comunità Indù, forti della convinzione che entrambe le comunità dovessero unirsi nella comune lotta contro il nemico britannico per l'indipendenza dell'India, gli attuali leader del movimento, tra tutti Ḥussayn Madani - preside della *Darul Uloom* e uno dei maggiori esponenti del JUH - si erano definitivamente allontanati dal testamento di coloro che avevano posto le fondamenta per la fondazione della *Madrasa* deobandi.

Alcuni componenti della società islamica, nello specifico Muḥammad Iqbāl, con i quali i Deobandi continuavano ad avere dissidi nonostante l'apparente abbandono di quella strategia di isolamento attuata nei decenni precedenti, iniziavano ad avanzare l'idea di un nuovo stato per i musulmani, indipendente non solo dal colonialismo britannico, ma anche dalla comunità indù (Moj, 2015: 81).

L'idea di due nazioni per le due comunità religiose iniziava a prendere piede.

1.7.1 Stato Islamico: approccio del movimento deobandi tra tradizione e modernità

Se si facesse ritorno ai capitoli in cui si è parlato del testamento politico dello Shāh Walī Allāh, o delle idee portate avanti dalle seconde generazioni del suo movimento, con Sayyid Aḥmad, parrebbe inevitabile ipotizzare che i leader deobandi nel JUH avessero appoggiato tale idea, portando avanti il progetto iniziato dai predecessori della *Darul Uloom* subito dopo la caduta dell'Impero Mughal di tornare a uno stato musulmano in cui poter implementare l'idea di *bāṭinī khilāfa* e *zāhirī khilāfa*. Invece, contrariamente a quanto risulterebbe più semplice prevedere, i leader deobandi all'interno del JUH scelsero di anteporre quel 'countercultural character' che aveva caratterizzato il movimento negli anni precedenti agli insegnamenti e al testamento ideologico dei loro predecessori, i quali rappresenterebbero i precursori di quello che gli stessi 'ulamā' deobandi definiscono il vero Islām. L'opposizione alla *mainstream society* e, quindi, ad ogni idea da essa partorita, veniva prima della storia dell'Islām Deoband (Moj, 2015: 82).

Inoltre, laddove i leader Deoband continuavano ad individuare e a forzare differenze intrinseche alla comunità islamica, differenziandosi dalla maggior parte di essa, gli stessi leader cercavano ora come non mai di individuare similarità con le comunità esterne a

quella islamica: oltre al mantenimento della collaborazione con la comunità Indù nella lotta di liberazione coloniale, all'interno del JUH si era ora rafforzato l'appoggio del cosiddetto *composite nationalism* e, con esso, la necessità di opporsi ad uno stato esclusivamente per i musulmani (Moj, 2015: 81). La vicinanza alla comunità Indù era preferita alla vicinanza alle altre componenti interne alla società islamica.

L'unione di due comunità che, però, a partire dalla caduta dell'Impero Mughal erano state profondamente divise e, ancor meglio, erano entrambe decise a divenire la comunità principale che avrebbe poi preso il potere una volta sconfitti i britannici, era presto destinata a terminare. Già all'inizio degli anni 20, infatti, l'ambizione di un *composite nationalism* che unisse tutte le comunità dell'India, fortemente voluto dal JUH e dal Congresso, era già pronta a soccombere alle divisioni interne a queste ultime. Nel febbraio del 1922, infatti, il Mahatma Gandhi a capo del Congresso annunciò la fine del movimento di non cooperazione (Sargana, 2015: 43). Dopo un periodo di collaborazione, fortemente voluto dal JUH, le due comunità religiose abbandonavano definitivamente i loro progetti condivisi.

Una tesi molto comune nelle fonti musulmane è quella che il leader Indù avesse sin da subito utilizzato la comunità musulmana per il raggiungimento di obiettivi personali che riguardavano esclusivamente la liberazione della comunità Indù. Sargana (2015: 43-44) riporta le opinioni di alcuni dei più influenti *'ulamā'* del JUH a riguardo, sintetizzando così l'idea più diffusa al tempo:

All the suggestions made during Khilafat Movement were driven by Gandhi mindset and the Muslims followed these blindly. Gandhi planted a seed of turbulence in the whole country and the Muslim became prey to his malicious interests (Sargana, 2015: 43)

L'idea della creazione di uno stato indipendente per i musulmani fu accolta dalla maggioranza della popolazione e nelle elezioni del 1946, come previsto, il JUH perdeva l'appoggio della società musulmana (Moj, 2015: 89).

Nell'agosto del 1947 le aree a maggioranza musulmana del Punjab Occidentale, del Bengala Orientale, del Sindh, del Balochistan e delle NWFP vennero unite e separate dall'India: nacque lo stato del Pakistan. L'obiettivo del JUH di un'India unita era

nafragato, e così la collaborazione col Congresso che decise di approvare il piano di spartizione (Moj, 2015: 89).

I Deobandi dell'India si trovavano, ora, ad essere una minoranza religiosa in uno stato dichiaratamente Indù, avendo perduto la fedeltà di questi ultimi.

Da una parte, venivano minacciati dalle aggressive politiche degli Indù, decisi a far valere le proprie pratiche in India, dall'altra, avevano fomentato l'avversione reciproca con la stessa comunità musulmana, la 'mainstream society'.

Tale minaccia, sommata alle nuove consapevolezze riguardanti gli interessi della comunità Indu guidata da Gandhi, sancì un nuovo cambiamento nella strategia degli 'ulamā' deobandi: nel 1948 Ḥussayn Madani annunciò il ritorno a quella strategia che aveva da sempre assicurato il mantenimento della *Darul Uloom*, quella ascetica, lontana dai giochi politici. La *Darul Uloom* e il JUH tornarono, dunque, nelle *madāris* da cui erano partiti, alle radici del loro movimento: quelle culturali e dottrinali.

Il loro scopo doveva rimanere quello di proteggere ed espandere l'Islām deobandi, ovvero il true Islām (Moj, 2015: 90).

1.7.2 Evoluzione e nuove frontiere

Come si è appena concluso, quella della creazione di uno stato indipendente per i musulmani era un'idea che andava raccogliendo un successo sempre maggiore tra le masse - o meglio, la 'mainstream society', se si guarda dal punto di vista deobandi - che rivendicavano una libertà religiosa e culturale sia dai britannici che dagli Indù, coi quali le differenze erano sempre state incredibilmente marcate sin dai tempi della caduta dell'Impero Mughal.

Nel 1945, in un periodo in cui il JUH si opponeva pubblicamente a tale progetto, arrivava contemporaneamente una svolta in tal senso. Un eminente membro della *Madrassa* Deoband, Shabīr Aḥmad 'Uthmānī, si discostava dall'approccio dei vertici e creava un partito deobandi indipendente, chiamato Jamī'at 'Ulamā' al Islām (JUI). Il principio cardine di questo nuovo partito era l'appoggio alla creazione di uno stato indipendente per i musulmani, il Pakistan (Moj, 2015: 87).

Usmani supported the idea of Pakistan because in it he saw the seed of an Islamic state that his predecessors had dreamed of (Moj, 2015: 87).

Dunque, con la sua figura, al contrario delle tendenze appena affrontate, si assisteva ad un ritorno al testamento che aveva posto le basi per la fondazione della *Darul Uloom* di Deoband. Opponendosi all'approccio deobandi che rigettava categoricamente qualsiasi idea proveniente dalla 'mainstream society', egli teorizzava la necessità di appoggiare questa idea e unirsi ad essa per assicurarsi l'applicazione del *bāṭinī khilāfa* e del *ẓāhirī khilāfa* e l'implementazione dell'Islām deobandi.

Dopo la creazione del Pakistan, 'Uthmānī e alcuni suoi seguaci si trasferirono nel neonato stato, assicurandosi un posto all'interno dell'Assemblea costituente, a capo di quell'ala politica - di cui facevano parte molti 'ulamā' deobandi - convinta che "the new constitution should be based on Islamic principles" (Moj, 2015: 92).

Una volta raggiunto, infatti, l'obiettivo che aveva ispirato la nascita della *Madrasa* deobandi stessa - ovvero la creazione di una nuova base in cui stabilire un nuovo stato musulmano - andava creata una forma di governo e di stato islamica al cui capo porre un califfo esteriore e al cui interno affidare agli 'ulamā' il califfato interiore.

Qui vennero fortemente influenzati dalle idee politiche del Mawlana Al Mawdūdī ma, come sostiene Moj (2015: 92), gli 'ulamā' deobandi avevano ben poche idee su come effettivamente strutturare uno stato islamico in epoca moderna.

Il ruolo politico della *Darul Uloom* diveniva sempre più secondario. La stessa politica di base settaria e religiosa attirava ben poco seguito nel nuovo panorama politico pakistano e, nelle elezioni politiche, i partiti religiosi come il JUI dei deobandi godevano di un bacino elettorale estremamente limitato (Hashmi, 2014: 109).

In uno scenario come quello pakistano, gli 'ulamā' deobandi iniziavano a porre la loro enfasi nell'assicurarsi uno status di dotti religiosi e, conseguentemente, nell'assicurare il mantenimento delle *madāris*, la loro riorganizzazione nel territorio pakistano e la loro legittimazione politica (Moj, 2015: 93). Nel 1959 i Deobandi fondano una nuova organizzazione che comprendeva tutte le *madāris* del territorio, la *Wifāq al Madāris al 'Arabiyya*, con l'acronimo WMA (Moj, 2015: 94). L'importanza e l'influenza delle istituzioni religiose deobandi aumentarono nella seconda metà degli anni '70 quando, a capo di un'insurrezione popolare contro il governo di Bhutto, nata allo scopo di raggiungere una completa islamizzazione del Pakistan, contribuirono alla salita al potere del Generale Ḍiyya' al Ḥaqq nel 1977 (Moj, 2015: 94).

Come spesso accade in periodi storici di tumulti sociali e politici, la componente politica e la componente religiosa del tessuto sociale di un paese cercano reciproca legittimazione al fine di rafforzare entrambe le parti. Infatti, in una strategia di riavvicinamento tra queste ultime, il governo di Ḍiyya' si garantì la legittimazione Islamica, che mancava dopo aver usurpato il potere in maniera incostituzionale tramite un colpo di stato, approvando una serie di riforme di Islamizzazione che gli assicurarono l'appoggio da parte della classe degli *'ulamā'* (Moj, 2015: 94). Quest'ultimi, d'altra parte, che avevano sino ad allora rifiutato ogni tentativo di riforma al sistema educativo operato dai governi precedenti, accettarono di scendere a patti col nuovo governo facendo accedere alcuni dei loro studenti ai metodi di esaminazione 'mainstream', assicurandosi la legittimazione sociale (Moj, 2015: 96) che avevano perduto con il loro *'countercultural approach'*. Molti studiosi, tra cui Hashmi (2014: 123) sostengono che tali riforme operate dal governo Ḍiyya', che introdussero un codice islamico in ogni ambito della società secondo un'interpretazione ultraortodossa dell'Islām sunnita, furono alla base della diffusione delle differenze settarie che, nei decenni successivi, avrebbero colpito al cuore del Pakistan.

Ad ogni modo, come sostenuto da Moj (2015: 99) gli anni '70 costituirono un punto di svolta nel ruolo dei Deobandi, che si divisero tra «Deobandi politicians and Deobandi ulama».

The former focused on electoral politics, while the latter restricted themselves to the madaris and mosques. The former preferred a pragmatic approach over an ideological one in order to ally themselves with other political parties, whereas the latter centred their attention on the protection and preservation of their particular version of Islam through the network of madaris, mosques (Moj, 2015: 99)

Ciò che conta è che la *Madrasa* deobandi era riuscita ad accedere nuovamente alla scena sociale e a mantenere vivo l'Islām deobandi nel panorama educativo del Pakistan. Tale elemento - come verrà meglio trattato nei capitoli successivi - dopo l'invasione Sovietica dell'Afghanistan avvenuta nel 1979, renderà le *madāris* deobandi in Pakistan una nuova base per l'educazione e l'addestramento dei *mujāhidīn* provenienti da tutta la *Dār al*

Islām. Nel Pakistan contemporaneo, dunque, l'attivismo politico è senza dubbio ciò che maggiormente caratterizza il carattere della *Madrassa* deobandi.

1.8 L'importanza sociale e culturale delle madāris e la centralità dell'educazione

La fondazione della *Madrassa Darul Uloom* a Deoband nel 1866 rappresenta una pietra miliare nella storia dell'educazione islamica nel subcontinente indiano, non solo per il suo contributo alla preservazione del sapere religioso, ma anche per il suo ruolo nella formazione di un'identità culturale e politica islamica.

Come abbiamo già accennato nei paragrafi a questo precedenti, la prima fase subito successiva alla fondazione dell'istituzione religiosa e educativa in India, fu caratterizzata da quella che Moj definiva la 'fase ascetica'.

Ancora lontana dall'azione politica e dall'impegno sociale nelle questioni che coinvolgevano il subcontinente e la comunità musulmana presente in esso, la *Darul Uloom* fondava il proprio testamento sull'importanza dell'educazione.

Come ben noto, inoltre, l'istituzione nacque in un periodo storico caratterizzato dalla crescente influenza del colonialismo britannico, che minacciava non solo la società islamica e la sopravvivenza dei valori dell'Islām sul piano sociale, bensì stava - secondo l'opinione più diffusa all'epoca - mettendo a rischio le fondamenta delle strutture culturali e religiose tradizionali delle comunità musulmane locali.

1.8.1 *Secular and Christian education: minacce all'identità musulmana*

Ne parla ampiamente Arshi Saleem Hashmi (2014) nel suo studio di dottorato pubblicato alla Quaid-e-Azam University di Islamabad in Pakistan.

Egli sottolinea, infatti, il ruolo dell'influenza britannica e della 'minaccia' - dal punto di vista degli '*ulamā*' del tempo - delle influenze dei metodi di educazione occidentali che venivano importati e, spesso, forzatamente imposti nel subcontinente con l'avanzare della pressione coloniale, per il panorama educativo islamico e per la sopravvivenza della *madrassa* come istituzione culturale islamica (Hashmi, 2014: 55).

Come già ampiamente accennato, dopo la sconfitta nel Mutiny del 1857 - anno spartiacque per la storia musulmana in India - la coscienza politica del continente subì una scossa senza precedenti. La consapevolezza sociale e politica della comunità

musulmana e degli stessi *'ulamā'* che la rappresentavano era destinata a mutare inesorabilmente: secondo Hashmi (2014: 55-56) la politicizzazione delle *madāris*, infatti, sarebbe fortemente collegata alla situazione sociopolitica del subcontinente e del mondo musulmano in generale.

Non solo, egli sottolinea con insistenza il collegamento tra le questioni appena citate e la questione identitaria: le *madāris*, secondo lui, erano il fulcro della percezione identitaria musulmana sia in un'accezione individualistica che comunitaria. All'interno di tali istituzioni religiose si formava il nucleo costitutivo che definiva un 'musulmano' e, ancor meglio, un 'deobandi'. Questa identità, secondo Hashmi (2014: 57) era messa in pericolo dall'universalismo e l'egemonia culturale che il colonialismo britannico intendeva normalizzare nel subcontinente. Dunque, il confronto religioso e culturale con l'occupante occidentale assunse un ruolo di rilievo in tale risveglio sociale. I missionari cristiani avevano fondato una scuola missionaria nel 1702 a Calcutta (Hashmi, 2014: 82), ponendo le basi per l'avvento di una nuova rete di istituzioni religiose e educative.

D'altra parte, oltre alla minaccia di 'cristianizzazione' del sistema educativo, vi era la minaccia della secolarizzazione dell'educazione, altrettanto allarmante per gli *'ulamā'*. Quest'ultima godeva di un maggiore appoggio da parte del governo coloniale e negli anni stava formando una polarizzazione del sistema educativo, quella che Hashmi (2014: 84) definisce *'educational dualism'*: il colonialismo britannico stava confinando le *madāris* ad una sfera esclusivamente religiosa, cristallizzando un dualismo che contrapponeva l'educazione religiosa a quella generale, ora monopolio occidentale.

Per gli *'ulamā'* e per gli studenti della *Darul Uloom* tale elemento si traduceva in una risposta culturale e un pretesto di mobilitazione politica: la contrapposizione tra *Dīn* (sacro) e *Dunyā* (temporale) diveniva una forma di resistenza culturale al colonialismo e all'oppressione della comunità musulmana (Hashmi, 2014: 85)

In nineteenth century, the reformist movements in India took shape of various movements including sectarian, revivalist activism and educational movements. All the reform movements somehow were interconnected, but the education movements, madrasas played vital roles, a medium for awakening and identity politics (Hashmi, 2014: 86).

In tale contesto, la *madrassa* e gli *'ulamā'* divenivano il simbolo dell'identità musulmana, lo specchio di una società che ora esprimeva l'urgenza di ritrovare e riconfermare i suoi punti di riferimento culturali.

Political activism of the madrassas and the ulema, the products of the madrassas, were driven by the urge to define and redefine the identity of the community, especially under adverse circumstances (Hashmi, 2014: 81).

Infine, dato quello che è stato definito come *'countercultural character'* della *Madrassa* deobandi che si distanziava non solo dalle influenze esterne, bensì si isolava dalle stesse componenti della società musulmana o *'mainstream society'*, gli *'ulamā'* deobandi si erigevano a rappresentanti del *'true Muslim'* (Hashmi, 2014: 93).

L'incarnazione dei valori della *Darul Uloom* diveniva simbolo della vera identità musulmana.

1.8.2 Risposte culturali

In risposta a questa crisi, i fondatori della *Darul Uloom* di Deoband fecero dell'educazione e delle madrase il punto di riferimento da cui partire.

Nel corso dei decenni, *Darul Uloom* si affermò come un centro educativo di eccellenza, formando migliaia di studiosi che avrebbero giocato un ruolo cruciale nella guida spirituale e sociale delle comunità musulmane. Barbara Metcalf, nella sua opera fondamentale *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (1982), sottolinea come l'istituzione, nonostante la sua dichiarata opposizione alle cosiddette pratiche e costumi popolari, sviluppò una struttura educativa la cui formazione mirava a sviluppare una capacità critica negli studenti, preparandoli a rispondere alle questioni poste dalla modernità e dalle trasformazioni sociali del loro tempo.

The school sought to shape the character as well as the intellect of the students. A regimen for their personal lives was instituted. They were required to promise that they would be devoted to their studies and obedient to their teachers (Metcalf, 1982: 105).

Il suo scopo ultimo e fondamentale era quello di educare una classe di *'ulamā'* ai classici religiosi, così che potessero diffondere le dovute riguardo al *'true Islām'* e alle norme e ai valori di quest'ultimo (Metcalf, 1982: 137).

For most of the 'ulama the goal of their work was now to create [...] a community both observant of detailed religious law and [...] committed to a spiritual life as well. To [...] return to the tradition of "the tongue and the pen" espoused by Shah 'Abdu'l-'Aziz (Metcalf, 1982: 87).

Dunque, la *madrasa* diveniva l'istituzione dalla quale partire a tale scopo.

Secondo le testimonianze degli alunni all'interno della *Darul Uloom*, che la comparano con le altre scuole del subcontinente, nello specifico quelle coloniali, la preparazione della *madrasa* di Deoband sul piano accademico e intellettuale era da considerarsi un'eccellenza nella regione.

The exams were very hard in comparison with those of the government schools where there was a choice. Deoband was unique among the Arabic schools in enforcing such a high standard, supervising exams to see that a student had no help. Unfortunately the education in many of the other schools was defective (Metcalf, 1982: 109).

I suoi *'ulamā'* adottarono un sistema educativo basato sul curriculum del *Dars-e-Nizami*, cercando di farlo coincidere con le esigenze del loro tempo.

Questo curriculum, standardizzato e sistematizzato nel XVIII secolo dall'eminente famiglia dei Farangi Mahalli, apriva gli studi intellettuali all'accoglimento delle *ma'qūlāt*, le scienze razionali, in un periodo in cui - come accennato nei paragrafi precedenti - gli *'ulamā'* e gli intellettuali musulmani sentivano l'urgenza di preservare il patrimonio culturale islamico a fronte dell'instabilità politica e sociale che interessava la regione (Metcalf, 1982: 31) e, inoltre, di opporsi al confinamento delle *madāris* ad una sfera di educazione esclusivamente religiosa.

Il *dars-e-nizami*, infatti, poneva una nuova enfasi sulla ripresa delle *ma'qūlāt*, tra cui il *Fiqh*, la logica, la filosofia e le scienze linguistiche, sottolineando l'importanza

dell'affiancarle alle *manqūlāt*, ovvero le scienze tradizionali, come lo studio del Corano e della Tradizione (Hashmi, 2014: 63). Come già visto nei paragrafi precedenti di questo capitolo e, soprattutto, nello studio di Malik (2003), tale idea aveva caratterizzato uno dei capisaldi della strategia di *Taṭbīq* attuata dallo Shāh Walīullah nella sua idea di 'revival Islam'.

Il rapporto tra il Dars-e-Nizami e i metodi educativi che stavano prendendo piede nel subcontinente era oggetto di acceso dibattito. In ottica tradizionalista, l'idea prodotta all'interno della Madrasa deobandi era quella di mantenere intatti i valori del 'true Islām' e, anzi, porsi a baluardo della loro sopravvivenza ed espansione.

Deobandi ulema were [...] not willing to compromise the integrity of what they considered "Islamic education." Like all other contemporary reform movements, the objective of the Deobandis was the "correction of [the] defective state of Islam and Muslim life in India," but they insisted that it must begin with the revival of faith and piety (Hashmi, 2014: 87-88).

Infatti, nonostante l'apertura alla modernità rappresentata dall'adozione del dars-e-nizami e dello studio delle *ma'qūlāt*, all'interno della *Madrasa* deobandi venivano ribilanciati i contenuti del curriculum in questione: l'enfasi canonica che il curriculum poneva sulle scienze razionali veniva ora ribaltata, per riportare al primo posto lo studio degli *aḥādīth* (Metcalf, 1982: 100), come nella tradizione dello Shāh Walī Allāh che rappresentava, ancora, il passato identitario della *madrasa*.

Una delle peculiarità della *Darul Uloom*, inoltre, era l'enfasi posta sull'autonomia dell'istruzione religiosa rispetto all'influenza statale e politica. Questo si tradusse in un nuovo sistema di finanziamenti, che aveva una causa precisa: la ricerca di finanziamenti svincolati dalle casse della corte o dai principi era chiaramente un'imposizione in un periodo in cui, mancando una centralizzazione del potere statale musulmano, i finanziamenti all'istruzione e alla comunità stavano man mano svanendo. Serviva, dunque, trovare alternative al mantenimento e alla sopravvivenza della *madrasa*, dal momento in cui gli '*ulamā*' deobandi rifiutavano categoricamente ogni aiuto economico dei britannici (Metcalf, 1982: 96-97). Inoltre, con la perdita dei fondi statali, l'intero

patrimonio culturale islamico della regione era minacciato dal revisionismo storico e dall'oblio (Hashmi, 2014: 60).

La *madrasa* deobandi, dunque, adottò un modello di finanziamento basato sulle donazioni volontarie della comunità musulmana. Questo approccio non solo garantì l'indipendenza dell'istituzione, ma ne fece anche un simbolo di resistenza culturale e religiosa contro le pressioni universaliste del governo coloniale britannico (Hashmi, 2014: 62).

They created a network of donors who formed a base not only for financial support but for dissemination of their teachings (Metcalf, 1982: 97).

Questo sistema fu un elemento fondamentale nel garantire alla *Darul Uloom* la sopravvivenza e l'espansione anche dopo il declino Mughal. Altre scuole religiose che, al contrario, si basavano sui finanziamenti statali o privati finirono per sparire (Metcalf, 1982: 98). Inoltre, con l'avvento del modello di istruzione occidentale molte *madāris* della regione, oltre ad aver introdotto corsi tipicamente occidentali, come lo studio della lingua inglese al posto della lingua Farsi, lo studio di materie come la matematica e la fisica - che vengono comunemente definite '*reformed madrassas*' (Hashmi, 2014: 87) - aderivano alle nuove politiche imposte dal governo coloniale che si garantiva il controllo dei programmi educativi tramite il diretto finanziamento economico delle *madāris*. La tradizione a cui apparteneva la *Madrasa* deobandi e che di lì a poco si sarebbe espansa in maniera sempre più capillare nelle *madāris* musulmane della regione, poneva al centro del proprio curriculum, come già accennato, il tradizionalismo e il conservatorismo dell'educazione prettamente islamica (Hashmi, 2014: 87). L'incognita rimaneva, dunque, in che modo approcciarsi alla modernità rimanendo, comunque, fedeli alla tradizione educativa islamica allo scopo di preservare i valori della fede. Lo studio dell'inglese e delle materie tipicamente occidentali all'interno della *madrasa* di Deoband fu il tema di un acceso dibattito trasversale alle sue generazioni di '*ulamā*'.

Al Qāsim, fondatore della *Darul Uloom*, si proclamava favorevole a tali importazioni, ma se ne distanziava nel caso specifico definendone obsoleto l'insegnamento, in quanto già praticato nelle scuole coloniali. Nonostante l'opposizione anche di Rashīd Aḥmad, l'altro fondatore, tali discipline vennero successivamente incorporate nel curriculum della

scuola che, dunque, non si distanziava dal dars-e-nizami se non - come precedentemente accennato - per la sua insistenza nello studio degli *aḥādīth* (Metcalf, 1982: 102).

Ad ogni modo, la *Darul Uloom* adottò sin da subito un modello molto simile a quello dell'organizzazione delle scuole britanniche in India.

I tentativi di integrare altre discipline furono inizialmente complessi, in quanto vigeva una predilezione per le discipline intellettuali. Uno dei tentativi riguardava l'insegnamento della calligrafia, di per sé una disciplina collegata alla pratica religiosa, in quanto nell'Islām questa rappresenta una manifestazione della spiritualità. I dibattiti a riguardo, però, furono estremamente concitati sin dal principio, a sottolineare questo continuo binomio tradizione-modernità che caratterizzava l'identità stessa della *Madrasa* deobandi e dei suoi *'ulamā'*: Rashīd Aḥmad, infatti, si opponeva anche allo studio della calligrafia, nonostante la sua accezione islamica, in quanto sosteneva che la sua introduzione avrebbe distratto gli alunni dallo studio delle materie intellettuali e religiose, considerate estremamente più importanti (Metcalf, 1982: 103).

Un altro merito della *Darul Uloom* è sottolineato nel manuale di Metcalf (1982: 102-103)

Deoband was instrumental in establishing Urdu as a language of communication among the Muslim of India.

L'educazione - e in questo caso il linguaggio tramite il quale l'educazione veniva veicolata - diveniva un mezzo per rafforzare la vicinanza degli *'ulamā'* ai loro sostenitori. Gli stessi studenti che hanno intrapreso gli studi all'interno della *Darul Uloom*, infatti, testimoniano la disponibilità dei professori nei confronti degli studenti. Molti di coloro che venivano formati, infatti, provenivano da zone dell'Afghanistan o da zone remote dell'India in cui si parlavano dialetti diversi rispetto all'Urdu standard (Metcalf, 1982: 102). Nonostante ciò, gli *'ulamā'* che insegnavano alla *Darul Uloom* approcciavano ogni alunno in base alla sua provenienza e alla sua capacità intellettuale, senza discriminazioni (Metcalf, 1982: 107).

Un'enfasi particolare, sulla quale insiste soprattutto Metcalf (1982: 95-96) è quella posta nel concetto di comunità. L'ala amministrativa della *Madrasa* di Deoband era organizzata in maniera estremamente efficace. In questo contesto, però, per la *madrasa* di Deoband era fondamentale il ruolo di quest'ultima in quanto comunità, non delle singole

personalità e dei loro compiti specifici. Gli ideali principali erano quelli di ‘openness and tolerance’, ‘mutual consultation’ e ‘value of ideas’ (Metcalf, 1982: 95). Infatti, dalle stesse testimonianze provenienti dall’interno della *madrassa*, si sottolinea come le decisioni, idee o inclinazioni di un singolo docente o membro dello staff, dovessero essere subordinate agli interessi comuni di ogni singolo membro della scuola, fosse esso parte dell’amministrazione o un semplice studente, e soprattutto all’interesse comune della *madrassa*, già precedentemente concordato e stabilito.

Questo grande impegno nel contrastare gli interessi particolaristici dei singoli e per lasciare spazio ad un’organizzazione ed etica comunitaria, sfociò nella decisione - presa dai seguaci dei fondatori - di rafforzare il potere decisionale del consiglio comunitario e di limitare quello dei singoli membri dello staff amministrativo.

By having the council so central, the school was freed of both instability and personal whim. No one person, by virtue of either his administrative position or his seniority within the family, was to dominate the school (Metcalf, 1982: 96).

Anche l’unione degli studenti era fondamentale all’interno della *madrassa*, a sottolineare ancora una volta questa insistenza sulla cooperazione il senso di comunità che essa, tramite le sue iniziative, cercava continuamente di rafforzare. Alla fine del XIX secolo, infatti, venne aggiunta alla *madrassa* una ‘boarding school’ - su esempio di quelle già esistenti nelle scuole coloniali dell’India - in cui gli studenti potevano creare legami sempre più indelebili e duraturi (Metcalf, 1982: 106).

For the students the years at the school were intense, providing them not only with intellectual skills, but shaping their personalities and relationships (Metcalf, 1982: 108).

A fronte di ciò che si è appena concluso, dunque, è chiaro come la *Darul Uloom* abbia ridefinito il concetto di istituzione religiosa in un contesto di modernità coloniale.

Nata allo scopo di preservare i valori e la cultura islamica tale istituzione ha, in un secondo momento, acconsentito ad un’apertura graduale alle influenze e ai metodi educativi occidentali, tramite, ad esempio, l’adozione del *dars-e-nizami* e le innovazioni apportate

rispetto ai metodi tradizionali dell'educazione islamica, tra cui la scelta di costruire una struttura parallela ma non coincidente con la moschea, l'adozione dell'Urdu come lingua di insegnamento e l'apertura ai ceti popolari.

Tutto ciò, infine, risulta chiaro anche nell'impatto significativo che la *Madrasa* deobandi ha avuto nel tempo, non solo in India, ma anche a livello internazionale.

La rete di *madāris* affiliate al movimento deobandi si è, infatti, estesa a paesi come il Pakistan, il Bangladesh, il Sudafrica e il Regno Unito, contribuendo alla formazione di una diaspora intellettuale che ha mantenuto viva la tradizione educativa e spirituale dell'istituzione.

Oggi, la *Darul Uloom* continua a essere un punto di riferimento per l'educazione islamica tradizionale, ma si trova ad affrontare nuove sfide nel mondo contemporaneo.

La globalizzazione e le trasformazioni culturali nelle comunità musulmane, le diaspore e le nuove sedimentazioni in territori esterni alla *Dār al Islām*, pongono interrogativi su come le istituzioni tradizionali possano rinnovarsi e adattarsi pur mantenendo la loro essenza. Tuttavia, la *madrasa* ha dimostrato una notevole capacità di adattamento, come verrà evidenziato nei capitoli successivi di questa trattazione.

Questo impegno a mantenere un equilibrio tra tradizione e modernità è il tratto distintivo che continua a rendere la *Darul Uloom* un'istituzione rilevante nel panorama educativo e spirituale globale.

2. PRATICHE, VALORI E EDUCAZIONE TRADIZIONALE IN DIASPORA: I DEOBANDI E L'ISLĀM NEL REGNO UNITO

Nel capitolo precedente si sono trattati la genesi e la genealogia di quella che viene ad oggi comunemente definita la *Madrassa* deobandi. Inoltre, si sono analizzati gli aspetti fondamentali della sua costituzione in quanto istituto culturale e religioso, divenuto ad oggi tra i più importanti centri di diffusione dell'istruzione islamica a livello globale, a fianco di istituzioni pivotali come *Al-Azhar* al Cairo. Come precedentemente accennato, la comunità deobandi che già alla fine del XIX secolo aveva consolidato una propria identità distintiva, negli ultimi due secoli è stata oggetto di una vera e propria diaspora intellettuale, non solo al di fuori dei confini della patria natia, ma al di fuori degli stessi confini della *dār al-Islām*.

La questione relativa a tale fenomeno emerge con particolare rilievo all'interno della letteratura postcoloniale, la quale si interroga sulle modalità con cui le istituzioni tradizionali possano adattarsi o rinnovarsi pur mantenendo la propria essenza originaria. La dicotomia tra tradizione e modernità costituisce un tema trasversale negli studi sulla diaspora globale³, in particolare per quanto riguarda le comunità estranee al contesto occidentale e non immediatamente soggette alle sue influenze politiche e culturali.

2.1 L'Islām in Europa: migrazioni e diaspore

Nell'opera curata da Jocelyne Cesari (2014), *The Oxford Handbook of European Islam*, l'immigrazione musulmana in Gran Bretagna viene fatta rientrare nella sezione dedicata alle migrazioni postcoloniali, successive alla Seconda guerra mondiale, a differenza, ad esempio, dell'arrivo delle comunità islamiche in paesi come l'Italia, che viene analizzata nella sezione dedicata alle migrazioni dalla metà degli anni 70.

³ Cfr. 2.2.1, dove si discute l'approccio transnazionale agli studi sulle migrazioni e le diaspore contemporanee.

Una tale scelta logistica, soprattutto se contenuta in una raccolta miscellanea così centrale negli studi sul tema, sottolinea un dato dal quale è utile partire per lo sviluppo di questo capitolo: le dinamiche e le tipologie della migrazione musulmana nel Regno Unito sono estremamente differenti rispetto a quelle che hanno caratterizzato la diaspora della stessa comunità in Italia. Ciò porta ad una seconda considerazione, evidente se si guarda al tessuto sociale dei due paesi: l'Islām e la comunità musulmana sono estremamente più integrati nel contesto britannico.

Un'altra fondamentale considerazione dalla quale partire è la differenziazione tra i termini *migrazione* e *diaspora*, soprattutto in un periodo storico post-coloniale in cui si è assistito ad un numero senza precedenti di diaspore forzate.

2.1.1 Diaspora e Migrazione: considerazioni e comparazioni terminologiche

Il concetto di *diaspora* è stato utilizzato soprattutto negli ultimi due decenni per ampliare il termine *migrazione*, usato tradizionalmente, che intende lo spostamento di un individuo o di un gruppo di individui da un luogo ad un altro. A seguito vengono riportate le definizioni dei due termini secondo l'Enciclopedia Treccani.

La *migrazione*, nello specifico quella che coinvolge esseri umani, viene così definita:

Spostamento, definitivo o temporaneo, di gruppi da un territorio a un altro, da una ad altra sede, determinato da ragioni varie, ma essenzialmente da necessità di vita [...] I mutamenti ambientali avvenuti nel corso del Pleistocene in seguito all'alternarsi dei periodi glaciali e dei periodi interglaciali, uniti all'evoluzione biologica, sono da porsi tra i principali fattori che determinarono i movimenti migratori dei gruppi umani primitivi, dediti alla raccolta, alla caccia o alla pesca (*Treccani*: ultimo accesso 27 gennaio 2025).

Un termine, dunque, come sottolineato nella definizione dell'Enciclopedia della lingua italiana, che raccoglie un concetto esistente sin dall'età più antica, prevalentemente motivato da una necessità logistica o strutturale.

Il termine *diaspora*, invece, viene definito nel seguente modo:

diàspora s. f. [dal gr. διασπορά «dispersione», der. di διασπείρω «disseminare»]. – In generale, dispersione, specialmente di popoli che, costretti ad abbandonare le loro sedi di origine, si disseminano in varie parti del mondo; in partic., la dispersione degli Ebrei nel mondo antico, dall'esilio babilonese (6° sec. a. C.) in poi, e spec. dopo la distruzione di Gerusalemme nel 135 d. C. Con riferimento a tempi moderni, il termine è adoperato per indicare anche la diffusione d'una corrente religiosa, oppure, da parte dei correligionari, la dispersione di membri di una comunità in paesi dove la maggioranza degli abitanti segue una fede diversa (*Treccani*: ultimo accesso 27 gennaio 2025).

A fronte di una prima comparazione terminologica, dunque, appare chiaro come i due concetti si diversifichino.

La distinzione tra i concetti di *diaspora* e *migrazione* è oggetto di dibattito nella letteratura accademica, con implicazioni terminologiche e concettuali rilevanti. Mentre il termine *migrazione* si riferisce genericamente allo spostamento di individui o gruppi da un luogo a un altro, spesso motivato da fattori strutturali, economici, sociali o politici, la *diaspora* implica una dimensione identitaria estremamente più complessa e introspettiva dell'individuo, caratterizzata parallelamente da un senso di appartenenza collettiva a una patria d'origine, nonostante la dispersione geografica. La diaspora include elementi di continuità culturale, memoria storica e costruzione di reti che travalicano i confini dei cosiddetti 'stati-nazione' e che collegano le comunità sparse al territorio di origine. Inoltre, le comunità diasporiche tendono a sviluppare una coscienza collettiva di esilio o nostalgia, che non è necessariamente presente nei processi migratori temporanei o individuali.

In aggiunta, di fondamentale importanza è il carattere - come sottolineato dall'*Enciclopedia* - spesso forzato della diaspora, non per necessità intrinseca all'individuo, quanto più per imposizioni esterne ad esso.

Queste differenze sottolineano come l'aspetto temporale sia centrale nei caratteri semantici dei due significanti: la migrazione, infatti, può rappresentare un fenomeno temporaneo e circoscritto, mentre la diaspora si configura come una condizione di maggiore durata, destinata a plasmare identità e appartenenze su scala transgenerazionale.

Un approccio fondamentale nello studio delle migrazioni post-moderne e post-coloniali è quello degli studi transnazionali. Come osserva Jorge Duany (2012) nella presentazione di un numero pubblicato nella rivista portoricana *Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, il transnazionalismo, negli anni recenti, si è affermato come uno dei modelli più promettenti per lo studio delle migrazioni e degli spostamenti delle comunità globali. Si propone, a tal proposito, la traduzione italiana della definizione del concetto di *transnazionalismo* riportata da Duany (2012: 19):

Glick Schiller, Basch e Blanc-Szanton definiscono il transnazionalismo come “i processi attraverso i quali i migranti costruiscono campi sociali che collegano il loro Paese di origine e quello di insediamento”, includendo “relazioni multiple - familiari, economiche, sociali, organizzative, religiose e politiche - che attraversano i confini”.

Tale concetto nasce, dunque, a partire da una considerazione fondamentale per lo sviluppo di questo elaborato: nella contemporaneità i confini sociali, identitari e culturali sono porosi. La letteratura e gli studi sulla diaspora e sulle migrazioni globali emersi negli ultimi decenni hanno sempre più spesso messo in discussione i tradizionali concetti nazionali e identitari post-coloniali, per sottolinearne la fluidità e la capacità di trascendere i confini teorici e geografici. I confini divengono valicabili e, dunque, non rappresentano più concetti limitanti: tra essi si formano quelli che vengono definiti nuovi ‘spazi sociali’ (Duany, 2012: 17) attraverso i quali vengono a formarsi nuove forme identitarie, appunto, transnazionali. Le identità e le comunità non vengono più costruite o immaginate all'interno di frontiere o confini, bensì attraverso di essi.

Per gli studiosi contemporanei è fondamentale considerare non solo la migrazione come un punto di arrivo, bensì diventa oggi necessario tener conto anche della sua dimensione circolare, che comprende tanto il luogo di destinazione quanto il luogo d'origine, ovvero quei legami che, pur sembrando interrotti, continuano a connettere il migrante alle sue radici culturali ed identitarie.

Per questo, come sostengono Schiller, Basch e Szanton Blanc nel loro fondamentale contributo sul tema, *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration* (1995), negli ultimi decenni si è andata profilando una nuova ‘antropologia

transnazionale', che ha messo in luce la necessità di identificare un nuovo concetto di *migrazione* e, con esso, un nuovo concetto di *migranti*: i soggetti della letteratura sono, ad oggi, i processi che riguardano le *migrazioni transnazionali* e i loro soggetti, ovvero i *transmigranti*.

Ecco le rispettive definizioni fornite dai tre studiosi:

Transnational migration is the process by which immigrants forge and sustain simultaneous multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. In identifying a new process of migration, scholars of transnational migration emphasize the ongoing and continuing ways in which current-day immigrants construct and reconstitute the simultaneous embeddedness in more than one society (Schiller, Basch, Szanton Blanc, 1995: 48).

Transmigrants are immigrants whose daily lives depend on multiple and constant interconnections across international borders and whose public identities are configured in relationship to more than one nation-state (Schiller, Basch, Szanton Blanc, 1995: 48).

Ciò che risulta, dunque, centrale nelle due definizioni terminologiche sono la compresenza delle influenze e dei legami con la terra d'origine e la terra d'arrivo.

I vincoli, culturali, politici e umani con i luoghi d'origine sono elementi fondamentali nella costituzione stessa del concetto di *diaspora*. Ciò che secondo Duany (2012: 14) caratterizza quest'ultimo, in ogni sua accezione, è:

Todas las diásporas comparten [...] las memorias y mitos colectivos sobre sus tierras originarias, un compromiso de preservarlas o recobrarlas, una fuerte conciencia étnica y una relación problemática con sus sociedades anfitrionas.

O ancora:

Los lazos duraderos con una patria real o putativa mediante memorias, mitos y ritos colectivos constituyen uno de los criterios básicos para la mayoría de las definiciones de una diáspora (Duany, 2012: 15)

Gli studiosi hanno dimostrato come i trend migratori seguano quelli economici. Alla luce della globalizzazione e dell'intensificazione dei flussi migratori, il mercato economico ha assunto dimensioni globali che hanno trasceso i confini economici nazionali (Schiller, Basch, Szanton Blanc, 1995: 50). In tale contesto, i concetti di *Nazione* e *Stato*, così come le categorie analitiche tradizionali elaborate nell'epoca degli stati nazionali, sono stati ripensati.

I termini *diaspora* e *transnazionalismo*, nel loro significato postmoderno e postcoloniale mettono in discussione l'entità nazionale o statale in quanto 'contenitore' esclusivo di uno spazio culturale e geografico entro cui un'identità o una cultura si formano e si definiscono. Al contrario, come dimostrato dalla letteratura recente, tali identità e culture si configurano oggi come il prodotto di spostamenti e legami di natura, appunto, transnazionale.

Il modello transnazionalista ha gradualmente sostituito quello dell'assimilazione, a lungo dominante, in particolare negli Stati Uniti (Duany, 2012: 16). Quest'ultimo prevedeva che i migranti abbandonassero i legami con la propria cultura, tradizione e lingua d'origine per integrarsi pienamente nella società ospitante secondo un'ottica universalistica. Lo stesso fenomeno che Schiller, Basch e Szanton Blanc (1995: 51) definiscono col termine *uprootedness of immigrants*, ovvero quella narrativa precedente agli studi moderni sulle migrazioni che dipingeva i migranti come individui che 'sdradicavano' loro stessi dalla terra d'origine, dalla propria lingua e dalle proprie tradizioni e abitudini culturali, in un processo migratorio unidirezionale che non teneva conto di ciò da cui il soggetto era partito. Un tentativo, quest'ultimo, di stampo prettamente politico che mirava a revisionare storicamente le storie dei migranti e a cancellare i legami di questi ultimi con la loro cultura d'origine. L'approccio transnazionalista, al contrario, ha permesso di comprendere come i migranti contemporanei mantengano molteplici connessioni con il proprio luogo d'origine, sia culturali che identitarie. Oltre a ciò, molti studiosi hanno sottolineato come nei processi migratori transnazionali i legami che i soggetti mantengono con la patria e la famiglia

d'origine siano molto spesso di tipo materiale e pragmatico. I transmigranti, infatti, costruiscono una sorta di 'ponte economico' con il paese di partenza che si concretizza con l'invio di denaro alla famiglia o, come la definiscono Schiller, Basch e Szanton Blanc (1995: 51) un '*transnational engagement of immigrants with their home societies*'.

La globalizzazione, dunque, ha assunto una vera e propria dimensione culturale (Duany, 2012: 18), che si riflette nella riformulazione identitaria delle comunità attraverso i nuovi confini migratori e che si ricollega al paese d'origine. La dimensione culturale della globalizzazione ha preso forma in concetti fondamentali come il *transnazionalismo* e l'*ibridazione*, ovvero la riformulazione identitaria dell'essere che si scinde e costringe il migrante a riformulare il concetto di casa e, con esso, la sua antitesi: il concetto di esilio. L'identità transnazionale che caratterizza i soggetti della diaspora, dunque, è un'identità formatasi attraverso i confini globali, influenzata dal luogo di arrivo ma ancora fortemente legata al luogo d'origine.

El transnacionalismo subvierte categorías arraigadas en el pensamiento contemporáneo, incluyendo las de nación, etnicidad, raza, clase y género [...] los estados nacionales ya no pueden contener (si es que alguna vez lo hicieron) las identidades múltiples y fluidas de la gente (tales como las lealtades locales, regionales, raciales, étnicas, translocales e incluso posnacionales). Los migrantes contemporáneos a menudo combinan sus experiencias en sus sociedades de origen y destino para crear una nueva clase de conciencia propia (Duany, 2012: 22).

Le migrazioni contemporanee, dunque, sono a tutti gli effetti dei fenomeni transnazionali. Di conseguenza, i confini territoriali si configurano come snodi cruciali per il transito di individui, comunità, culture e identità.

L'applicazione di tali concetti al caso della migrazione musulmana e, nello specifico, della diaspora deobandi - che ora possiamo definire con tale termine date le premesse appena poste - nei paesi occidentali risulta funzionale alla formulazione di una risposta al quesito introdotto all'inizio di questo capitolo, relativo alle strategie attraverso le quali i rappresentanti dell'istituzione deobandi riescono a inserirsi in un contesto caratterizzato dai paradigmi occidentali e dalle strutture istituzionali della modernità, pur conservando le proprie specificità tradizionali.

2.2 Migrazioni transnazionali in Italia e nel Regno Unito: analisi comparativa tra i due casi studio

Come accennato sopra, la comunità musulmana si trova al giorno d'oggi ad essere estremamente più integrata nel tessuto sociale britannico - di cui il caso studio specifico che si analizzerà nel capitolo successivo - piuttosto che in quello di paesi come l'Italia. Prima di procedere ad un'analisi storica delle dinamiche e della genealogia dei fenomeni migratori che hanno coinvolto i due paesi, potrebbe essere utile uscire dal punto di vista accademico e riportare le considerazioni rilevate in uno studio diretto sul campo.

Anche un semplice viaggio nel Regno Unito, infatti, permette di cogliere come l'Islām sia più integrato nel tessuto sociale rispetto all'Italia. Passeggiando per le strade di città come Londra, Birmingham, Manchester o Cardiff è facile notare la presenza diffusa di piccoli gazebi eretti ai lati delle vie principali in cui alcuni rappresentanti della comunità di fedeli musulmana invitano i passanti a porre loro domande sulla religione, sul Corano e sul Profeta Muḥammad, invitandoli ad offrire la *ṣadaqa* e regalando loro copie gratuite dei testi sacri dell'Islām o piccoli opuscoli illustrativi sui temi della fede. Ma non solo, sarà altrettanto facile notare l'elevata rete di moschee, negozi *ḥalāl*, o addirittura di donne che indossano *ḥijāb* in diversi contesti lavorativi, segno di una maggiore normalizzazione della diversità religiosa. La presenza di sale *wuḍū'*, adibite alle abluzioni preparatorie alla preghiera islamica negli aeroporti, nei college e nelle università o, ancora, quella di corsie dei supermercati interamente adibite alle decorazioni e agli alimenti tipici durante il periodo di *Ramaḍān* sono ulteriori indicatori di un'integrazione più radicata nella vita quotidiana. Questo livello di inclusione è il risultato di un lungo processo storico e politico che ha favorito il multiculturalismo nel Regno Unito. Al contrario, per quanto potrebbero risultare situazioni apparentemente banali se raccontate ad un cittadino britannico o statunitense, non è certo comune notare le stesse dinamiche nella quotidianità di una città italiana, nemmeno tra i centri urbani più estesi come Milano, Roma o Firenze, dove l'inclusione attiva della comunità musulmana nel tessuto sociale e nelle dinamiche quotidiane incontra ancora ostacoli culturali e istituzionali.

2.2.1 Il Regno Unito

A tal proposito, il già citato manuale curato da Jocelyne Cesari (2014), *The Oxford Handbook of European Islam*, nello specifico il secondo capitolo, indaga lo stato dell'arte relativo alla ricerca e alla letteratura sul tema dell'Islām e delle comunità musulmane nel Regno Unito. In tale analisi, Sophie Gilliat-Ray, autrice del capitolo, ricostruisce il progressivo processo di inclusione della comunità musulmana all'interno del panorama politico e sociale britannico, a partire dalla metà del XIX secolo fino ai giorni nostri. Tale ricostruzione consente di comprendere le dinamiche strutturali alla base dell'attuale integrazione delle nuove generazioni, un fenomeno che appare particolarmente evidente nella quotidianità britannica e che, come si vedrà, si distingue dal contesto storico e politico italiano.

Dopo una piccola ondata di migrazioni di alcune comunità musulmane, in particolare quelle di origine somala e yemenita, insediatesi nelle città portuali di Cardiff e Liverpool già negli anni Quaranta del Novecento, fu soltanto dopo il secondo conflitto mondiale che la presenza e l'insediamento di tali comunità subì un sostanziale incremento.

Alcuni musulmani che avevano combattuto per l'esercito britannico, provenienti soprattutto dalle regioni coloniali del Subcontinente Indiano, si insediarono stabilmente nel territorio dei coloni. Città come Birmingham e Manchester, inoltre, erano al tempo i centri nevralgici della ricostruzione industriale post-bellica e, per tali ragioni divenivano i principali poli di attrazione per coloro che giungevano in Gran Bretagna in cerca di nuove prospettive di impiego e di guadagno.

As a result of Britain's colonial ties and links, the Muslim population grew as a consequence of the migration to Britain of Pakistanis, in particular, especially from the Punjab (Cesari, 2014: 68).

Tale fase della migrazione musulmana nel regno Unito che - come appena accennato - riguardava prevalentemente i soggetti connessi alla Gran Bretagna tramite i legami stabiliti in epoca coloniale, viene definita dai sociologi britannici la fase del *myth of return* (Cesari, 2014: 69). I soggetti di tali migrazioni erano, infatti, prevalentemente soggetti maschili che raggiungevano il paese per interessi economici, determinati a far ritorno alla propria terra d'origine una volta risolte tali problematiche.

Tale prospettiva, però, si mutò radicalmente in breve tempo. I migranti erano elementi necessari alla ricostruzione postbellica nell'industria del paese e i nuovi cambiamenti legislativi operati dal governo per incrementarla portarono ad un progressivo stabilimento dei migranti, utilizzati come forza lavoro e, conseguentemente, ad un sempre maggiore spostamento di donne e bambini, che ora raggiungevano la Gran Bretagna per ricongiungersi ai mariti e ai padri. I neonati figli delle famiglie migranti - ora stabilitesi con sempre maggiore frequenza - nascevano in suolo britannico e venivano educati in esso.

Per comprendere la portata di tale avvenimento e l'importanza storica che questo fenomeno antropologico assume nella contemporaneità, è utile fare riferimento ai dati del censimento del 2021 sulla popolazione musulmana del Regno Unito. Secondo quanto emerge dal rapporto *The 2021 Census Findings: British Muslims in Numbers*, pubblicato dall'MCB (Muslim Council of Britain), oltre il 51% della popolazione musulmana del Paese è nata in territorio britannico (MCB, 29 febbraio 2024: ultimo accesso 27 febbraio 2025). Questo dato risulta particolarmente significativo se si considera il ruolo attivo svolto dall'MCB nei censi decennali successivi a quello del 2001, attraverso i quali l'organizzazione ha contribuito a un'analisi sempre più approfondita della presenza islamica in Inghilterra e Galles. Il rapporto del 2021 rappresenta, ad oggi, un documento fondamentale per comprendere la composizione della comunità musulmana contemporanea, offrendo un resoconto estremamente dettagliato che indaga la presenza musulmana nel Regno Unito sotto molteplici aspetti, restituendo un quadro particolarmente nitido dell'eterogeneità dell'Islām in questa regione.

Come si vedrà più avanti nella trattazione, nel caso italiano non si riscontrano documenti di analoga portata e sistematicità.

Ad ogni modo, la sempre maggiore permanenza delle famiglie immigrate in suolo britannico generò due conseguenze principali. Da un lato, contribuì in maniera significativa a trasformare l'idea e il desiderio di ritorno al paese d'origine in un mito irrealizzabile; dall'altro, favorì un progressivo incremento e consolidamento in quei quartieri industriali delle comunità musulmane, le quali avvertivano ora la necessità di disporre di strutture adeguate alla pratica della propria fede in un contesto socioculturale differente.

Questo processo determinò una concentrazione della popolazione musulmana in specifiche aree, caratterizzate da un progressivo sviluppo di infrastrutture islamiche. Tale tendenza era in parte attribuibile al «desire to live, or to remain living, close to extended family members or associated community facilities» (Cesari, 2014: 72).

La letteratura relativa a questo periodo testimonia, infatti, una sempre più diffusa presenza di moschee, istituzioni educative e attività commerciali *ḥalāl* nel territorio britannico (Cesari, 2014: 69).

Anche a seguito del progressivo declino della domanda di manodopera nei settori industriali, dovuta al successivo periodo di deindustrializzazione che colpì fortemente il Regno Unito e durante il quale la classe operaia immigrata in queste aree subì un graduale processo di marginalizzazione, «these were the neighbourhoods where Muslims had settled and built community networks» (MCB, 29 febbraio 2024: ultimo accesso 27 febbraio 2025). Le comunità migranti iniziavano ad aggregarsi in zone in cui poter costruire una coscienza e un'identità diasporica.

A partire dagli anni Ottanta e Novanta del XX secolo, poi, le dinamiche migratorie mutarono la loro originaria spinta propulsiva. Nuove ondate di migranti provenienti da aree geografiche diverse dal Subcontinente Indiano - tra cui il Medio Oriente, l'Africa Orientale, la Turchia e la Bosnia - non si spostavano più esclusivamente per motivi economici, ma sempre più spesso a causa dei conflitti ricorrenti nei territori della *dār al Islām*. Di conseguenza, un numero crescente di musulmani giunse in Europa in qualità di rifugiati politici in cerca di asilo (Cesari, 2014: 70).

Dall'analisi storica della migrazione musulmana nel Regno Unito emerge chiaramente come le motivazioni alla base di tali spostamenti fossero prevalentemente di natura non religiosa. L'elemento religioso - finora implicito nell'uso ricorrente dell'espressione 'comunità musulmana' come soggetto e oggetto di questa ricostruzione - ha infatti rivestito un ruolo marginale nella ricerca accademica iniziale sulla migrazione nel contesto britannico. Al contrario, il fulcro degli studi sull'argomento è stato tradizionalmente rappresentato dalla dimensione etnica e razziale: i soggetti di analisi non erano i 'musulmani' o, più in generale, la 'comunità musulmana', bensì gli individui considerati in base alla loro identità etnica.

Tale approccio è riconducibile, ancora una volta, a una prospettiva occidentale fondata sui paradigmi derivanti dalla narrazione predominante nell'epoca degli stati-nazione europei, secondo cui l'Altro viene definito in relazione ai confini rigidamente tracciati dello stato di provenienza.

Fu soltanto all'inizio degli anni Settanta che si registrò un significativo cambiamento di prospettiva nella ricerca. L'identità etnica o razziale cessò di essere il principale criterio di analisi, cedendo il passo a una nuova categoria identitaria attorno alla quale si sviluppò il dibattito accademico: l'identità religiosa (Cesari, 2014: 73). Nel 2001, ad esempio, comparve per la prima volta il riferimento alla questione religiosa nel censimento annuale della popolazione britannica (Cesari, 2014: 71).

Questo cambiamento fu reso possibile grazie al contributo delle nuove generazioni di musulmani britannici⁴, il cui impegno si rivelò determinante nella costruzione di una narrazione più articolata sull'arrivo, la presenza e il processo di integrazione delle comunità musulmane nel Regno Unito.

Negli ultimi decenni, i musulmani britannici hanno manifestato un crescente interesse nel ricostruire e trasmettere la genealogia della loro presenza nel paese, con l'obiettivo di legittimarla storicamente e, al contempo, di contrastare la narrazione sempre più diffusa che li descrive come una comunità isolata e segregata rispetto al più ampio contesto sociale britannico.

They not only assert a sense of British Muslim history and 'belonging', but also serve as powerful counter-narratives about the supposed 'segregation' and separateness of Muslims (Cesari, 2014: 67).

La comunità musulmana in diaspora si trova a ricoprire un duplice ruolo. Da un lato, essa rappresenta quella parte di fedeli che, nella quotidianità, è chiamata a confrontarsi con i paradigmi della modernità occidentale; dall'altro, incarna una realtà che deve

⁴ A tal proposito, risulta pertinente citare un ulteriore dato statistico rilevante, a supporto di questa argomentazione. I risultati del censimento del 2021, pubblicati nel rapporto dell'MCB, evidenziano la giovane età della popolazione musulmana in Inghilterra e Galles. Secondo i dati, l'età media della popolazione musulmana nel Regno Unito è di 27 anni, significativamente inferiore rispetto alla media di circa 40 anni rilevata nel resto della popolazione. Inoltre, all'interno della comunità musulmana, la percentuale di giovani di età pari o inferiore ai 15 anni risulta essere quasi il doppio rispetto a quella registrata nell'insieme della popolazione britannica. (MCB, 29 febbraio 2024: ultimo accesso 27 febbraio 2025).

costantemente misurarsi con i pregiudizi e le accuse provenienti da una narrativa dominante che costruisce l'Altro come nemico, proiettando su di esso le paure e le incertezze che caratterizzano il Sé.

In questo contesto di risveglio identitario e culturale, il caso di Salman Rushdie negli anni Novanta ha rappresentato un ulteriore elemento che ha spinto la comunità musulmana in diaspora a riaffermare la propria identità collettiva, non più fondata esclusivamente sull'appartenenza nazionale, bensì sulla comune fede religiosa. L'unione dei membri della comunità attraverso il vincolo religioso divenne, infatti, da quel momento in poi un mezzo fondamentale per esprimere pubblicamente la difesa dell'Islām (Cesari, 2014: 81). Come sottolinea Gilliat-Ray (Cesari, 2014: 88), le ricerche sul campo effettuate nel tempo dagli studiosi non-musulmani sull'etnografia della comunità musulmana tendono a concentrarsi sulle differenze intra-dottrinali tra le varie comunità o gruppi riformisti presenti nel territorio. Se si chiedesse, invece, ai soggetti musulmani stessi, il loro approccio prediligerebbe una definizione identitaria comunitaria, che sottolinei l'unità della *Umma* islamica senza categorizzazioni.

Le nuove generazioni, dunque, stanno spingendo verso una forma di inclusione che tenga conto della comunità musulmana per intero, indipendentemente dalla provenienza geografica di ogni singolo membro di essa. L'elemento identitario è, dunque, costruito sul vincolo religioso: soprattutto negli anni Novanta si è assistito ad un emergere sempre più distinto di un senso di *empowerment* religioso e di una sempre più consapevole identità religiosa nei musulmani in diaspora. Inoltre, l'estesa presenza di strutture islamiche nel territorio britannico ha spinto i giovani musulmani a dare via ad un considerevole numero di progetti, indirizzati all'individuazione e al recupero del passato islamico - inteso come *heritage* culturale - all'interno del Regno Unito, che potesse contribuire alla costruzione di un vero e proprio 'spazio islamico' all'interno della società britannica (Cesari, 2014: 68).

Questi due fattori hanno contribuito alla realizzazione identitaria dei cosiddetti 'Musulmani Britannici' o *British Muslims* (Cesari, 2014: 74).

Le loro testimonianze dirette, dunque, divengono ad oggi un'alternativa essenziale alla rappresentazione fornita dalle fonti occidentali, spesso fuorviata dall'immaginario orientalista che, da sempre, ha caratterizzato la rappresentazione dell'Altro, nello specifico durante il periodo coloniale. Un tentativo di autorappresentazione che, dunque,

si pone lo scopo di rivendicare l'appropriazione di una nuova narrativa che ricostruisca fedelmente la storia della presenza musulmana nel Regno Unito.

Nella prima parte di questo capitolo si è cercato di chiarire che cosa si intende per modello del transnazionalismo, espressione utilizzata ad oggi negli studi sulle diaspore globali. L'elemento transnazionale nel caso della diaspora musulmana nel Regno Unito trova la sua declinazione concreta in due elementi principali: la cosiddetta 'islamizzazione dello spazio' nel luogo d'approdo e di accoglienza e il forte attaccamento ai luoghi, alle pratiche e alle persone rimaste nel luogo d'origine.

Si è ora fatto cenno ad un importante fenomeno culturale, quello della 'islamizzazione dello spazio' (Cesari, 2014: 90), presente nel Regno Unito soprattutto negli ultimi decenni. Tale termine indica il processo di riformulazione degli spazi sociali e l'adeguamento di essi alla necessità e alle abitudini della comunità musulmana, ad esempio tramite l'aumento delle infrastrutture tipicamente islamiche nelle zone residenziali. Nei prossimi paragrafi, tale questione verrà maggiormente approfondita nell'analisi del caso studio di Birmingham.

In secondo luogo, l'elemento transnazionale della diaspora musulmana si riversa nell'attaccamento materiale ai luoghi e, soprattutto, agli individui rimasti nel luogo d'origine. Nei musulmani britannici in diaspora cresce un senso di responsabilità nei confronti di ciò che è rimasto *back home* e, di conseguenza, accresce la necessità di mantenerlo nel presente. Ciò si riflette nell'adozione, spesso visibile nelle comunità musulmane in diaspora, di pratiche e costumi identitari e culturali - come i vestiti, il tipo di cibo consumato negli ambienti domestici e il forte senso di fratellanza dimostrato nei confronti degli altri membri della comunità. Inoltre, nel caso della comunità musulmana del Sud Asia, tale responsabilità è evidente nell'enfasi posta all'insegnamento della lingua urdu ai bambini, che ancora una volta dimostra il carattere transnazionale dei valori (Cesari, 2014: 74).

La stessa diaspora della comunità deobandi - focus di questa tesi - ha in sé elementi transculturali e transnazionali, evidenti nelle pratiche e nelle ideologie che sono state trasmesse nel Regno Unito ma che provengono indubbiamente dal Sud Asia.

Sul piano della rappresentanza politica e giuridica, le conseguenze di un'identificazione identitaria fondata sull'elemento religioso e comunitario hanno determinato un rafforzamento della coesione interna, consentendo alla comunità di avanzare con maggiore compattezza le proprie rivendicazioni in un contesto ancora riluttante a garantirne pienamente i diritti.

Dopo aver preso atto dell'impraticabilità del cosiddetto 'mito del ritorno' e con la progressiva integrazione dei loro figli nella società britannica, è emersa la consapevolezza che una rappresentanza limitata all'ambito delle moschee non fosse più sufficiente a tutelare gli interessi della comunità. Di conseguenza, si è resa necessaria l'istituzione di una rappresentanza comunitaria e religiosa su scala nazionale, superando il modello esclusivamente locale che aveva caratterizzato le fasi precedenti.

Negli ultimi anni, i *British Muslims* hanno promosso attivamente una maggiore inclusione e il riconoscimento della legislazione islamica in ambito giuridico. A differenza di altre comunità religiose, come quelle ebraiche e sikh, la comunità musulmana nel Regno Unito, pur essendo numericamente più estesa, risultava priva di una rappresentanza legale in grado di riflettere le specificità della giurisprudenza islamica. Inoltre, essa mancava di adeguate tutele giuridiche contro le discriminazioni di natura religiosa (Cesari, 2014: 84). Le istanze sollevate dalla comunità musulmana culminarono nella promulgazione dell'Equality Act del 2010, che garantiva la risoluzione delle problematiche precedentemente evidenziate. Questo evento rappresenta un'ulteriore conferma dell'integrazione della comunità musulmana all'interno delle strutture e delle dinamiche istituzionali del Regno Unito.

Anche sul piano politico, l'inclusione della comunità musulmana e la conseguente istituzionalizzazione dell'Islām ha subito un enorme incremento negli ultimi anni. Le fonti riportano un record di seggi vinti da rappresentanti musulmani nelle elezioni del 2024, ben 25 contro i 19 riportati nelle elezioni del 2019 (*Anadolu Agency*, 2024: ultimo accesso 17 marzo 2025).

Inoltre, tale elemento è evidente nel riconoscimento politico attribuito, ad esempio, alle festività musulmane come il giorno di *īd al fītr*⁵ (*Gov.UK*, 2023: ultimo accesso 17 maggio 2025). I giornali locali, così come i canali ufficiali delle squadre calcistiche del

⁵ Ricorrenza rituale islamica che conclude il digiuno di *Ramaḍān*, caratterizzata da preghiere comunitarie e atti obbligatori di *zakāt*.

panorama inglese portano i loro auguri in questa giornata, dimostrando l'attenzione posta simbolicamente alle comunità musulmane.

Per tirare le somme di tali considerazioni, è chiaro come l'inclusione della comunità musulmana nel Regno Unito abbia compiuto passi considerevoli.

L'inclusione sociale si riflette spesso nell'inclusione accademica. Con l'arrivo dei primi anni Duemila, si assiste nel panorama accademico ad un vero e proprio apice della ricerca sugli studi relativi alle comunità musulmane e all'Islām nel Regno Unito. Nel 2007 venne fondato l'Islamic Studies Network Advisory Board per supportare le iniziative accademiche relative agli studi islamici e ciò spianò la strada per l'istituzione della BRAIS, la British Association for Islamic Studies (Cesari, 2014: 79).

Lo studio comparativo di Gilliat-Ray (Cesari, 2014: 78) riporta che sulla base delle ricerche effettuate negli ultimi anni si è notato che all'interno delle stesse comunità musulmane in Inghilterra si sta cercando di ridefinire la propria identità e la loro posizione sociale anche attraverso una partecipazione attiva al contesto in cui si inseriscono. Dunque, le nuove riformulazioni identitarie tengono conto sia del bagaglio religioso e culturale d'origine, sia di quello della società a cui appartengono e iniziano quindi, a partire dagli anni Novanta sino ad oggi, a porsi il problema di come adattare le pratiche religiose e quotidiane alle istituzioni secolari del nuovo contesto sociale in cui si inseriscono.

L'attaccamento al passato - sia esso di natura identitaria, culturale o storica - costituisce uno degli aspetti fondamentali della costruzione identitaria dei *British Muslims*. Tale costruzione, pur essendo influenzata dai paradigmi del nuovo contesto sociale, si mantiene profondamente radicata nella terra d'origine. È opportuno sottolineare, tuttavia, che questa terra d'origine non viene concepita esclusivamente in termini di appartenenza a un singolo stato-nazione - che assume un ruolo marginale nel paradigma identitario - bensì come parte della più ampia dimensione della *dār al Islām*.

Ad oggi, i dati parlano di una comunità musulmana numericamente importante. I dati raccolti grazie ai censimenti già precedentemente citati mostrano che la fede musulmana sia - oltre alla fede cristiana, religione della Corona - quella maggiormente diffusa nel Regno Unito, ossia quella più estesa tra il maggior numero di comunità etniche differenti:

the Muslim population in England and Wales on Census Day 2021 was 3.87 million, or 6.5% of the total (MCB, 29 febbraio 2024: ultimo accesso 27 febbraio 2025)

Indagando più a fondo le componenti etniche di questa percentuale, i dati mettono in luce che dell'intera popolazione musulmana situata nel Regno Unito, i cosiddetti *Asian/Asian British* costituiscono quasi il 66%, ovvero più della metà dell'intera popolazione.

Anche tra i 'mixed ethnic groups', ovvero tra coloro che sono nati da genitori di etnie differenti, i musulmani sono per l'1,5% concentrati nel gruppo 'White and Asian'.

Tra gli *Asian Muslims*, ben il 38% del totale provengono dal Pakistan, più del 15% dal Bangladesh e oltre il 6% dall'India (MCB, 29 febbraio 2024: ultimo accesso 27 febbraio 2025). Come ampiamente trattato nel primo capitolo della tesi, questi territori hanno ospitato il nucleo fondativo dell'istituzione deobandi. Tale elemento, dunque, giustifica l'elevata diffusione del movimento nel Regno Unito del movimento.

2.2.2 L'Italia

Nonostante analizzare la genealogia e lo sviluppo dell'Islām e delle comunità musulmane in Italia non rientra tra gli scopi di questa trattazione, appare utile farvi un breve accenno al fine di compararne le modalità con la diaspora delle stesse nel Regno Unito. Tale elemento risulta, infatti, utile a comprendere la differenza di inclusione delle due comunità dei due paesi. Il paragrafo in questione, inoltre, non si pone l'obiettivo di indagare le cause politiche alla base dell'arretratezza italiana in termini di inclusione, bensì intende focalizzarsi sullo stato della ricerca, sulla situazione visibile nel panorama sociale e sulle principali differenze con il caso britannico.

La storia musulmana in Italia pone le sue radici in un tempo di gran lunga precedente a quella del Regno Unito, con la conquista araba che, a partire dallo sbarco a Mazara del Vallo in Sicilia nell'827, ha portato all'espansione in Italia. Tale elemento, visibile soprattutto nelle regioni del Sud Italia, rende le comunità islamiche dei veri e propri protagonisti nella costruzione del patrimonio culturale del Bel paese.

Nonostante, dunque, l'Italia possa dirsi vantare una radicata tradizione degli studi islamici, non è certo paritario ed equamente avanzato il livello di inclusione a livello sociale o comunitario.

In the Italian context much has been said and published on Islam, less on Muslims (Marranci 2012), without bothering too much to produce empirical data concerning their social mobility, religious practices, or social and political exclusion (Cesari, 2014: 298)

Già nella costruzione proposta dall *Oxford Handbook of European Islam* è chiara la contrapposizione tra i due paesi. Mentre il capitolo sul Regno Unito si focalizza nel ricostruire la storia dell'inclusione della comunità musulmana, il capitolo riguardante l'Italia focalizza le sue pagine sul racconto dell'esclusione e della marginalizzazione di quest'ultima.

Per quanto riguarda la storia dell'immigrazione e della diaspora musulmana in Italia si riportano le parole di Saint-Blancat (Cesari, 2014: 268):

The first Muslim immigrant groups consisted of students from the Middle East (Syrian, Egyptian, Jordanian, and some Iranians) and a small percentage of Somalians, Libyans, and Eritreans coming from former Italian colonies. Then arrived the Moroccan population, one of the earliest settlements of migrant workers in the country: men came first and family reunification began in the 1990s. Tunisians, the second longest standing group, came from their nearby country and settled mainly in Sicily [...] The Senegalese group followed, then more recently migrants from Bangladesh, Pakistan, and Nigeria.

Ciò che, però, contraddistingue la narrazione moderna riguardante l'immigrazione in Italia, sono i flussi migratori che ebbero inizio dopo il primo decennio degli anni Duemila, momento in cui i territori a maggioranza musulmana del Sud Ovest Asiatico e del Nord Africa furono coinvolti nell'ondata di rivendicazioni comunemente note come le 'Primavere Arabe'.

The events of the Arab Spring revolution and the arrival on the island of Lampedusa, first of clandestine young Tunisians (2011), then African refugees

from Libya (2012) despite the recent improvement of control on clandestine entries from the sea, the weakest Italian border (Cesari, 2014: 268).

Questo tipo di migrazione portò ad un aumento significativo di coloro che oggi - a causa dell'influenza della narrazione politica - vengono definiti 'clandestini'.

Ad oggi, i pochi censimenti resi disponibili sulle comunità migranti in Italia sono quelli forniti dall'IdoS (Centro Studi e Ricerche Immigrazione Dossier Statistico). Nella scheda di sintesi relativa al Dossier Statistico Immigrazione del 2024 è disponibile una descrizione sommaria dei contenuti del documento (*Centro Studi e Ricerche Immigrazione Dossier Statistico*: ultimo accesso 24 febbraio 2025). L'ultima pagina del documento ci fornisce un ultimo aggiornamento sui censimenti effettuati in Italia tra le comunità definite 'straniere'. Nel 2023 la comunità musulmana rappresenta il 34,3% della popolazione straniera, la seconda per percentuale dopo la comunità cristiana, che compone il 48,1% degli stranieri del Paese.

Le pagine del manuale in analisi aiutano ad individuare una serie di problematiche interessanti e utili da riportare nella presente trattazione⁶.

La prima è la quasi totale mancanza di dibattito pubblico sulle figure degli *Italian Muslims*. Al contrario del contesto britannico, nel quale abbiamo visto che i *British Muslims* sono attori fondamentali e centrali nella ricerca accademica sulle comunità musulmane e sul dibattito riguardante queste ultime, nel caso dell'Italia sono lasciate ai margini della ricerca accademica e dei numerosi censimenti nazionali (Cesari, 2014: 266). Il nucleo della letteratura riguardante l'Islām riflette e si conforma alla rappresentazione che - come vedremo - si è progressivamente costruita attorno ad esso nell'opinione pubblica.

The Italian case is inscribed in the more general frame of xenophobia and widespread negative perceptions of Islam which pervaded European societies since the beginning of the twentieth century. Increasingly perceived as enemies within [...] and as the quintessence of otherness, 'the overly culturalist understanding of

⁶ Serve specificare che il manuale della Oxford University Press è stato pubblicato nel 2014. Per tale ragione, alcune considerazioni al suo interno potrebbero aver subito delle riformulazioni pratiche al giorno d'oggi, ma le considerazioni generali effettuate dall'autrice aiutano certamente a comporre un quadro assolutamente attuale dello stato dell'arte nel panorama italiano odierno.

European Muslim communities has remained mostly unchanged and rarely challenged in the last sixty years' (Cesari, 2014: 274).

La raffigurazione dell'Islām come il nemico o l'Altro per eccellenza - molto spesso frutto di stereotipi infondati o campagne politiche populiste - ha contribuito ad accrescere un interesse accademico concentrato nell'indagine di ciò che rende l'Islām 'Altro' rispetto a noi, dunque la sua declinazione politica, i conflitti nelle moschee e, più in generale, nell'analisi dell'islamofobia.

In secondo luogo, il testo affronta la problematica della mancanza di censimenti riguardanti, nell'effettivo, l'eterogeneità della comunità musulmana al suo interno (Cesari, 2014: 268). I 'Musulmani', dunque, rappresentano in Italia una categoria ancora fortemente idealizzata e analizzata solo ed esclusivamente in quanto tale. A differenza del Regno Unito, inoltre, l'individuazione del paradigma religioso - i musulmani e l'Islām - come elemento fondante dell'identità collettiva della comunità in questione, non avviene sulla base di una rivendicazione identitaria che parta dagli stessi musulmani, bensì è un'imposizione esterna, una categorizzazione imposta dalla costruzione identitaria musulmana voluta dall'opinione pubblica italiana.

Tale elemento ha portato alla costruzione di un'immagine revisionista ed estremamente distorta dell'Islām e, di conseguenza, delle comunità musulmane in Italia. Le paure della società italiana, fortemente scossa dalle problematiche interne - soprattutto politiche - che hanno piegato il Paese negli ultimi decenni e spinta da una propaganda politica revisionista ed estremamente populista, si sono riversate nella costruzione dell'Altro, reso il capro espiatorio a cui addebitare le colpe politiche e sociali di un'intera generazione politica. Le diverse comunità islamiche non venivano più differenziate, ma approcciate solo in quanto appartenenti alla categoria 'Islām', sia sul piano sociale sia sul piano accademico.

Come riassume brillantemente Saint-Blancat (Cesari, 2014: 274):

The immigration issue has been treated as a socially relevant problem since the 1990s, but ten years later Moroccans or Egyptians were no longer considered in the same terms as other national migrant groups. Their social inclusion was observed through the lens of their cultural and religious diversity, strangely overlapping with

the fear of Islam. That kind of social construction is not casual. In the Italian context, the public visibility of Islam is not due to Muslims' activism but is mainly the product of the socio-political mobilization of which Islam has been made the target.

Nonostante il pluralismo religioso in ogni sua forma sia tutelato dall'articolo 19 della Costituzione (*Governo Italiano*: ultimo accesso 23 febbraio 2025), la società italiana - soprattutto se il suo caso viene comparato a quello della società britannica - dimostra ad oggi degli evidenti segnali di reticenza o negligenza nella pratica di garantire tale diritto. Saint-Blancat lo definisce *process of exclusion* (Cesari, 2014: 276). L'ossessione della componente politica italiana sembra essere quella di preservare la cultura e la tradizione. Nella realtà, sotto il tappeto della propaganda, tale ossessione nasconde una strategia nazionalista e sovranista tipica dei partiti di destra dell'Europa degli ultimi decenni. Sono molti nella quotidianità gli esempi che illuminano tale propensione, come quelli citati da Saint-Blancat del divieto imposto ai giovani Pakistani di giocare a cricket nei parchi pubblici in Lombardia, o le leggi anti-kebab introdotte nella stessa regione (Cesari, 2014: 276). Nei tempi più recenti, inoltre, hanno interessato l'opinione pubblica altri avvenimenti come la decisione di preparare dei tortellini *halāl* in occasione della festa del patrono a Bologna, nel 2019 (*La Stampa*, 2 ottobre 2019: ultimo accesso 24 febbraio 2025), che ha scatenato polemiche tra l'opinione pubblica e i partiti di destra. Anche in questo caso Matteo Salvini aveva fatto riferimento alla «offesa alle nostre tradizioni» e alla minaccia di «cancellare la nostra storia». A tal proposito risulta, dunque, estremamente evidente la differenza con il Regno Unito, dove invece in una semplice visita nei supermercati locali è ormai comune trovare una parte riservata alla macelleria *halāl*.

Tale ossessione nel preservare la cultura italiana si riflette, inoltre, sulla questione degli spazi. Saint-Blancat cita l'esempio del divieto di apertura dei negozi di kebab in Toscana (Cesari, 2014: 277):

Whose activity can be linked to different ethnic groups, in order to preserve the traditions related to foods and the architectural, structural, cultural, historical and

decorative traditions (resolution of the City Council of Lucca no. 12, 22 January 2009)

In questi avvenimenti è evidente una forte opposizione a quella che abbiamo già definito ‘islamizzazione dello spazio’. Quella che nel regno Unito è una pratica che ha contribuito all’inclusione della comunità islamica che, grazie a questa islamizzazione dello spazio può ritrovare un senso di appartenenza al nuovo panorama sociale e geografico e in cui si trova ad essere incoraggiata all’implemento delle pratiche transculturali, in Italia viene vista come una vera e propria minaccia al mantenimento dei valori e dell'identità italiana. L’idea dell’Islām in quanto l’Altro, il nemico per eccellenza rispetto al Noi, ha contribuito alla cristallizzazione di un'immagine specifica della fede e della comunità sottoscritta ad essa: l’Islām è una minaccia alla democrazia, al pluralismo e, soprattutto, all'identità cristiana. Quest’ultima - come già citato in relazione all’esempio del crocifisso - è stata una delle armi propagandistiche più utilizzate dalla politica italiana degli ultimi decenni.

Catholicism still continues to perform a public role above and beyond ideological divisions and ethnic and cultural tensions, as a master of public ethics and a guardian of shared national values (Cesari, 2014: 283).

Altri esempi possono essere individuati nella questione della presenza del crocifisso nelle scuole, uno dei temi ricorrenti nei dibattiti politici dell’Italia populista. Nel 2023 la deputata leghista Simona Bordonali aveva chiesto di approvare una legge che regolasse l’imposizione dell’esposizione del crocifisso «nelle scuole e negli uffici delle pubbliche amministrazioni», in quanto la sua assenza in tale sedi sarebbe comparabile al «cancellare i simboli della nostra identità» (*Il Sole 24 Ore*, 15 settembre 2023: ultimo accesso 24 febbraio 2025).

L’ambito dell’istruzione rappresenta un altro elemento importante nella trattazione in corso. Lo spazio garantito all’istruzione islamica in Italia è altrettanto problematico. L’ossessione di preservare la cultura nazionale contro le innovazioni, il multiculturalismo e il pluralismo religioso si riversa nell’opposizione ad ogni forma di educazione non laica e, tra tutte, nell’opposizione all’istruzione religiosa islamica.

Muslim demand in that case appears as a threat to secularism in the Italian educational system; supporting faith schools, above all Muslims ones, is perceived as risking self-segregation and implicit resistance to social and cultural inclusion (Cesari, 2014: 292).

L'ossessione dell'opinione pubblica italiana - continuamente influenzata dalla narrativa dei vertici politici - è il mantenimento dell'identità nazionale, spaziale e religiosa. Un'identità che, dunque, è necessariamente fragile, dal momento in cui necessita di una così minuziosa protezione.

L'opposizione all'islamizzazione dello spazio e la continua ossessione alla difesa dell'identità nazionale e religiosa italiana confluiscono in uno dei temi principali del dibattito italiano sull'integrazione: l'apertura delle moschee.

The mosque provides an excellent pretext and works as a symbolic catalyst for all the undeclared fears held by an Italian society having to deal with socio-economic and cultural changes. In most cases, what is refused is the granting of a piece of communal land to the 'other'. In fact the 'mosque' catalyses the fears of demographic and cultural invasion, and of the physical inscription of Islam—in other words, the fear of a foreign form of sacredness entering Italy's public arena (Cesari, 2014: 279).

Tale frammento spiega alla perfezione il tema in questione: l'Italia e gli italiani aderiscono alla costruzione dell'Islām proposta all'ordine del giorno dalla narrativa politica. Tale avversione non lascia spazio all'entrata della comunità musulmana nello spazio pubblico e, dunque, essendo quest'ultimo il luogo della costruzione identitaria di ogni individuo o di ogni comunità, risulta difficile per gli *Italian Muslims* concentrarsi nella *self-construction* di quest'ultima.

Un segnale positivo arriva, ancora una volta, dalle giovani generazioni di musulmani che stanno occupando in maniera sempre più attiva il panorama sociale italiano e, negli anni, stanno rivendicando in modo sempre più insistente un riconoscimento pubblico, soprattutto tramite l'utilizzo dei canali social.

Youths' strong will for autonomy to get space to build an 'Italian Islam', breaking down the usual dichotomy between the Italian context and Muslim otherness. The desire is also to challenge the negative collective image of Italian Muslims and to demonstrate that the young generation intends to claim a more inclusive destiny (Cesari, 2014: 294).

Questi ultimi, negli ultimi anni, hanno dato vita ad un numero non indifferente di organizzazioni a livello locale e nazionale, così da generare una rappresentanza sociale per la comunità e così da fare in modo che quest'ultima possa divenire man mano un componente attivo del dibattito pubblico in Italia⁷. Inoltre, come nel caso inglese, tali realtà sono divenute un luogo sicuro per i rappresentanti della comunità ai quali viene ora garantita la possibilità di condividere tradizioni, valori e costumi all'interno di una realtà condivisa e non più avversa (Cesari, 2014: 284). È in questi ambienti che si può ipotizzare una futura prosperità di elementi transnazionali, nonostante le associazioni come GMI (Giovani Musulmani d'Italia) o UCOII (Unione delle Comunità Islamiche d'Italia) non riflettano la pluralità islamica presente in Italia.

Anche la questione legale inerente al riconoscimento della Legge islamica, della tutela di quest'ultima e della sua applicazione ai casi di giurisdizione islamica è un dibattito ancora estremamente lontano nel panorama pubblico o istituzionale italiano. Gli *Italian Muslims* sono ancora impegnati nel riconoscimento della propria comunità sul piano sociale, o nella rivendicazione di uno 'spazio islamico' in cui poter costruire un'identità collettiva in quanto musulmani d'Italia. Anche questo punto rappresenta una sostanziale differenza rispetto al caso britannico in cui - come è stato analizzato nel paragrafo precedente e come è stato ampiamente sottolineato nel manuale in analisi già alla pubblicazione che risale ad oltre dieci anni fa - il dibattito relativo al rapporto tra la legge islamica e la legge canonica dello Stato britannico era già avviato e aveva già portato ai primi provvedimenti concreti.

⁷ Uno degli elementi che vengono messi in luce nel manuale curato da Cesari (*The Oxford Handbook of European Islam*: 286) è che per avere un'effettiva riconoscenza a livello istituzionale sia stato fondamentale l'intervento dei musulmani convertiti i quali - nella maggioranza dei casi - sono bianchi. Tale elemento evidenzia la componente discriminatoria che aleggia, nonostante i tentativi di revisionismo, sotto ogni apparente passo avanti verso l'inclusione dell'Altro.

Dunque, dati i dati resi disponibili dal panorama accademico italiano, risulta ad oggi complesso ricostruire un quadro veritiero e minuzioso della diaspora islamica. Inoltre, è complesso anche parlare di transmigrazione di quest'ultima, in quanto l'elemento transnazionale e le varie declinazioni transculturali di questa migrazione sono ben poco considerati. Gli *Italian Muslims*, a differenza dei *British Muslims*, non hanno ancora potuto fare i conti con la loro pluralità o con le divergenze interne ad essi, in quanto si trovano tutt'ora impegnati nella ricerca di un riconoscimento delle loro cause primitive e, nello specifico, si vedono ancora costretti a concentrare i loro sforzi nella battaglia contro problematiche esterne ad essi, come la costruzione del Sé imposta loro dalla propaganda politica del contesto in cui si trovano.

Un'importante differenza che salta all'occhio nell'analisi dei censi resi disponibili dalle associazioni adibite nei vari paesi è l'approccio allo studio della comunità musulmana. Nel censo italiano la comunità musulmana e i dati relativi ad essa sono indagati sulla percentuale della popolazione migrante, dove risultano essere il 34.3% degli 'stranieri' (*Centro Studi e Ricerche Immigrazione Dossier Statistico*: ultimo accesso 24 febbraio 2025). Al contrario, i censi del regno Unito indagano la popolazione musulmana rispetto alla popolazione totale del paese, dunque non confinandola esclusivamente nella categoria dello 'straniero'.

L'analisi comparativa delle due diaspore ha dunque evidenziato le profonde differenze che caratterizzano i rispettivi contesti. Nel caso del Regno Unito, la comunità musulmana è riuscita a sviluppare una propria configurazione identitaria nonostante i limiti imposti dalla sovrastruttura politica e sociale, ancora influenzata da retaggi coloniali. Pur operando all'interno di un contesto segnato da vincoli strutturali, i *British Muslims* hanno potuto dar vita a una serie di 'luoghi islamici', spazi fisici e simbolici all'interno dei quali elaborare, consolidare e trasmettere i paradigmi di una nuova identità diasporica. Questi luoghi non solo fungono da centri di aggregazione religiosa e culturale, ma rappresentano anche strumenti essenziali per il rafforzamento della coesione comunitaria.

2.3 La comunità musulmana a Birmingham e nel West Midlands

La composizione socio-demografica della città di Birmingham, nella regione del West Midlands, è di essenziale importanza nel ricostruire un chiaro quadro che possa portare alla comprensione della scelta di tale nucleo urbano come caso studio in analisi nella presente tesi.

Come si è già accennato nel paragrafo che indaga la genealogia e la situazione attuale della migrazione musulmana nel Regno Unito, le prime comunità musulmane del Sud Asia giunsero nel Regno Unito per essere impiegate nel settore industriale. Uno dei centri per eccellenza, soprattutto a partire dagli anni Sessanta del Novecento, nella produzione economica fu la regione delle West Midlands e, nello specifico, l'area urbana di Birmingham, ad oggi la seconda città dell'Inghilterra.

Nei decenni successivi, però, le stesse regioni che avevano guidato la crescita economica del paese furono le più colpite dal declino industriale degli anni Ottanta. Birmingham fu al centro degli effetti disastrosi della *de-industrialization* (Abbas, 2006: 5). Con la sempre minore richiesta di posti lavoro e il dilagante disimpiego della forza lavoro, le zone in cui i migranti si erano aggregati e stabiliti iniziarono a subire un progressivo impoverimento. Come già accennato e come riportato anche nello studio del Dr. Tahir Abbas (2006: 2-3), direttore del Centre for the Study of Ethnicity and Culture dell'Università di Birmingham:

The 1991 Census showed that second and third generation South Asians were inclined to live in the same geographical locations as parents (Phillips 1998), where Robinson (1996) argues this to be a function of the youth wishing to continue the religious and cultural traditions of the generation before them as well as a result of negative experiences found in the labour market (PIU 2002).

Le aree cosiddette 'inner-city' della città divennero da allora veri e propri centri di aggregazione delle popolazioni migranti o, come li definisce Nasser (2005: 68) luoghi in cui si mantiene una «spatial segregation of the 'other'». Questa tendenza continua ancora oggi, rendendo Birmingham una delle città più multietniche di tutto il Regno Unito. Inoltre, la stessa costruzione morfologica dei quartieri in questione rimane ad oggi quella dei quartieri operai costruiti in epoca industriale: «regular streets, long street blocks and high density terrace housing» (Nasser, 2005: 67).

La composizione demografica della città e i dati relativi a quest'ultima evidenziano, però, un evidente problema di 'ghettizzazione' delle minoranze etniche. Già vent'anni fa, lo studio del Dr. Abbas (2006: 5) sottolineava quanto segue:

Referred to as the city 'purposively ghettoising' ethnic minorities, Sparkbrook has become a largely Pakistani area, the Handsworth area is the Caribbean centre of Birmingham, with the Soho area overwhelmingly Indian.

Concentrando l'analisi sulla minoranza musulmana, i dati resi disponibili dal Birmingham City Council, basati sul censo del 2021, mostrano che il 29.9% della popolazione di Birmingham è musulmana e che, quest'ultima, è concentrata nei centri di Bordesley, Saltley East, War End & Bromford West e Small Heath Park (*Birmingham City Council*, 2021: ultimo accesso 1 marzo 2025). Come sottolineato sia da Abbas (2006: 17) che da Nasser (2005: 67-68), questa sorta di stagnazione delle comunità musulmane in determinate zone del nucleo urbano di Birmingham cela un dato ancora più allarmante: questa comunità, negli anni, non ha potuto beneficiare di un adeguato livello di mobilità o, quanto meno, di possibilità eque a quelle di cui hanno potuto beneficiare altre comunità presenti nel paese di spingersi al di fuori delle aree più povere della città. Nonostante - ancora una volta - vada oltre allo scopo della presente trattazione indagare i motivi alla base della discriminazione della comunità musulmana, è evidente come vi sia stato negli ultimi decenni un atteggiamento di negligenza da parte delle istituzioni nei confronti di quest'ultima⁸.

Nonostante ciò, il censimento del 2021 ha mostrato che l'Islām è la seconda fede più seguita tra la comunità di fedeli di Birmingham, seconda solo al Cristianesimo. Sul piano dell'età, la popolazione musulmana di Birmingham è relativamente più giovane rispetto alla media generale della città. Nel 2021 il 32.7% dei musulmani avevano quindici anni o meno. Nella stessa fascia d'età la media cittadina è appena sopra il 22%.

⁸ I dati sottolineano come i musulmani occupino la maggior parte delle zone e dei distretti britannici con il più alto livello di IMD (Index of Multiple Deprivation). Dell'intera popolazione che vive nei quartieri più deprivati, i musulmani costituiscono il 40%. Al contrario, rispetto al 20% della popolazione che nel regno Unito risiede nelle zone più 'ricche', i musulmani occupano appena il 6%, meno di un terzo della popolazione totale (*MCB*, 29 febbraio 2024: ultimo accesso 27 febbraio 2025). Rispetto a tutte le altre comunità religiose presenti nel territorio britannico, quella musulmana registra la percentuale più alta di «resident in households experiencing deprivation in the housing dimension»: il 26.9% (*MCB*, 29 febbraio 2024: ultimo accesso 27 febbraio 2025).

Inoltre, tra la popolazione musulmana della città più di un terzo - ben il 75.1% - è 'Asian, Asian British o Asian Welsh' (*Birmingham City Council*, 2021: ultimo accesso 1 marzo 2025).

La grande maggioranza dei musulmani di Birmingham hanno origini Pakistane. Come sottolinea Abbas (2006: 4) la comunità pakistana conta individui dal background etnico-religioso molto eterogeneo. Tra i gruppi etnici si contano Punjabi, Kashmiri, Pathan e Sindhi: tra i gruppi religiosi compaiono Barelvi, Tablighi, Hanafiti, Jamaat-e-Islami e, infine, una vastissima comunità deobandi (Abbas, 2006: 4).

La scelta di Birmingham come caso studio di questa tesi è dovuta al carattere profondamente eterogeneo della città. Dietro ad una storia di ghettizzazione e marginalizzazione delle comunità di immigrati percepiti come l'Altro, dovuta ai processi storici appena definiti, si nasconde una seconda narrazione presa in analisi dalla letteratura, quella di una comunità in diaspora che in tali zone ha potuto ritrovare e ricostruire una propria dimensione identitaria transculturale.

La città, infatti, rappresenta un perfetto esempio di come nelle città globalizzate del presente si assista ad una sempre maggiore concomitanza e ad un sempre più evidente amalgama di culture e tradizioni. I concetti di Sé e Altro, hanno dato inevitabilmente vita ad una catena di concetti opposti - ma molto spesso speculari - come, ad esempio, i concetti stessi di Occidente e Oriente, di Noi e Loro. Tali concetti si sono, infine, inevitabilmente riversati sull'immaginario e sulla rappresentazione concreta e tangibile di tale dicotomia. La forma più rappresentativa di quest'ultima è quella che si riflette negli spazi: le differenze sostanziali e culturali, che fanno da base teorica alle nozioni dicotomiche appena citate, hanno contribuito alla costruzione di due idee opposte di spazi, così come a due idee opposte di città, quella Occidentale e quella Islamica.

In un contesto globale e - come ampiamente sottolineato all'inizio del capitolo - sempre più transnazionale, però, tali differenze tendono a confluire sempre più spesso verso un reciproco adattamento e una reciproca influenza che ne modifica i caratteri.

Birmingham has produced a new terrain in which the frontier between the 'Islamic city' and the 'Western City' is becoming increasingly eroded (Nasser, 2005: 62).

L'articolo di Nasser (2005), oggetto della presente analisi per la sua prospettiva post-coloniale sul fenomeno, sostiene - attraverso l'indagine della letteratura - che il fenomeno coloniale sia stato fondamentale nella costruzione identitaria e nella produzione culturale dei suoi soggetti.

In un contesto di egemonia culturale come quello britannico - inserito in un contesto pretenziosamente universalista come quello occidentale - le comunità islamiche hanno da sempre ricercato degli spazi in cui poter praticare le proprie necessità spirituali e, soprattutto, sociali e funzionali, cercando di contrastare il fenomeno dell'assimilazione al contesto culturale egemonico.

Nell'analisi di tale processo, però, Nasser (2005: 63) rifiuta di attenersi a quella dicotomia che secondo lui altro non è che il risultato del discorso coloniale britannico e della narrativa da esso prodotta. Egli rifiuta la costruzione ideologica del paradigma Noi-Altro e quella da esso scaturita, cioè il concetto di 'differenze culturali'.

Bhabha (1990, p.209) challenges this definition of 'cultural difference' by emphasizing that the difference between cultural practices and the differences in the construction of cultures within different groups, very often set up among and between themselves a 'space of resistance' – an interstitial zone of displacement and deterritorialization in which different components from different cultures transform each other to shape a new, hybrid identity (AlSayyad, 2001, p.28). Pieterse (1996, p.181) calls these sites 'borderlands' where the formation of local Muslim culture is shaped by intercultural cohabitation in which there is a dialogue between the local context and the Islamic paradigm.

Tale *space of resistance*, dunque, diviene il luogo in cui i popoli colonizzati si riappropriano di una propria simbologia, in un contesto di minoranza all'interno di un ambiente di egemonia culturale come quello occidentale che, storicamente ha tentato di imporre tale egemonia tramite la creazione di una narrativa universalista e assimilazionista. Il carattere transnazionale di una cultura e, dunque, delle pratiche di un popolo, permette di invertire il discorso coloniale egemonico e di comprendere come la globalizzazione non implichi necessariamente la soppressione di una cultura minoritaria

e l'avanzamento di quella egemone, bensì possa portare alla riformulazione dei valori reciproci e, di conseguenza, degli spazi sociali (Nasser, 2005: 65).

Tali teorie risultano ancora più evidenti se applicate al caso specifico dell'Islām e della transmigrazione delle comunità musulmane. Il carattere dinamico di ogni cultura, che la rende passibile di continue assimilazioni o trasformazioni, e i concetti appena trattati, che teorizzano la continua possibilità di interazione tra una dimensione globale e una dimensione più contenuta e locale - definita *space of resistance*, convergono nella natura stessa dell'Islām. Come spiega Nasser (2005: 64), nel suo processo di sedimentazione storica, l'Islām ha continuamente interagito con un numero estremamente ampio di culture e paradigmi culturali. In tale processo, l'Islām ha contribuito a modificare, influenzare e trasformare le varie culture con cui ha interagito a livello locale in diversi tempi storici e luoghi geografici. Tramite queste stesse culture, però, l'Islām ha potuto a sua volta modificare anche la propria dimensione locale, tenendo contemporaneamente fede alla propria dimensione globale che, invece, per la natura stessa dell'Islām è rimasta invariata e continua ad essere omogenea, trasversale a tutte le forme e le declinazioni locali.

Riprendendo le teorie transnazionali all'inizio del capitolo, è ora chiaro come il carattere poroso dei confini geografici così come di quelli identitari abbia permesso alle culture di valicarli. La cultura islamica è in continuo mutamento, così come l'identità musulmana, e tale fenomeno ha contribuito a dar vita ad una miriade di micro-culture islamiche che continuano a formarsi e trasformarsi in relazione al presente storico e geografico da cui sono influenzate, ma rimanendo in continuo dialogo con il loro passato storico globale e unitario (Nasser, 2005: 66). Un perfetto esempio è quello dell'Islām britannico, nella sua declinazione post-coloniale, che ha dialogato con i paradigmi culturali locali del nuovo ambiente, modificandoli ed essendo modificato da essi:

In the case of Britain, the physical manifestation of Islam is determined by the exchange between a global cultural paradigm and the infusion of new meanings produced by this paradigm on a distinctive urban tradition (Nasser, 2005: 64).

Tali elementi, sono dunque evidenti nella città di Birmingham e, soprattutto, nella sua costituzione urbana e in quella che abbiamo già definito una 'islamizzazione dello spazio'.

Le nuove forme di espressione identitaria si riflettono in maniera sempre maggiore nell'architettura cittadina. Quest'ultima diviene veicolo di una rivendicazione identitaria da parte delle nuove generazioni di musulmani che stanno cercando di riformulare la propria identità collettiva mantenendo un forte legame con la storia passata ma confrontandosi anche con i paradigmi della cultura occidentale. Come sottolinea Nasser (2005, 65):

Changes within contemporary Muslim culture determine semiotic meanings in architectural expression, in contrast to the current act of appropriating simply signs and signals.

Una sorta, dunque, di ricostruzione della terra natia tramite la ripresa dei suoi immaginari e dei suoi simboli tipici. Le comunità migranti - in questo caso quelle musulmane - del nucleo cittadino di Birmingham sentono la necessità di ricostruire un'immagine idealizzata della loro patria per ricostruire e riformulare il loro presente.

In the context of Birmingham, it may be possible to understand the politics of representation as determined not only by religious identities amongst its heterogeneous Muslim population, but also amongst the varying social solidarities which are formed around buildings and spaces (Nasser, 2005: 65).

I due quartieri che Nasser (2005) prende in analisi nel suo caso studio sono i già citati quartieri a maggioranza musulmana di Small Heath e Sparkbrook. Gli stessi verranno poi presi in analisi anche nel caso studio della presente tesi.

Tramite l'analisi delle strade e degli spazi di questi quartieri industriali appena fuori dal centro della città, Nasser (2005: 68) ricostruisce i canoni che definiscono uno 'spazio islamico' e i suoi legami con l'elemento identitario e sociale. Quello della costruzione di uno spazio islamico è stato un processo graduale, partito già dalla prima epoca delle migrazioni, quella industriale. La costruzione di uno spazio tipicamente islamico, cristallizzato in quei quartieri dove le comunità minoritarie venivano relegate nel periodo post-industriale, rifletteva la necessità di rivedere la propria appartenenza identitaria a un luogo specifico.

Fondamentale in questa trattazione è il concetto di *biradari* (Nasser, 2005: 68), o meglio *barādari*, cioè “fratellanza”. Un concetto estraneo alla conformazione del nucleo familiare conosciuta e praticata in Occidente, ma estremamente diffuso in altre culture e tradizioni, come ad esempio quelle dei *South Asian Muslim* che, come abbiamo visto, compongono gran parte della demografia di tali quartieri. Si tratta di gradi di relazione o di legami comunitari basati su parentele più ampie rispetto a quelle che noi conosciamo e che, spesso, inglobano l’intera comunità che si identifica nella stessa percezione identitaria. Il processo di trasformazione di uno spazio, dunque riflette il modo tramite il quale tali relazioni sociali e di parentela hanno rivendicato in questo spazio le proprie pratiche e azioni.

Nel caso specifico di Small Heath e Sparkbrook, a partire dagli anni Sessanta e Settanta tali legami si sono man mano concretizzati nella nascita di business ‘familiari’ che nascevano non solo allo scopo di contribuire al fabbisogno della famiglia - o del nucleo familiare più esteso - ma soprattutto alla preservazione delle pratiche culturali collegate al luogo d’origine (Nasser, 2005: 68).

Come hanno dimostrato gli studi accademici, soprattutto quelli di Werbner, anche lo stabilirsi di strutture tipicamente islamiche nelle aree cittadine a maggioranza musulmana, come moschee, negozi *ḥalāl* e istituti islamici di *zakāt* non era una mera questione di necessità, ma rifletteva una profonda ricerca di ricreare una *moral community* e di un *moral space* (Cesari, *The Oxford Handbook of European Islam*: 76) in cui condividere e implementare i valori islamici in diaspora. Questo processo caratterizza un perfetto esempio di trasmigrazione, così come lo si è definito all’inizio del presente capitolo di tesi. I migranti post-coloniali hanno trasferito i propri valori e i propri elementi culturali nell’ambiente d’arrivo, che a sua volta ne influenza i tratti e i caratteri (Nasser, 2005: 62). Nel tempo, a partire dall’apertura dei primi negozi *ḥalāl*, comparivano in questi quartieri un numero sempre maggiore di attività a conduzione dei *South Asian Muslims* che servivano a rispondere alle esigenze della loro comunità e sostituivano i negozi tipicamente inglesi (Nasser, 2005: 68).

Quello che si stava formando era una vera e propria ridefinizione dello spazio identitario che si rifletteva nel carattere urbano della città: i caratteri visivi delle strade e dei quartieri iniziano una progressiva trasformazione che ora tiene conto della loro identità

musulmana⁹. Le tradizioni - anche stilistiche, architettoniche e urbanistiche - delle zone d'origine vengono riprese e riaffermate nella zona d'arrivo per creare un senso di continuità culturale che, ancora una volta, funge da esempio perfetto per comprendere il carattere transnazionale delle diaspore moderne¹⁰.

Estremamente interessante e, dunque, anche il carattere ibrido che si va a formare in questi luoghi. Le teorie fino ad ora riportate in questo capitolo hanno sottolineato il carattere mobile e dinamico delle strutture identitarie che caratterizzano un luogo. I quartieri di Birmingham ne sono un vivido esempio: l'ibridazione dell'identità del transmigrante si riflette anche nell'identità ibrida che costituisce i luoghi e gli spazi. Nel rifiuto di assimilarsi alla cultura egemone, i soggetti e le comunità in diaspora ricreano spazi in cui tradizioni e culture coesistono e si amalgamano.

These stylistic elements collage themselves on top of the Victorian and Edwardian frontages to produce hybridity and differentiation created when one urban tradition collides with an array of identities which co-exist and cut across Birmingham's Muslim communities (Nasser, 2005: 72).

Senza dubbio alcuno, il simbolo della presenza musulmana a Birmingham sono le numerose moschee cittadine. La moschea diviene l'istituzione urbana che incarna la collettività islamica e lo spazio in cui quest'ultima può praticare le sue necessità non solo religiose e spirituali, ma anche funzionali e sociali. Ma non si limita esclusivamente a ciò: la moschea incarna anche la possibilità per la comunità in diaspora di rivendicare un processo di rappresentazione identitaria.

⁹ La testimonianza di Nasser (2005: 69) riporta quanto segue: «The most striking transformation has been the change of uses in terms of the goods sold which are particularly meaningful to Muslim and South Asian clientele. Shops including Islamic book stores, jewellers, restaurants, Asian video and music stores and Muslim banks are interspersed with colourful displays of saris and fabric shops, Asian sweet shops, bakeries and grocers selling tropical vegetables, exotic spices and imported foods. Muslim and South Asian community organizations opened outlets to support their businesses and communities including accountants, income tax consultancies, importers and exporters, immigration and advice bureaux, driving schools, insurance firms, estate agents and travel agencies».

¹⁰ Un esempio è quello della disposizione dei prodotti venduti all'esterno delle strade, tipica dei mercati dei paesi del Sud Asia e ora ripresa nei quartieri a maggioranza islamica di Birmingham.

The mosque forms part of the larger site of resistance but forms the most powerful symbol of Muslim identity, not simply a religious or social identity, but more aptly a political statement to legitimize the community's presence (Nasser, 2005: 73).

Quella della presenza musulmana a Birmingham è dunque una storia di rivendicazione e riappropriazione dei simboli identitari di una comunità in diaspora. Nella loro espressione di un'identità islamica, i *British Muslims* di Birmingham stanno permettendo di rivalutare la dicotomia tra Sé ed Altro, tra Occidente e Oriente, tipica della narrazione coloniale.

2.4 La comunità deobandi nel Regno Unito: diaspora e transmigrazione delle pratiche tradizionali

L'Islām è una religione caratterizzata da una vasta pluralità di scuole di pensiero, movimenti teologici e tradizioni giuridiche, ciascuna con specifiche interpretazioni dottrinali e pratiche religiose. Tra questi, il movimento deobandi - come già ampiamente spiegato nel primo capitolo - rappresenta una delle correnti più influenti, con profonde radici nel subcontinente indiano, ma che negli ultimi decenni si è reso protagonista di una diaspora intellettuale e transnazionale di dimensioni globali. Nel Regno Unito, la comunità deobandi ha svolto un ruolo significativo nello sviluppo delle istituzioni islamiche, contribuendo alla fondazione di moschee, *madāris* e organizzazioni religiose che hanno plasmato la vita islamica britannica, con particolare attenzione all'istruzione religiosa e alla preservazione dell'identità culturale, educativa e spirituale dell'istituzione. L'istituzione della Dar-al-Uloom, nella sua declinazione diasporica nel regno Unito, ha creato una rete estremamente diffusa nel paese di «British Islamic seminaries responsible for training future imams and scholars (*‘ulama*)» (Gilliat-Ray, 2018)¹¹. In un importantissimo studio di Innis Bowen (2014), il noto giornalista della BBC identifica le principali comunità religiose islamiche presenti nel panorama britannico. Il primo capitolo del manuale è dedicato interamente ai Deobandi¹². Già nell'introduzione allo

¹¹ Per una panoramica completa sulle autorità religiose nell'Islam e, nello specifico, sul ruolo degli ulema nei seminari della Dar al Uloom nel Regno Unito, si veda lo studio del professore Haroon Sidat dell'università di Cardiff, intitolato "Shedding Light on the Modalities of Authority in a Dar al-Uloom, or Religious Seminary, in Britain" (2019).

¹² Nel manuale vengono spiegate le differenze tra Deobandi e Salafi, spesso confusi tra di loro.

studio egli chiarisce l'estensione della presenza di tale movimento nel regno Unito, dichiarando quanto segue:

Deobandi organisations run most of the UK-based training of Islamic scholars and control 44 percent of Britain's mosques and nearly 40 percent of mosque capacity (Bowen, 2014: 4).

Il Deobandismo, ad oggi, è «the dominant branch of Islam in the UK» (Bowen, 2014: 11). Per proseguire nella trattazione dell'espansione di tale movimento al di fuori dei confini originari e, dunque, nell'analisi della sua dimensione transculturale, risulta necessario tornare alla genealogia storica del Deobandismo, considerato nella sua configurazione politico-ideologica. Il primo capitolo di questa tesi si è, infatti, proposto di analizzare il processo che ha condotto alla formazione della sua branca politica, ovvero il JUH¹³.

Come già accennato, durante il periodo della lotta per l'indipendenza dell'India dal dominio britannico, emerse un acceso dibattito tra due principali correnti ideologiche: da un lato, coloro che auspicavano la creazione di uno Stato musulmano autonomo e separato dalla comunità induista; dall'altro, coloro che sostenevano la permanenza della comunità musulmana all'interno di un'India unificata, nella quale la *sharī'a* fosse implementata a livello giuridico e istituzionale. Il JUH si allineò con questa seconda posizione ideologica. Tuttavia, una parte degli Ulema appartenenti al JUH si distaccò dal movimento, dando vita al JUI, un altro partito di matrice deobandi che, al contrario, promuoveva la creazione di uno Stato musulmano indipendente.

Un ramo del JUI al quale ancora non si è fatto cenno era il *Jamiat-Ulema-e-Britain*, o JUB, fondato nel 1975. Quest'ultima è un'organizzazione di studiosi e figure religiose deobandi di origini Pakistane oggi stabilitisi nel Regno Unito. Gli *Hizbul Ulema*, sono invece gli studiosi e dotti religiosi deobandi di origini Indiane stabilitisi nel paese (Bowen, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent*: 14).

Questi sono gli obiettivi primari del JUB enunciati nel loro sito ufficiale (*Jamiat Ulama-e-Britain*: ultimo accesso 11 marzo 2025):

¹³ Per l'analisi e contestualizzazione delle dinamiche di formazione del JUH *cfr.* 1.6.2.

- Protection of Islamic beliefs, identity, heritage and places of worship
- Securing and safeguarding the civil, religious, cultural and educational rights of Muslims
- Social, educational and religious reform among Muslims
- Establishment of institutions for progress and stability in educational, cultural, economic and social affairs of Muslims
- Fostering and stabilizing amicable relations between different communities living in the United Kingdom, in accordance with the teachings of Islam
- Revival of Arabic and Islamic studies and framing syllabus and curriculum according to needs of the present age
- Dissemination and propagation of the teachings of Islam

Sebbene il sito ufficiale del JUB faccia riferimento all'inclusione e all'apertura verso le altre comunità religiose del Regno Unito (come, si potrebbe intendere, quella cristiana), l'analisi generale di quanto dichiarato evidenzia una tendenza riconducibile all'approccio revivalista che ha caratterizzato la *madrassa* deobandi sin dalle sue origini. Gli obiettivi dell'organizzazione si focalizzano principalmente sulla preservazione dei valori islamici e sulla tutela delle pratiche e della tradizione intellettuale islamica all'interno di un contesto socio-culturale percepito come egemone.

2.4.1 Countercultural tendencies nella dār al ḥarb: Deobandi tra integrazione e tradizionalità, cenni preliminari

Uno dei quesiti fondamentali a cui questa tesi intende fornire una risposta articolata riguarda il comportamento dei Deobandi in un contesto esterno alla *dār al Islām*, in relazione alla dicotomia tra tradizione e modernità precedentemente richiamata. In particolare, l'analisi si concentra sulla possibilità di due diversi orientamenti di fronte a tale tensione: da un lato, l'adeguamento ai paradigmi della modernità attraverso la rielaborazione e l'adattamento delle pratiche tradizionali; dall'altro, la tendenza all'isolamento e al distanziamento dalla società di insediamento, già definita *mainstream society*.

A tal proposito riteniamo utile tener conto di un elemento estremamente importante, cioè che la comunità deobandi nel Regno Unito si trova inserita in un contesto di minoranza

sotto diversi aspetti, culturali, religiosi ed etnici. Una condizione che richiama da vicino quella in cui nacque originariamente la *madrassa* deobandi, fondata nell'India coloniale come risposta alla marginalizzazione musulmana, in cui la comunità musulmana si trovava in minoranza rispetto alla comunità indù. In entrambi i casi, l'identità deobandi si è formata e rafforzata come strumento di resistenza e preservazione religiosa. È per questo che, soprattutto nelle fasi iniziali, emergono forti parallelismi tra le due realtà e ciò traspare, appunto, anche nell'approccio alla comunità egemone nei due periodi storici e nelle due aree geografiche.

Quello dell'isolazionismo della comunità deobandi rispetto al resto della comunità inglese è un elemento alquanto dibattuto, soprattutto all'interno della ricerca sull'etnografia britannica. Molti studiosi, sia essi musulmani sia essi britannici - con prospettive chiaramente diverse e, nella maggior parte dei casi, opposte - hanno tentato di indagare tale fenomeno, ponendosi a favore o a sfavore dell'argomentazione che i Deobandi tendano, anche in un contesto di diaspora, a riprendere quella strategia isolazionista che abbiamo visto caratterizzarli nella loro epoca primitiva nel subcontinente.

A tal proposito, Bowen (2014: 24) sostiene che sul piano politico e sociale la comunità deobandi tenda a preferire un atteggiamento di distanziamento rispetto alla partecipazione attiva locale o nazionale.

Vi sono senza dubbio all'interno della comunità deobandi britannica delle figure che, negli anni, hanno tentato un approccio di cooperazione e inclusione con la *mainstream society* inglese, ma per quanto riguarda la situazione politico-sociale generale, Bowen (2014: 27) individua senza dubbio un divario ancora estremamente ampio tra le due realtà.

Tale tendenza ricorda la strategia di esclusione attuata dalle prime comunità deobandi in India durante il periodo coloniale. Come sottolinea lo stesso Bowen (2014: 27) ciò è probabilmente dovuto alla necessità di preservare i valori e le pratiche deobandi che si vedrebbero, altrimenti, minacciate dall'assimilazione alla più ampia cultura laica e occidentale che, nel contesto britannico è quella egemone.

Much of Deobandi teaching still fosters a sense that to embrace non-Muslim society too warmly risks contaminating one's Islamic values (Bowen, 2014: 34).

In un interessantissimo articolo pubblicato nel 2013 da Saeeda Shah, docente dell'Università di Leicester, si sottolineano i limiti delle migrazioni transnazionali. La studiosa mette in luce la difficoltà di una comunità migrante in diaspora che, molto spesso, nel portare il proprio sistema di valori e di pratiche tradizionali in un paese straniero, trova in esso un atteggiamento ostile da parte del sistema socioculturale in cui approda. Questo limite intrinseco al carattere transnazionale, che - come abbiamo visto all'inizio del capitolo - caratterizza le diaspore contemporanee, fa sì che le comunità migranti mostrino spesso una tendenza all'organizzazione comunitaria allo scopo di «retain their culture, belief systems and associated identity, not only for themselves but also for their coming generations» (Shah, 2013: 236).

Gli articoli summenzionati furono pubblicati parallelamente ad un articolo di Gilliat-Ray, una nota studiosa britannica impegnata da anni nello studio dell'Islām nel Regno Unito e, più nello specifico, della comunità deobandi. In esso la studiosa metteva in luce le difficoltà strutturali che portavano ad una quasi impossibilità ad accedere ai seminari deobandi da parte degli studiosi non musulmani. Nel suo nuovo articolo pubblicato nel 2018 Gilliat-Ray opera una riflessione sull'effettiva veridicità delle 'accuse' di isolazionismo mosse nei confronti della comunità deobandi nel Regno Unito.

Qui Gilliat-Ray (2018) revisiona un articolo pubblicato dalla stessa circa vent'anni prima, ricostruendo le considerazioni che, secondo il punto di vista dell'autore, hanno portato ad una facilitazione nell'accesso alle strutture e alle istituzioni deobandi negli ultimi decenni. La studiosa, infatti, spiega come, al momento del suo secondo tentativo di operare uno studio qualitativo, fosse più facile ottenere accesso ai seminari della Darul Uloom rispetto al passato e ne spiega le motivazioni, tenendo conto dello stato di avanzamento nelle relazioni tra Deobandi e società britannica.

Essa sostiene che, sebbene quella dell'isolazionismo fosse un'effettiva problematica nel periodo della prima migrazione musulmana in Gran Bretagna, ad oggi si stia indubbiamente assistendo ad una progressiva marginalizzazione di questo fenomeno. Nel suo articolo, per argomentare tale tesi, raccoglie in capitoli i principali avvenimenti

strutturali che hanno portato ad un cambiamento sociale in tale senso e dunque, ad una maggiore apertura della comunità deobandi nei confronti della società britannica.

Innanzitutto, fa riferimento ad una problematica già affrontata in tale sede. Partendo dal presupposto che - come già detto - la comunità deobandi nel Regno Unito si trova ad affrontare una posizione di minoranza rispetto al resto della comunità, così come succedeva nel contesto del subcontinente, nello specifico dell'India, il primo approccio di tale comunità una volta raggiunto l'occidente fu quello di replicare l'atteggiamento di distanziamento dalla società egemone, allo scopo, appunto, di proteggere i propri valori e di evitare eventuali contaminazioni di questi ultimi. Al giorno d'oggi, però, con un sempre maggiore aumento delle nascite dei musulmani in suolo britannico (Gilliat-Ray, 2018: 133) sono ancora una volta le nuove generazioni di British Muslims a giocare un ruolo fondamentale in tale cambiamento sociale. Infatti, questi ultimi, rappresentano ad oggi la nuova classe di *imām* prodotta dalla Dar-al-Uloom¹⁴. Questo ha portato ad una sempre maggiore apertura ad un atteggiamento di collaborazione con la società britannica che ha portato anche molti *imām* della vecchia generazione a riconsiderare la necessità di mutare l'atteggiamento originale della Darul Uloom.

Many British-born Deobandi scholars are becoming more contextually-aware and more adept at managing both internal and external public relations, and navigating the difficult tension between “tradition” and the impetus for change (Gilliat-Ray, 2018: 134).

Non solo le relazioni tra i Deobandi con l'ambiente esterno alla loro realtà, ma anche le stesse relazioni all'interno dell'istituzione stanno subendo una tendenza verso il miglioramento: si parla, infatti, di una sempre maggiore fiducia degli 'elders', ovvero gli Imam della vecchia generazione, nei confronti di quelli appartenenti alle nuove generazioni di british Muslims che sono sempre più visti come eredi legittimi della

¹⁴ I risultati del censimento del 2021, pubblicati nel rapporto dell'MCB, mostrano che il 51% (dunque oltre la metà) dei musulmani sono ad oggi nati in suolo britannico. Inoltre, nell'indagine del rapporto tra 'national identity' e 'faith group responses', emerge che tra i 'Muslim' il 75% si identifica con un 'UK identity only', contro il 21.3% degli stessi che si identificano con una 'non-UK identity'. Tra questi, se si differenziano i campioni, considerando i musulmani nati in suolo britannico e quelli invece nati in suolo estero, emerge che tra i musulmani nati in suolo britannico quasi il 90% si identifica nell'identità esclusivamente britannica, mentre tra questi ultimi, coloro che si definiscono con un'identità non-britannica sono solo il 3.4% (MCB, 29 febbraio 2024: ultimo accesso 10 aprile 2025).

tradizione deobandi e, soprattutto, perché vengono riconosciute le loro abilità di adeguarsi ad una società in cui diventa sempre più fondamentale la padronanza dei nuovi mezzi di comunicazione, soprattutto i social network (Gillat-Ray, 2018: 134). Un altro elemento da indagare all'interno del più ampio tema della transmigrazione musulmana nel Regno Unito è, dunque, l'approccio dei *British Muslims* alla società di insediamento, al loro punto d'arrivo, ovvero la società inglese.

In un altro studio della stessa autrice, Gilliat-Ray (Cesari, 2014: 78) si riporta che, sulla base delle ricerche effettuate negli ultimi anni, si è notato che all'interno delle stesse comunità musulmane in Inghilterra la formulazione identitaria ha iniziato a modificarsi a partire dai suoi stessi componenti. Questi ultimi, infatti, sembrano aver iniziato a modificare sempre più considerevolmente la loro identità e soprattutto quella dei figli - che costituiscono la seconda generazione di migranti - in relazione anche al nuovo ambiente sociale in cui stanno crescendo. Cercano di ridefinire la propria identità, di ridefinire anche la loro posizione sociale tramite la riformulazione della loro identità attraverso una partecipazione attiva al contesto in cui si inseriscono.

We can observe a shift, from what Castells would term 'resistance identity'—shaped by perceptions of external hostility and rejection of dominant secular-liberal values—to 'project identity', that seeks to redefine the social position of Muslims, not through withdrawal to the 'trenches', but through pro-active engagement within civil society (Cesari, 2014: 78)

Tale elemento si riflette, dunque, sul fatto che in Inghilterra si assiste sempre maggiormente ad un avvicinamento della comunità musulmana alla comunità locale, in quello che - come già accennato - potrebbe rientrare in un tentativo di presentare una contro narrativa concreta all'accusa di segregazione e isolazionismo. Dunque, le nuove riformulazioni identitarie tengono conto sia del bagaglio religioso e culturale d'origine, sia di quello della società a cui appartengono e iniziano quindi, a partire dagli anni Novanta sino ad oggi, a porsi il problema di come adattare le pratiche religiose e quotidiane alle istituzioni secolari del nuovo contesto sociale in cui si inseriscono.

2.5 Educazione islamica: applicazione e limiti in un contesto non tradizionale

Il mantenimento dei valori e dell'identità è uno degli obiettivi principali delle comunità in diaspora. Come si è già visto, la maggior parte dei *British Muslims* è, ad oggi, nata in terra britannica. Le prime e, spesso, le seconde generazioni di migranti, al contrario, sono nati fuori dal Regno Unito e sono coloro sui quali ricade la responsabilità di trasmettere ai figli l'attaccamento e il rispetto alla loro identità culturale e l'adempimento al sistema dei valori.

In questa dimensione transnazionale e transculturale, una delle pratiche che permettano di mantenere nelle generazioni di *British Muslims* quel l'attaccamento culturale al sistema di valori islamico è l'educazione. Se, però, l'educazione diviene il veicolo tramite il quale preservare l'identità musulmana, allora il carattere secolare dell'educazione britannica impedisce il mantenimento di quel sistema di valori che le prime generazioni della diaspora musulmana nel Regno Unito intendono preservare e trasmettere.

Schools as sites of potential exposure of very young children to the 'undesirable' influence of the host culture became a serious concern for the Muslim community in the UK (Shah, 2013: 237).

A major critique on the UK schools and their curricula is that they are predominantly couched within a Christian-European tradition, seldom portraying Islam or other faiths as understood by the followers (Douglass and Shaikh 2004). The Muslim community and scholars desire a balance of perspectives within the curriculum aiming at generating dialogue through the national curriculum and to improve the pupils' performance (Shah, 2013: 241).

Anche in questo ambito, come già visto nei paragrafi precedenti di questo capitolo, è stato fondamentale il coinvolgimento delle nuove generazioni di *British Muslims*. Oltre all'impegno dei genitori, immigrati dalle terre d'origine nei contesti socio-culturali dell'Occidente liberale, un ruolo cruciale è stato svolto dalla crescente ondata di islamofobia, divenuta un fenomeno culturale diffuso. In particolare, eventi come la controversia legata a Salman Rushdie, gli attentati dell'11 settembre 2001 e gli attacchi del 7 Luglio 2005 a Londra hanno alimentato un ulteriore risveglio identitario all'interno della comunità musulmana britannica e, soprattutto, all'interno delle nuove generazioni

sempre meno tolleranti al contesto di discriminazione e xenofobia. La conseguente rappresentazione demonizzata dell'Islām da parte dei media ha contribuito ad una «drive in search of Muslim identity leading to the growing desire to know more about religion and its teachings, and a desire for Islamic education and Muslim school» (Shah, 2013: 238).

La partecipazione attiva dei nuovi musulmani nella scena sociale in difesa dei principi e i valori della propria religione contro la campagna d'odio a cui si vedevano sottoposti hanno aumentato esponenzialmente il desiderio dei *British Muslims* di approfondire la conoscenza e la pratica dell'Islām, tramite l'educazione.

Challenged by the hostile national and international environment, the desire to create self-respecting identities has apparently defined their choices and practices as well as an informed engagement with the religion (Shah, 2013: 242).

Ancora una volta, il sistema dei valori islamici doveva confrontarsi con i limiti imposti dal sistema educativo occidentale a cui si aggiungono le molteplici discriminazioni riportate dagli stessi studenti musulmani:

The Muslim community largely believes that the racist structures and practices discourage the students from engaging with teaching/learning processes complaining that the state education sector is not making enough effort to cope with these challenges (Shah, 2013: 239).

Gilliat-Ray (2018, 127), ad esempio, sostiene che una delle motivazioni della difficoltà di accedere ai seminari deobandi da parte degli studiosi non musulmani e del cosiddetto 'isolazionismo' della comunità deobandi individuato nella sua prima esperienza sul campo, era fortemente collegata alla necessità di trasmettere la conoscenza islamica di generazione in generazione nella sua forma più pura e originaria, senza le influenze del contesto sociale britannico. E ancora, Shah (2013: 239) sottolinea quanto le scuole britanniche siano ad oggi caratterizzate da

‘Wider social inequities or divisions that contribute to underperformance at system, school and individual level’, but that does not absolve the schools and those who work within them from the responsibility for student learning.

Prima di comprendere i caratteri transnazionali della Madrasa *Darul Uloom* come istituzione educativa nel Regno Unito e prima di analizzarne le modalità di approccio al binomio tradizione-modernità, è utile compiere un breve accenno all’importanza dell’educazione nella religione islamica e nel suo testo sacro, il *Corano*.

Nell’articolo di Shah (2013: 233) viene introdotto un concetto fondamentale per comprendere l’importanza dell’educazione e della conoscenza nell’Islām: quello della *philosophy of education*, in quanto parte del principio islamico secondo il quale la fede sia strettamente collegata con la pratica quotidiana della vita di ogni soggetto sottoposto al volere divino.

L’analisi in questione sottolinea come l’educazione e la ricerca della conoscenza nell’Islām non siano azioni di libero arbitrio o scelte personali adibite al volere del singolo individuo che le può intraprendere; al contrario, esse rientrano nei doveri dell’individuo imposti da Dio tramite la sua Legge, implicita nel *Corano*. Il testo Sacro, infatti, cita quanto segue:

Iddio innalzerà coloro di voi che credono e cui fu data la scienza [*ilm*: lett. scienza, conoscenza], d’alti gradi, in cielo (Corano, 58: 11).

La ricerca della conoscenza (o scienza) nell’Islām, dunque, rientra fra i cosiddetti *‘ibādāt*, gli atti di culto prescritti ai fedeli. Nello specifico quello in questione è un atto *fard* (Shah, 2013: 234), ovvero doveroso, «la cui esecuzione è premiata e la cui trascuranza è punibile» (Bausani, 1999: 42). Un dovere, dunque, mirato all’elevazione dell’individuo e all’adempimento del suo dovere religioso nei confronti di Dio. In quanto doverosa, la ricerca della conoscenza rientra tra quegli atti che garantiscono il favore di Dio e che, dunque, secondo l’Islām garantiscono l’entrata in Paradiso al credente:

This adds a unique dimension to gaining knowledge, and puts a different value on education. This determines not only the life in this world but defines the life

hereafter, which according to the Islamic beliefs is the permanent life. Hence education and learning have high significance not just for material value in this ‘temporary’ world, but a much higher significance for the permanent spiritual salvation (Shah, 2013: 235).

Inoltre, quello della scienza, *‘ilm*, è uno degli attributi di Dio, i *ṣifāt* (Bausani, 1999: 19). Dio è colui che conosce ogni singola cosa, anche ciò che non è stato creato e che, dunque, è invisibile e sconosciuto all’uomo (Bausani, 1999: 21). A tal proposito, entra in gioco uno dei capisaldi del pensiero morale islamico, ovvero l’etica della virtù, basata sul profondo sistema di valori incluso nel Corano che definiscono il ‘buon carattere’ di un musulmano (Zilio-Grandi, 2020: 8-9).

In tale contesto, la morale islamica prevede l’attenersi del credente al ‘modello divino’, il vero fondamento dell’etica religiosa. Dio, con i suoi attributi che corrispondono ai Novantanove Nomi, diventa l’esempio per eccellenza a cui il credente deve conformarsi per ricevere il favore divino.

Una certa analogia tra il creatore e la creatura umana è adombrata nel Corano quando una data qualità è predicata di Dio, e allora è un Nome, e anche del buon credente, e allora è una virtù umana (Zilio-Grandi, 2020: 11-12)

Le virtù del buon musulmano, dunque, rientrano nella categoria dell’imitabilità (Zilio Grandi, 2020: 17) dei Nomi di Dio. Il perfezionamento etico di ogni musulmano avviene soltanto grazie all’imitazione degli attributi divini, che consente al credente di ricevere l’amabilità di Dio (Zilio Grandi, 2020: 30), ovvero l’Amore divino. Dunque, se Dio è il più sapiente e se lo *‘ilm* rientra tra i *ṣifāt* del divino, anche l’uomo è chiamato alla ricerca della conoscenza in imitazione dell’esempio divino.

Questa conoscenza viene acquisita tramite l’educazione che, dunque, assume un ruolo fondamentale nel percorso di fede di ogni musulmano. Tale dimensione quasi totale dell’educazione islamica, che dunque riflette i doveri religiosi e la pratica quotidiana di ogni musulmano, richiede inevitabilmente un sistema che ne garantisca l’applicazione. Shah (2013: 235) sostiene che i sistemi moderni di istruzione così come strutturati in un contesto occidentale rendano complesso il mantenimento della relazione Dio-credente-

conoscenza implicita nella *philosophy of education* dell'Islām, in quanto spesso reticenti nel comprendere e accogliere il sistema di valori islamico.

Una volta compresa l'importanza dell'educazione nell'Islām, riprendendo ciò che si è messo in luce nel paragrafo precedente riguardo alla reticenza della comunità islamica nei confronti dei metodi educativi britannici che - secondo il parere diffuso - minaccerebbero il mantenimento e la trasmissione dei valori islamici e il fallimento delle istituzioni politiche nel riconoscere le specificità dell'Islām all'interno del sistema educativo, risultano chiare le motivazioni che hanno portato la comunità musulmana in diaspora nel Regno Unito a preferire le *Muslim faith schools* per quanto riguarda l'educazione dei propri figli (Shah, 2013: 242). Il patrimonio islamico e, con esso, l'identità musulmana possono essere preservati solo tramite un'educazione che ponga le sue basi sui principi cardini della religione.

Islamic schools' proclaimed aim to provide knowledge of Islamic civilisation, history, literature, languages, and arts, and to educate Muslim youth in Islamic values and ethos by promoting a sense of Muslim identity as well as enhancing their educational performance (Shah, 2013: 243).

I risultati di tale scelta, come evidenzia Shah (2013: 243) si riversano anche nei risultati accademici ottenuti dagli studenti musulmani nelle *Muslims faith schools* private che, comparati a quelli ottenuti nelle scuole statali e secolari sottolineano una tendenza di evidente ascesa.

Inoltre, numerosi studi effettuati da studiosi musulmani e non-musulmani negli ultimi decenni, hanno dimostrato come i metodi di educazione tipicamente islamici favoriscano lo sviluppo di abilità specifiche negli studenti di tutte le età. Ad esempio, nell'analizzare il sistema educativo all'interno delle moschee, dove i bambini musulmani studiano il *Corano*, si è notato come tale metodologia di apprendimento aiuti i giovani musulmani nel Regno Unito ad acquisire maggiori abilità nello studio, grazie alle tecniche di apprendimento mnemonico apprese in moschea (Cesari, 2014: 91).

Ancora più importante, pare che gli studenti sviluppino una maggior consapevolezza identitaria che, di conseguenza, favorisce una maggiore definizione dell'individuo che

ora è in grado di confrontarsi con il resto della società in quanto soggetto identitario ben definito e non soltanto come Altro:

Not only that the Muslim learners in Independent Islamic schools achieve much higher scores but these schools seem to prepare the students better for integration through developing a confidence in personal identity (Shah, 2013: 243).

Education is expected to develop and encourage this identity to enable them to engage in citizenship with dignity, confidence, and self-respect (Shah, 2013: 245).

La formazione identitaria che ha luogo in queste istituzioni è fondamentale nel percorso verso una maggiore integrazione della comunità musulmana e, soprattutto dei cosiddetti *British Muslims*, che tenga conto della loro realtà identitaria specifica.

A tal proposito, si ritiene utile fare un ultimo accenno all'articolo di Gilliat-Ray (2018), dove la studiosa - oltre ai vantaggi già citati - accenna alle difficoltà individuate tra i neolaureati nelle *madāris* deobandi nel riuscire a lavorare in «multi-faith “teams” in public institutions where ideas about equality and diversity are deeply embedded» (Gilliat-Ray, 2018: 133). Proprio tale elemento, secondo l'autrice rappresenta allo stesso tempo un'opportunità per la comunità deobandi di individuare un punto di incontro tra la loro identità musulmana e quella britannica:

As the British-born generation of Deobandi graduates gain professional expertise and continue to engage with different parts of British society, they have acquired an understanding that even if they continue to hold conservative views in private, it is as well not broadcast them in public (Gilliat-Ray, 2018: 134).

2.5.1 I seminari deobandi: istruzione islamica nel Regno Unito tra tradizione e modernità

La più importante istituzione educativa islamica nel Regno Unito è proprio la branca diasporica di una delle più importanti madaris dell'Islām, la *Darul Uloom* Deobandi.

Nel Regno Unito prende il nome di *Darul Uloom Al Arabiya Al Islamiya*.

Come si evince dalle informazioni fornite dal sito ufficiale del Governo Britannico (Gov.UK, 2024: ultimo accesso 11 marzo 2025), la *Darul Uloom Al Arabiya Al Islamiya*,

conosciuta nel Regno Unito come *Darul Uloom Bury*, venne aperta nel 1979 nel distretto di Bury¹⁵.

Inoltre, è consultabile online il sito internet della *Darul Uloom Deoband UK*, dedicato alla raccolta fondi per la *Darul Uloom Deobandi* dal Regno Unito (*Darul Uloom Deoband UK*: ultimo accesso 7 agosto 2025).

Alla voce “*Darul-Ulūm Deoband Today*”, la descrizione riporta un riassunto esaustivo di quanto detto sinora a proposito dell’istituzione di Deoband:

Today, Darul-Ulūm Deoband is not just an educational institution but a symbol of the enduring spirit of Islamic scholarship. It remains a central hub for those seeking an authentic understanding of Islam, drawing students and scholars from across the globe.

Darul-Ulūm Deoband's legacy is a testament to the power of faith, community, and unyielding commitment to the preservation of Islamic heritage. It stands as a beacon of knowledge, spirituality, and resistance against the erasure of Islamic identity, embodying the hope and revival of the Muslim Ummah.

Nonostante la pagina non dia indicazioni riguardo agli istituti di educazione deobandi nel Regno Unito, vi sono importanti riferimenti alla missione dell’istituzione, soprattutto nella sua declinazione diasporica. Il riferimento più importante è quello che riguarda la descrizione degli obiettivi del sistema educativo deobandi. Il sito riporta quanto segue:

Darul-Ulūm Deoband's curriculum expertly merges religious and secular studies, rooted in the deep understanding of Quranic exegesis, Hadith, Islamic jurisprudence, and the principles of Islamic faith. It stands out for its commitment to the purity of Islamic teachings, free from the contamination of innovations (*bid'ah*), ensuring a comprehensive understanding of Islam that is both profound and practical (*Darul Uloom Deoband UK*, 2024: ultimo accesso 7 Agosto 2025).

¹⁵ Nonostante i numerosi tentativi di contattare la *Darul Uloom Bury*, non è stato possibile accedervi per poter intraprendere un dialogo utile a portare ulteriori informazioni per questa tesi. Inoltre, l’assenza di un sito internet ufficiale impedisce di allargare ulteriormente la trattazione a riguardo.

In queste righe si nota il riferimento a due concetti fondamentali, già trattati in precedenza: viene fatto riferimento al carattere religioso ma anche a quello secolare, confermando l'impegno della *Darul Uloom* nel portare avanti un curriculum ibrido in tal senso; infine, il riferimento alla necessità imperativa di preservare l'Islām nella sua forma primitiva, soprattutto nei suoi insegnamenti, proteggendolo dalla *bid'a*.

3. A TRADITION IN TRANSITION: L'IDENTITÀ DEOBANDI NELLA DĀR AL ḤARB

Il terzo capitolo di questa tesi si propone di dare una definizione all'espressione 'identità deobandi', sinora generalizzata e trattata soltanto superficialmente. Le considerazioni finora stipulate verranno approfondite alla luce degli studi disponibili sul tema dell'identità e della costruzione identitaria individuale e collettiva, in una prospettiva postcoloniale e transnazionale¹⁶.

3.1 Identità: teorie e teorici nel dibattito moderno

3.1.1 Zygmunt Bauman: la Modernità Liquida

La costruzione del Sé è influenzata dai concetti e dai contesti imposti dal nuovo ordine mondiale della modernità. Quella del teorico Zygmunt Bauman è una delle più importanti teorie moderne sull'influenza dei paradigmi dell'oggi nella questione dell'identità. L'utilizzo dell'aggettivo 'liquida' in relazione al termine 'modernità' diviene, secondo Bauman, la metafora identificativa dell'epoca moderna. I fluidi e i liquidi, così come gli individui umani, sono soggetti al cambiamento, essendo intrinsecamente incapaci a mantenere una struttura definita se sottoposti a forze esterne. I fluidi, inoltre, non potendosi cristallizzare e definire in uno spazio, proprio per la loro natura liquida - in un continuo parallelismo con gli individui umani e, qui, in riferimento specifico agli individui umani in movimento - è l'asse del tempo che conta realmente, non il luogo che occupano (Bauman, 2000: 2).

Bauman teorizza il fatto che la modernità è effettivamente stata fluida sin dal principio, caratterizzandosi proprio per l'essersi posta in contrapposizione con una società troppo

¹⁶ Per una definizione del campo di studi in oggetto *cf.* 2.2.1.

rigida e resistente. La fluidità della modernità si contrappone, dunque, alla rigidità della tradizione e alla rigidità di tutte quelle strutture che la preservano dalla liquefazione (Bauman, 2000: 3):

Reality should be emancipated from the 'dead hand' of its own history - and this could only be done by melting the solids (that is, by definition, dissolving whatever persists over time and is negligent of its passage or immune to its flow) [...] and dethroning the past, and first and foremost 'tradition'.

I solidi smantellati sono stati sostituiti, però, da altri solidi, certamente rinnovati, ma destinati a rimanere tali nella loro nuovamente acquisita rigidità. I paradigmi di questa nuova modernità non sono, paradossalmente, fluidi, ma fortemente cristallizzati allo scopo di dominare le nuove dinamiche culturali e sociali e, dunque, difficili da rimodellare (Bauman, 2000: 4-5).

Le obbligazioni etiche e le relazioni sociali che costruivano i valori e i legami - soprattutto familiari e comunitari - sono i principali elementi che la modernità ha cercato di smantellare, in quanto solidi che ostacolano il nuovo ordine, fondato prevalentemente su principi economici (Bauman, 2000: 4).

For power to be free to flow [...] any dense and tight network of social bonds, and particularly a territorially rooted tight network, is an obstacle to be cleared out of the way. Global powers are bent on dismantling such networks for the sake of their continuous and growing fluidity (Bauman, 2000: 14).

L'unico vincolo tra esseri umani contemplato è quello del denaro: questa prerogativa della modernità fluida di cui parla Bauman è in evidente contrasto con le strutture sociali tipiche delle comunità non soggette a questo processo, come ad esempio le comunità del subcontinente che - come s'è visto nel capitolo precedente - costruiscono il gruppo sociale tramite legami di *barādari*.

In questa modernità, agli individui altro non resta che il compito di seguire le norme sociali e comportamentali del nuovo ordine omologandosi e conformandosi ad esso (Bauman, 2000: 7): soprattutto per le comunità ancora ad oggi fortemente ancorate alla

tradizione nei luoghi d'origine, tale compito diviene imperativo una volta spostati in un contesto di modernità (come quello occidentale ed europeo), in quanto i legami e i valori tradizionali sono stati smantellati e resi irrilevanti dai paradigmi del nuovo ordine. I legami e le pratiche che erano solide nel paese d'origine, possono sciogliersi nel contesto di approdo di queste comunità, e ciò rende difficile mantenere la coesione e la trasmissione intergenerazionale dei valori a causa della fragilità dei legami, che non possono ora essere mantenuti senza uno sforzo costante e un'attenta vigilanza.

Nel suo studio, Bauman teorizza questioni importanti attorno al concetto di identità e, nello specifico, attorno al concetto di identità collettiva e, dunque, di comunità. Con il passaggio alla modernità liquida il concetto di identità ha subito cambiamenti sostanziali nelle sue fondamenta e nelle sue ripercussioni sul panorama individuale e collettivo.

Un primo elemento importante è il seguente: nel passaggio dalla modernità solida a quella liquida, soprattutto con lo smantellamento dei legami familiari e collettivi, l'identità è passata dall'essere un'identità *data* o *assegnata*, all'essere un *compito* (Bauman, 2000: 32). Nella modernità solida gli individui nascevano in uno status, in un'identità e in un'appartenenza predefiniti; nella modernità liquida, invece, l'identità diventa un processo di *autodeterminazione*, un compito attribuito all'individuo, che deve essere costruito e costantemente rinegoziato e ridefinito attraverso il confronto. Le comunità in diaspora, ad esempio, si trovano a dover creare, mantenere e negoziare la propria identità religiosa e culturale in un ambiente nuovo, nel quale la responsabilità di preservare i valori e le pratiche tradizionali spesso ricade sul singolo individuo.

L'individuo è destinato all'individualizzazione, in quanto inserito in un nuovo contesto di modernità che lo stesso Bauman (2000: 7-8) definisce «an individualized, privatized version of modernity», dove la sfera privata dell'essere umano in quanto individuo ha sostituito la sfera pubblica di una comunità sociale. L'elemento centrale della condizione della vita attuale diventa quello della precarietà (Bauman, 2000: 160-161), che permea ogni aspetto della vita, tra cui le relazioni sociali. Inoltre, la libertà di scelta apparentemente acquisita è, in realtà, costantemente accompagnata da un senso di impotenza, in quanto anche i problemi sono divenuti prerogativa individuale e non si accumulano più in una causa comune a una collettività, rendendo difficile la solidarietà tra esseri umani (Bauman, 2000: 35). Inoltre, come conseguenza delle strutture imposte

dalla globalizzazione e dalla società dei consumi, i legami umani sono divenuti fragili e transitori, visti come prodotti da consumare che devono produrre soddisfazione immediata e possono essere subito scartati in caso non riuscissero ad offrirla (Bauman, 2000: 165). Questo porta gli individui a rifugiarsi in quelle che Bauman definisce *cloakroom communities*¹⁷ o *carnival communities*¹⁸ (Bauman, 2000: 199-201), ovvero a cercare aggregazioni e legami sociali pagliativi che offrono un sollievo temporaneo alla solitudine e alla precarietà, ma che sono talmente fragili da non riuscire a fondere i problemi individuali in preoccupazioni comunitarie. La ricerca di una comunità, dunque, non è più un bisogno umano legato ad un sentimento di appartenenza ad un insieme con cui si condividono valori e culture, ma diviene un processo meccanico, una sorta di atto di autodifesa o protezione (Bauman, 2000: 179).

Queste nuove tipologie di aggregazione portano a due conseguenze. La prima, è l'impossibilità di creare comunità autentiche, durature e in cui i valori e i problemi siano compresi dalla totalità degli individui e possano, dunque, essere condivisi. Così facendo, la solitudine individuale viene amplificata, piuttosto che combattuta e, dunque, invece di rappresentare una cura alla precarietà divengono un sintomo e, molto spesso, una causa di questo fenomeno (Bauman, 2000: 201). In secondo luogo, essendo queste nuove tipologie di comunità basate su un sentimento di fittizia uguaglianza, per sopperire alla loro fragilità esse vengono purificate di tutto ciò che può essere considerato diverso e può minacciarne l'apparente completezza, come spiega Bauman (2000: 180).

Lo studioso sottolinea il nesso tra tali *cloakroom communities* e quelle del mondo dei consumi: anche in quelli che lui definisce gli spazi del consumo, si creano aggregazioni temporanee senza sforzo, nelle quali si assume che tutti condividano lo stesso scopo e le

¹⁷ Traducibile in italiano con 'comunità da guardaroba' o 'comunità da spogliatoio'. Zygmunt Bauman utilizza questa metafora per descrivere un tipo di aggregazione sociale temporanea e superficiale che è tipica della modernità liquida. Il termine viene spiegato dall'autore con il parallelismo con le persone che vanno ad un evento o ad uno spettacolo e, per l'occasione, si vestono in modo simile (il codice sartoriale per l'evento), finendo per apparire tra loro più uniformi rispetto a quanto possano effettivamente essere nella loro vita quotidiana. Lasciano i loro cappotti nel guardaroba, e durante lo spettacolo, la loro attenzione e le loro reazioni emotive, come ad esempio gli applausi, sono sincronizzate, come se fossero preventivamente ordinate. Tuttavia, alla fine dello spettacolo, riprendono i loro abiti di sempre e tornano ai loro ruoli ordinari e diversi tra loro, disperdendosi nella folla e tornando ad essere dissimili e a non avere nulla che li accomuni.

¹⁸ Traducibile in italiano con 'comunità carnevalesche'. Bauman utilizza questo termine nel definire questo tipo di aggregazioni in quanto, come gli eventi carnevaleschi, permettono di sfogare la tensione accumulata e aiutano i partecipanti a sopportare meglio la routine a cui devono tornare una volta terminato il divertimento.

stesse motivazioni. Per tale motivo, l'alterità e la differenza vengono respinte e lasciate fuori da queste cerchie invalicabili (Bauman,2000: 100-101). La creazione di un'immagine di uguaglianza costruita senza sforzo e senza fondamenta, porta questi tipi di comunità a perdere la capacità di poter negoziare le differenze e, dunque, a sopprimerle. Questo meccanismo, fondato sull'idea di una temporanea e superficiale omogeneità, finisce per disincentivare la costruzione di legami sociali robusti che possano accogliere e integrare la complessità e l'eterogeneità intrinseche delle società.

Per sintetizzare, quella che Bauman ha definito 'modernità liquida' può essere letta come la base di quella che viene comunemente definita la 'perdita del valori' europea ed occidentale. Lo scioglimento dei solidi, lo smantellamento dei legami familiari - e di tutti quei legami che connettono le scelte individuali a progetti e azioni collettive che nella cosiddetta modernità solida fornivano stabilità e senso di appartenenza - per far spazio alla fluidità del nuovo ordine mondiale, ha portato alla commodificazione dei valori comunitari e della solidarietà tra esseri umani.

3.1.2 Teoria dell'Identità e Teoria dell'Identità Sociale

Le moderne teorie sul concetto di identità concordano nel sostenere che quest'ultima sia intrinsecamente collegata alla completa comprensione del Sé.

Quella del Sé è una costruzione complessa e dinamica, formata dall'intersezione di diverse forme di identità: l'identità personale, l'identità di ruolo e l'identità di gruppo (o sociale). Le principali teorie sulla quale si basano queste considerazioni sono due: la Teoria dell'Identità (Identity Theory, IT) e la Teoria dell'Identità Sociale (Social Identity Theory, SIT). Entrambe le teorie sono state prodotte nel campo della psicologia sociale per riuscire a stabilire una teoria generale del Sé e hanno permesso di comprendere che tramite i processi di categorizzazione e identificazione si forma l'identità di un individuo, in quanto Sé.

La Identity Theory, teorizzata dagli studiosi Tajfel e Turner (1979)¹⁹ rileva la base dell'identità nel ruolo (Stets, Burke, 2000: 224), concentrandosi sui collegamenti tra le strutture sociali e l'identità e sulle dinamiche interne ai processi del Sé. Secondo tale teoria, nella costruzione di un Sé identitario, l'identità diviene un processo di *identificazione* (Stets, Burke, 2000: 224) del Sé in quanto occupante di un ruolo specifico e definito all'interno della struttura sociale, e del ruolo che occupano gli altri individui al di fuori del Sé. Nel Sé, dunque, vengono incorporate una serie di significati e di aspettative associate a quel ruolo e alla conseguente performance dell'individuo (Stets, Burke, 2000: 225) e, dunque, implica un impegno da parte dell'individuo nel soddisfare tali aspettative e nel coordinare e negoziare l'interazione con gli individui che occupano la posizione dei contro-ruoli (Stets, Burke, 2000: 226). Qui vi è un processo cognitivo fondamentale nel processo di creazione del Sé, ovvero quello di percepire il Sé in termini del ruolo che si incarna nello standard identitario (Stets, Burke, 2000: 225), prodotto dalle aspettative, con i significati ad esso associati. L'individuo, inoltre, avendo costruito questa percezione identitaria, agisce allo scopo di mantenere la coerenza con lo standard di identità, modificandosi e adattandosi ad una situazione allo scopo di raggiungere tale coerenza (Stets, Burke, 2000: 227): tale processo viene definito *auto-verifica* (Stets, Burke, 2000: 232).

Ciò che gli studiosi di cui sopra hanno dedotto è la tendenza ad una differenza di percezioni e azioni che accompagnano un ruolo in relazione ad altri contro-ruoli (Stets, Burke, 2000: 226). Il Sé che si forma in un'identità di ruolo rientra in un gruppo, o in una struttura sociale, ma in quanto individuo che occupa un ruolo e che si relaziona, si oppone e negozia con altri individui che occupano altri contro-ruoli.

La SIT, invece, rileva nella base dell'identità - e, dunque, della costruzione del Sé - la categoria o il gruppo (Stets, Burke, 2000: 224). I presupposti sono i seguenti: un individuo sviluppa un'identità sociale attraverso la consapevolezza di appartenere a una categoria o a un gruppo sociale e, d'altra parte, i gruppi sociali sono formati da individui che condividono un'identificazione sociale comune. In tale teoria diviene fondamentale il concetto dell'*auto-categorizzazione* (Stets, Burke, 2000: 224): in sintesi, gli individui

¹⁹ Per un approfondimento specifico si veda Turner, J. C., Brown, R. J., & Tajfel, H. (1979). Social comparison and group interest in ingroup favouritism. *European Journal of Social Psychology*, 9 (2), 187-204.

sono portati a classificare loro stessi e gli altri all'interno di una serie di categorie sociali, che comprendono - ad esempio - l'appartenenza religiosa o etnica. Questo processo favorito dal confronto sociale porta, dunque, ad accentuare la percezione di somiglianze e differenze con gli altri individui che occupano gli stessi spazi sociali, e non - come succede nell'identità di ruolo - a relazionarsi in base ad un'opposizione agli stessi membri del gruppo. Ciò che, però, può conseguire a questo tipo di relazione è la creazione di due poli opposti, uno interno al gruppo ed uno esterno ad esso, uno positivo e l'altro spesso negativo, definiti *in-group* e *out-group* (Stets, Burke, 2000: 225).

La natura stessa di un'identità di gruppo, dunque, implica l'essere e il percepirsi simili agli altri individui che vengono categorizzati - e, anzi, si categorizzano - all'interno dello stesso gruppo, e il vedere le cose da una prospettiva non più singola ed esclusiva, ma dalla prospettiva del gruppo. Questa uniformità di percezione e azione tra gli individui appartenenti ad uno stesso gruppo sociale si manifesta in varie forme, tra le quali sotto forma di stereotipi sociali potenziati, nell'omogeneità di atteggiamenti e nell'internalizzazione di valori e norme (Stets, Burke, 2000: 226).

Il processo alla base di questi fenomeni viene definito *depersonalizzazione* ed è tipico della costruzione del Sé nella SIT: un individuo auto-categorizzatosi in un determinato gruppo tende a percepirsi come il prototipo del gruppo in questione, colui che apprende gli aspetti normativi che fondano il gruppo nel suo insieme e i singoli membri e che si comporta perfettamente secondo essi (Stets, Burke, 2000: 232).

Nell'ambito della Teoria dell'Identità Sociale e della costruzione identitaria basata sul concetto di gruppo, dunque, si è notata una generale tendenza a sottolineare una sostanziale uniformità nella percezione, contrariamente a quello che si è visto nella costruzione identitaria basata sul ruolo (Stets, Burke, 2000: 226).

Inoltre, come sottolineano Stets e Burke (2000: 225):

The social categories precede individuals; individuals are born into an already structured society. Once in society, people derive their identity or sense of self largely from the social categories to which they belong.

Le categorie sociali divengono, dunque, elementi fondanti dell'identità stessa di un individuo in quanto membro di un gruppo sociale più ampio con il quale si relaziona. Le

valutazioni positive che i membri di un gruppo sono spinti a produrre nei confronti di quest'ultimo - definito *in-group* - producono un forte attaccamento al gruppo indipendentemente dalle relazioni con i singoli membri e, molto spesso, tale identificazione diminuisce nell'individuo il desiderio di allontanarsi dal gruppo anche in casi in cui lo status sociale del gruppo è basso (Stets, Burke, 2000: 226).

Un'ultima considerazione, infine, è che il Sé può auto-categorizzarsi all'interno di più categorie sociali, rendendo l'identità di ogni individuo il prodotto della somma di queste categorie e, dunque, unica (Stets, Burke, 2000: 225).

Entrambe le teorie trattate vedono gli individui come parte integrante di un gruppo, ma tramite approcci e modalità differenti e, in qualche modo, contrapposte. Una comprensione completa della società deve incorporare entrambe le forme di costruzione del Sé. Un individuo occupa sempre e simultaneamente un ruolo e appartiene a un gruppo, rendendo sia le identità di ruolo che quelle sociali contemporaneamente rilevanti e influenti su percezioni, affetto e comportamento. Le fonti suggeriscono che le identità personali possono penetrare e interagire con le identità di ruolo e di gruppo. Il Sé è sia influenzato dalla società - incorporando significati e aspettative socialmente definiti - sia in grado di influenzare la società - modificando gli arrangiamenti sociali per allinearsi agli standard di identità (Stets, Burke, 2000: 228).

Un altro interessante atteggiamento individuato in tal senso nello studio in questione - utile a comprendere i risvolti identitari nelle comunità della diaspora contemporanea - è la tendenza nei membri di una categoria o di un gruppo a comportarsi in modo da omogeneizzare i loro comportamenti a quelli dettati dallo standard dell'identità sociale del gruppo di appartenenza, per affermare la loro identificazione con esso. Maggiore è l'*impegno* verso questa identità, maggiore sarà la sua *salianza*²⁰ e maggiore sarà lo sforzo impiegato per impersonificare i canoni di tale identità (Stets, Burke, 2000: 232).

Le teorie proposte hanno, inoltre, evidenziato come i contesti sociali e strutturali possano effettivamente modellare le diverse forme di identità in modi interconnessi, modificando soprattutto la *salianza* dell'identità (Stets, Burke, 2000: 229).

²⁰ Il processo di attivazione di un'identità in base alla situazione e al contesto sociale in cui un individuo si trova.

3.1.3 Kwame Anthony Appiah: l'Etica dell'Identità

L'opera *The Ethics of Identity* (2005) è un testo di riferimento negli studi sul concetto di identità. In essa, infatti, l'autore indaga come le costruzioni delle identità sociali e collettive siano inserite nei contesti e nei paradigmi contemporanei e, inoltre, come esse influenzino direttamente i percorsi di vita personali degli individui in quanto singoli e in quanto membri di tali collettività.

Appiah (2005: xiv), nella prefazione del saggio, parte da una considerazione importante:

Identities make ethical claims because—and this is just a fact about the world we human beings have created—we make our lives as men and as women, as gay and as straight people, as Ghanaians and as Americans, as blacks and as whites.

Le identità sociali, secondo l'autore, sono costrutti dinamici, non essenze fisse. Costrutti creati e mutevoli, non garantiti. Tali identità sociali verrebbero, dunque, create o inventate attraverso l'emergere di *etichette* nel discorso pubblico. Questo processo è profondamente influenzato da quello che è stato definito *dynamic nominalism*, secondo cui i tipi di persona e le azioni umane emergono parallelamente e contemporaneamente all'invenzione delle categorie che li etichettano (Appiah, 2005: 65). L'identità, dunque, si insinua e radica negli individui secondo meccanismi ben definiti.

La creazione di etichette sociali - come si è già visto a proposito delle teorie di cui si è parlato in precedenza - porta allo sviluppo di concezioni sociali e stereotipi che delineano le regole e gli standard di comportamento. Inoltre, per far sì che gli individui si identifichino nelle etichette di cui sopra, in essi si attiva il processo che Appiah (2005: 66) definisce *identification*, ovvero il processo tramite il quale «individuals shape their projects [...] by reference to available labels, available identities»²¹.

Le identità sociali collettive, raggruppate in queste etichette, forniscono uno *script* (Appiah, 2005: 22), sotto forma di narrativa che gli individui adottano nel riformulare i loro piani e la loro concezione di ciò che è giusto o sbagliato nel seguire il modello

²¹ Un individuo, dunque, essendosi identificato nella categoria sociale di "L" (ad esempio, "musulmano", "cristiano", "europeo", "asiatico", "padre", "madre" ecc.), e, dunque, avendo interiorizzato le norme e le concezioni sociali che ne derivano, agirà e prenderà decisioni in base a ciò che considera appropriato per quella specifica identità.

dell'etichetta in cui si identificano. Appiah (2005: 68) chiama questo processo *internalization*.

L'identificazione, soprattutto se inserita in un contesto di collettività, porta con sé un peso etico e morale. A questo si aggiunge l'aspettativa di solidarietà verso gli altri individui identificatisi in una medesima etichetta e divenuti, dunque, membri di una stessa comunità (Appiah, 2005: 24). La dimensione narrativa di questo tipo di identificazione è tanto forte da permettere agli individui di inserire la propria individualità in schemi più ampi e nelle narrazioni collettive di un popolo, di una tradizione, di una fede (Appiah, 2005: 68).

Un altro meccanismo che regola l'adesione di un individuo ad una specifica identità è quello che lo studioso definisce *treatment-as* (Appiah, 2005: 68-69). Gli individui vengono trattati da altri individui in un determinato modo proprio perché portatori di una specifica identità²². Questo, spesso, può manifestarsi sotto forma di odio o discriminazioni nei confronti di una specifica categoria - come sessismo, razzismo, xenofobia, islamofobia - plasmando profondamente le identità collettive²³.

Inevitabilmente, il modo in cui gli individui interagiscono con un altro individuo in base alla sua identità influisce direttamente sul successo della sua vita in un determinato contesto e si va a formare quello che Appiah (2005: 69) definisce «a paradigm of a social identity that matters for ethical and political life».

Nel parlare di individuo socialmente costruito, dunque, Appiah (2005) enfatizza come anche l'individualità - e dunque il Sé - non si sviluppi nel vuoto, ma sia fortemente plasmata da quelle che sono le forme sociali disponibili. Il Sé è *dia-logically constructed* e, dunque, si sviluppa attraverso un dialogo con il modo in cui gli individui comprendono o interpretano gli altri (Appiah, 2005: 20).

Appiah (2005: 110) interviene anche a proposito di quelli che Bauman (2000) definiva i solidi. Parla dei rischi del «sometimes ossify the identities» in strutture rigide: l'eccessiva ricerca di un riconoscimento e una determinazione identitaria può, secondo l'autore,

²² Un individuo, dunque, essendosi identificato nella categoria sociale di "L" (ad esempio, "musulmano", "cristiano", "europeo", "asiatico", "padre", "madre" ecc.), verrà trattato in un determinato modo solo perché è "L". Questo può voler dire essere trattati con gentilezza solo in quanto "L" o, al contrario, essere vittime di odio e disprezzo solo in quanto "L".

²³ Appiah (2005: 70) tiene, inoltre, a sottolineare che per alcune categorie sociali, etichette o identità (come le identità di genere, le identità etniche o religiose), i criteri di attribuzione includono elementi sui quali l'individuo non ha controllo. L'identificazione con esse, dunque, non è una scelta volontaria che spetta all'individuo, ma implica comunque le conseguenze etiche di cui specificato prima.

portare all'irrigidimento in una specie di gabbia che può soffocare l'autonomia individuale. Questo processo viene definito *Medusa Syndrome*²⁴. Inoltre, interviene a proposito dei rischi che tali identità possano celare norme contraddittorie e basate su stereotipi incoerenti con i fatti, spesso considerate auto-sabotanti²⁵ (Appiah, 2005: 183-192).

Il discorso di Appiah (2005) è utile ad introdurre quelle che saranno le considerazioni sul rapporto tra identità, cultura e visione cosmopolita. Egli rifiuta la pretesa di universalizzazione del concetto di *cultura* e rifiuta l'uso onnicomprensivo del termine per spiegare le differenze, specialmente in contesti transnazionali o globali. Secondo l'autore, la diversità culturale è più che altro una questione di identità. Egli sostiene, al contrario, che la rivendicazione identitaria tende ad aumentare nel momento in cui il contenuto culturale si assottiglia (Appiah, 2005: 70).

L'autore propone un modello di *rooted cosmopolitanism* (Appiah, 2005: 213-222), che promuove il dialogo tra persone di diverse identità e contesti, non basato su un accordo sui principi universali astratti, ma sulla capacità di comprendere storie e narrazioni altrui, spesso condivise. Secondo il punto di vista espresso nell'opera, l'esperienza di culture diverse arricchisce l'individuo e offre nuove opzioni per l'identità; ciò a patto che le culture, però, non siano intese come musei in cui le culture siano preservate per il piacere degli altri, bensì come elementi che permettono agli individui di forgiare vite significative all'interno di forme sociali che possono liberamente scegliere.

3.2 Identità culturale e universalismo: i limiti di una modernità globale e liberale

3.2.1 Robertson: Identità e Globalizzazione

²⁴ Tuttavia, l'autore propone una distinzione tra limiti e parametri: le identità che in passato erano limiti (essere nero, donna, musulmano, soprattutto dopo l'11 settembre) possono essere tramutate in parametri positivi dai gruppi che le rivendicano.

²⁵ Inoltre, l'autore insiste sulla responsabilità dello Stato nel dover legittimamente modificare pratiche che rafforzano tali concezioni, come la classificazione razziale nei moduli per diminuire la salienza delle identità auto-sabotanti.

Un altro paradigma che ha influenzato la formazione e la costruzione dell'identità e del Sé è quello della globalizzazione, intesa come processo di “compressione del mondo” e di crescente interconnessione fino ad arrivare alla percezione di un “unico luogo”. Molti studiosi hanno indagato il ruolo delle narrative universaliste associate al discorso sul “globale” e le loro conseguenze sulle narrazioni locali delle comunità che - come indagato nel capitolo precedente di questa tesi - vivono esperienze diasporiche e si collocano entro spazi transnazionali. È dunque necessario chiedersi in che modo il nuovo ordine mondiale, fondato sulla centralità del paradigma globale, abbia influenzato la percezione e i processi di costruzione identitaria sia degli individui sia delle comunità.

Robertson (1992: 167-168) accenna a due processi, quello di *indigenizzazione* - ovvero il recupero o l'affermazione della specificità culturale - e quello della *ricerca di fondamentali* - per gli individui e per la collettività - sostenendo che essi non siano principalmente ancorati al passato, quanto piuttosto costituiscano dinamiche intrinsecamente legate e profondamente modellate dalla modernità e dai processi di globalizzazione.

La globalizzazione, intesa come «the compression of the world and the intensification of consciousness of the world as a whole» (Robertson, 1992: 8), conduce a una «heightening of civilizational, societal, ethnic, regional and, indeed individual, self-consciousness» (Robertson, 1992: 27). Questa maggiore consapevolezza del Sé, inclusa la propria particolarità, non è un'eccezione al processo globale, ma, secondo lo studioso, ne è un risultato intrinseco. In questo contesto, concetti come "tradizione", "identità", "casa" e "comunità", su cui si basano i movimenti di *indigenizzazione*, divengono essi stessi idee nate in seno al contesto della globalizzazione (Robertson, 1992: 130-131). Con lo sgretolamento dei confini globali e la compressione del mondo in un'unica entità, le soggettività vengono messe in pericolo e, per tale ragione, sentono la necessità di riconfermarsi e re-identificarsi proprio grazie a questo contesto. Secondo Robertson (1992), dunque, la globalizzazione produce intrinsecamente varietà e diversità.

Individui e comunità sono, dunque, impegnati nella ricerca di una purezza culturale che gli distingue dal globale e in una rivendicazione di autenticità; entrambi questi fenomeni sono, secondo Robertson (1992: 167) «basically a modern-or-postmodern phenomenon». Lo studioso illustra, poi, un concetto fondamentale:

To that extent many forms of 'fundamentalism' in the widest reach of the term constitute ways of finding a place within the world as a whole (occasionally withdrawal from the world), ways that frequently involve attempts to enhance the power of the groups concerned [...] In the contemporary period, at least, the representation of 'authenticity' can well be a formidable claim to power, or at least to empowerment. Paglia (1991: 2) has put the matter succinctly: 'identity is power.' (Robertson, 1992: 167).

L'identità - e la rivendicazione di quest'ultima - così come la rappresentazione dell'autenticità si profilano come vere e proprie rivendicazioni di potere nel periodo contemporaneo.

Robertson (1992: 100) riassume le dinamiche appena accennate con il concetto di "universalizzazione del particolarismo", dove l'aspettativa stessa che le identità particolari vengano dichiarate e riconosciute è diventata universale nel contesto globale, dimostrando come la ricerca di specificità culturale sia profondamente plasmata e interagisca con strutture e discorsi globali (Robertson, 1992: 130). Anche movimenti di *indigenizzazione*, pur rivendicando l'autenticità della conoscenza locale, spesso non sono consapevoli che tale conoscenza è già parte di strutture globali e che, dunque, tali processi sono inconsapevolmente 'intrappolati' e risultano essere, in gran parte, un prodotto diretto della modernità.

Persino i gesti di opposizione o le manifestazioni anti-globaliste, pur apparendo come forme di resistenza, sono inevitabilmente inseriti nel processo della globalizzazione.

3.2.2 Il paradosso della politica identitaria nella democrazia liberale: le comunità musulmane

I teorici dell'identità sinora citati hanno parlato di come le teorie e le politiche liberali che caratterizzano, soprattutto, il contesto occidentale tendano ad ignorare, da una parte, le specificità dell'identità e, dall'altra, la dimensione collettiva di un'identità sociale per lasciare spazio all'esaltazione dell'individuo e dell'universalismo.

Le politiche del liberalismo mettono al centro dei loro discorsi la libertà negativa e l'autonomia dell'individuo e, in tale cornice, la società è vista come uno strumento per la

realizzazione degli interessi personali del singolo cittadino, dove la lealtà dei cittadini dovrebbe essere rivolta a principi universali e non ad una cultura nazionale specifica (Bein, 2022: 234-236). Questi paradigmi portano, inevitabilmente, a una progressiva marginalizzazione dei riferimenti culturali, storici o religiosi.

Inoltre, gli stessi valori fondanti del pensiero liberale, come l'uguaglianza o la laicità, sono divenuti elementi utilizzati per definire i confini della comunità liberale e, di conseguenza, servono ad escludere interi gruppi - come, ad esempio, le comunità migranti - le cui pratiche sono ritenute illiberali²⁶. Questo ha dato origine a quello che viene definito un *liberalismo illiberale* o *regressivo*, che particolarizza l'universalismo, riservando l'appartenenza ad una società soltanto a coloro che dimostrano di incarnare gli ideali e i valori liberali (Adamson, Triadafilopoulos, Zolberg, 2011: 844-847).

In quanto preconditione per la nascita delle politiche identitarie, il liberalismo produce una pluralità di identità che enfatizzano la celebrazione delle differenze (Bein, 2022: 236). Una tale attenzione posta sulle identità particolari svuota l'identità della sua dimensione collettiva e culturale in nome dell'individuo e della neutralità, lasciando un vuoto che alimenta conflitti identitari e una perdita di fiducia nella comunità democratica (Bein, 2022: 237; Adamson, Triadafilopoulos, Zolberg, 2011: 844).

²⁶ Per un caso studio utile alla comprensione di tali dinamiche si veda "D. I. O'Neill, *Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A critique of Kymlicka, Taylor and Walzer*, The Review of Politics, Spring, 1999, Vol. 61, No. 2, pp. 219-250, Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics". L'autore individua nell'affare Rushdie un caso utile a svelare le tensioni apparentemente irrisolvibili all'interno del liberalismo multiculturale. Tale controversia ha costretto i teorici e gli studiosi a confrontarsi con una situazione in cui i principi liberali universali si sono scontrati nel concreto con le rivendicazioni di un'identità culturale e religiosa specifica, quella dei British Muslims. O'Neill (1999) critica fortemente le teorie universaliste del liberalismo multiculturale, le quali, pur tentando di conciliare i diritti culturali delle minoranze con i principi liberali fondamentali, hanno mostrato i limiti delle loro costruzioni teoriche di fronte alle concrete rivendicazioni della comunità musulmana dopo la pubblicazione del romanzo *I Versetti Satanic* di Salman Rushdie. I teorici liberali hanno strenuamente difeso la libertà di parola di Rushdie, contraddicendo però loro stessi nell'applicazione concreta dei loro principi nel caso della protezione delle culture minoritarie in un contesto occidentale. Come sostiene l'autore, se le teorie di Taylor sostengono che alcuni 'diritti fondamentali', come la libertà di parola e opinione, non possano essere violati e che, dunque, la comunità musulmana debba nel concreto adeguarsi a "how we do things here" (O'Neill, 1999: 240), esse finiscono per offrire i diritti culturali soltanto a condizione che le culture minoritarie si "liberalizzino", perdendo così la loro diversità e svuotando di significato il progetto multiculturale stesso (O'Neill, 1999: 238). O come, ad esempio, la teoria di Walzer, che sostiene che, qualora una comunità migrante scelga volontariamente di trasferirsi in una società liberale, ne debba implicitamente accettare le regole (O'Neill, 1999: 244). Teoria smentita dalle proteste della comunità musulmana susseguite alla controversa pubblicazione del libro di Rushdie, le quali hanno dimostrato che i modelli di liberalismo multiculturale faticano a trovare una soluzione coerente quando i principi liberali astratti si scontrano con le profonde convinzioni identitarie di una comunità che non condivide la stessa visione del mondo.

In tale contesto, profondamente influenzato dalle dinamiche culturali e sociali appena descritte, si inserisce il processo di costruzione identitaria della comunità deobandi.

3.3 L'identità deobandi tra rappresentazione e autorappresentazione: public and discursive construction dell'Islām deobandi

La difficoltà della comunità musulmana - e, nello specifico, di quella deobandi - nell'approccio alla modernità non è, dunque, riconducibile esclusivamente alla cornice dell'intolleranza razziale o religiosa che ha caratterizzato l'Occidente del post-11 settembre o la Gran Bretagna successiva agli attacchi di Londra del 2006. Essa si inserisce, piuttosto, in un contesto liberale e globalizzato che ha modificato i paradigmi identitari e creato lo spazio per forme di universalismo.

Inoltre, le teorie sull'identità sociale consentono di comprendere come, in tale quadro, le comunità musulmane continuino a mantenere un legame identitario fortemente coeso e mediato da un senso di appartenenza comune, attraverso il quale si cerca di preservare un vincolo che i paradigmi della modernità "liquida" e globalizzata tendono a distruggere.

Poste tali premesse - alle quali vanno aggiunte le considerazioni effettuate nel secondo capitolo di tale tesi riguardanti il binomio tradizione-modernità nell'ambito dell'educazione - risulterà ora più agevole tentare di rispondere ai quesiti proposti nell'introduzione all'inizio di questo capitolo.

Come sottolineano numerosi studiosi (Nasser, 2005; Iner, Yucel, 2015), l'identità si contraddistingue per il suo carattere mutevole, che le permette di modificarsi o di adattarsi ai vari contesti sociali in cui va formandosi.

Cultural identities are far from being fixed in some essentialized past but are subject to the continuous 'play' of history, culture and power. Hence, there is always a politics of identity, a politics of position in contexts that are inherently contested [...] Therefore, the operations of globalization and relations of power in which Muslim settlers find themselves generate a range of Muslim cultural identities dependent on each specific context, and which represent themselves through a dialogue with its historical past (Nasser, 2005: 64).

La ricerca della comprensione e della definizione di un'identità deobandi - o, ancor meglio, di un'identità deobandi così come essa si è strutturata in un contesto interno alla *dār al ḥarb* come quello britannico - parte inevitabilmente dalla ricerca della comprensione e della definizione dell'identità musulmana.

L'analisi dell'identità musulmana nelle società secolari rivela che l'Islām non è un universo indifferenziato, ma è anzi un'entità estremamente adattabile (Iner, Yucel, 2015: 214). Tale adattabilità gli consente di mantenere i suoi principi e valori chiave, pur manifestandosi in modi diversi e in esperienze uniche a seconda del contesto culturale, sociale e geografico. Questo può avvenire grazie al carattere mutevole intrinseco al concetto di identità stesso.

Le fonti indicano che la religione non esiste in un vuoto culturale, ma si adatta ai problemi e alle circostanze del tempo e del luogo, producendo nuove comprensioni e interpretazioni coerenti con i principi fondamentali della fede. Questa flessibilità è cruciale per la formazione di identità ibride e negoziate, come l'identità dei *British Muslims*, la cui esperienza si modella non solo sulla religione ma anche sul contesto occidentale e britannico.

Esistono, però, tre condizioni necessarie all'emergere di questi nuovi tipi di identità musulmana ibrida e unica sulla base del contesto in cui si forma:

First, a critical mass of Muslims is needed within a particular country where Muslims have the opportunity to integrate across a number of generations without the inevitable attrition through assimilation [...] Secondly, there must be willingness for Muslims to integrate and become part of the social fabric of the country. Finally, the host country needs to provide enough opportunity for the minority group to integrate and formulate its new identity (Iner, Yucel, 2015: 215).

Poste queste premesse, i successivi paragrafi si interrogheranno sullo *status quo* del caso britannico rispetto alle tre condizioni sopra delineate.

L'indagine si concentrerà innanzitutto sulle opportunità offerte dal contesto sociale britannico per l'emergere di nuove configurazioni dell'identità musulmana,

interrogandosi sull'esistenza di presupposti concreti che consentano forme di integrazione non riconducibili a dinamiche di assimilazione forzata.

Infine, verrà esaminato il grado di apertura della comunità musulmana - in questo caso, quella deobandi – rispetto ai processi di integrazione, partecipazione e cooperazione sociale.

3.3.1 Rappresentazione e demonizzazione: l'opinione pubblica e i media britannici sull'Islām deobandi

Exacerbated by a sensationalist²⁷ mass media and the statements made by political figures, the perceptions of Muslims by majority society continue to be negatively tainted (Abbas, 2006: 18).

La rappresentazione della comunità deobandi nel Regno Unito si colloca all'incrocio tra dinamiche di costruzione discorsiva esterna e processi di autorappresentazione interna. Da un lato, l'immagine pubblica dei deobandi - così come quella di altre comunità inserite nel contesto dell'Islām britannico - è stata a lungo plasmata da narrazioni esterne, prodotte prevalentemente dai media e dall'opinione pubblica nazionale, spesso condizionate da bias postcoloniali e da un paradigma identitario di matrice universalista. Tale paradigma, proprio delle società liberali contemporanee, tende a ridurre l'Islām deobandi a una forma di tradizionalismo chiuso, incompatibile con i valori della modernità occidentale.

Dall'altro lato, le stesse comunità deobandi e, più in generale, i *British Muslims* hanno progressivamente cercato di costruire una propria forma di autorappresentazione pubblica, volta a riaffermare il valore della tradizione senza rinunciare al dialogo con la modernità. Tale processo si è manifestato in particolare nel campo dei media, attraverso la creazione di canali di comunicazione, piattaforme digitali e iniziative comunitarie che mirano a rinegoziare l'immagine dell'Islām deobandi e a restituire voce a una soggettività collettiva capace di coniugare continuità religiosa e adattamento al contesto britannico contemporaneo. Inoltre, tale processo è sfociato nella rinegoziazione di alcune pratiche tradizionali grazie all'influenza e all'incontro con il nuovo contesto sociale e culturale.

²⁷ Sensazionalismo: per il significato del termine si rimanda all'Enciclopedia Treccani (*Treccani*: ultimo accesso 7 novembre 2025).

Un elemento importante individuato da molti nomi eminenti nel panorama accademico relativo allo studio della comunità deobandi nel Regno Unito, nello specifico da Sophie Gilliat-Ray (2018) e Haroon Sidat (2018), professori dell'Università di Cardiff, è quello della difficoltà nell'entrare in contatto con i seminari della Dar al Uloom in suolo britannico. A tal proposito ritengo necessario confermare tale opinione a partire dalla mia esperienza personale di ricerca. Per portare a termine il seguente elaborato sono stati contattati più di cinquanta moschee e seminari individuati su internet e consigliatimi in quanto deobandi. Nessuno di questi ha finora risposto per concedere un'intervista.

Ad ogni modo, entrambi gli studiosi di cui sopra concordano nell'individuare fra le motivazioni alla base di questa reticenza la narrativa portata avanti dall'opinione pubblica e dai media britannici sull'Islām deobandi e, più in generale, sui *British Muslims*.

Un esempio emblematico che ha rappresentato un enorme punto di frattura nel dialogo tra la comunità deobandi e la società britannica è un documentario del giornalista ed ex corrispondente in Pakistan per la BBC Owen Bennet-Johnson.

Il documentario, disponibile sul sito ufficiale della BBC (*BBC*, 2016: ultimo accesso 30 ottobre 2025), è stato diviso in due parti che si propongono di affrontare due questioni distinte. Nella prima, il giornalista sostiene di esplorare «the quietest wing of Deobandi in Britain», nella seconda invece di svelare the «secret history of jihadis propagation in Britain». In questo approfondimento verrà preso in analisi soltanto il primo episodio²⁸.

Nell'approccio investigativo adottato da Bennet-Johnson risultano da subito evidenti alcuni elementi finora individuati grazie alle teorie sull'identità. L'intento dichiarato da Bennet-Johnson è quello di indagare quella che lui definisce «l'ala più moderata» dei seminari deobandi nel regno Unito, presupponendo che ve ne sia, dunque, una più estremista. La prima parte del documentario si apre con una conversazione tra il

²⁸ Nonostante il secondo episodio non sia oggetto di analisi in questa tesi, si ritiene opportuno riportare delle brevi considerazioni a riguardo. L'inchiesta si propone di mettere in luce una presunta rete di collegamenti tra le più eminenti figure Deobandi nel Regno Unito e la jihad islamica, intesa come network terroristico islamico globale. A tal proposito si rimanda a "BBC deobandi 'investigation' was authored by editor who secretly briefed Whitehall" (Medium, 2016: ultimo accesso 30 ottobre 2025) e "The man who brought jihad to Britain, did so thanks to MI6" (Medium, 2016: ultimo accesso 30 ottobre 2025), una serie di articoli pubblicati dal giornalista investigativo Nafeez Ahmed - collaboratore di testate come il *The Guardian* e *Vice* - il quale, basandosi su un'analisi condotta da INSURGE Intelligence, ha messo in luce come il documentario della BBC offra un'immagine profondamente fuorviante e inaccurata delle moschee Deobandi nel Regno Unito, evidenziando anche i molti errori di analisi presenti nel documentario.

giornalista e un *mufī* della comunità deobandi di Leicester, la quale rivela fin da subito un'impostazione retorica fortemente orientata alla provocazione. Il giornalista della BBC, infatti, non mostra alcun effettivo interesse nel comprendere le ragioni identitarie o religiose che motivano la comunità deobandi nel voler preservare determinate pratiche e consuetudini, ma concentra il discorso sulla distanza tra tali pratiche e i codici culturali riconosciuti come "accettabili" in una prospettiva occidentale. Le domande che egli pone, infatti, insistono su aspetti quotidiani - tra cui l'assenza della moglie, la mancata presenza della televisione in casa - assumendo implicitamente che tali scelte rappresentino una devianza rispetto alla norma occidentale. Anche quando il *mufī* chiarisce che la questione non risiede negli oggetti in sé, ma nell'uso che se ne fa, il giornalista continua a enfatizzare la differenza, costruendo sistematicamente un discorso che crea due poli opposti tra un Noi, rappresentato dalla libertà occidentale, e un Loro/Altro, rappresentato dal conservatorismo islamico.

Questa impostazione emerge anche quando l'intervistatore introduce il tema dell'abbigliamento femminile, o quando discute la presenza delle comunità musulmane in specifici quartieri urbani - esordendo con la frase «as many people would say they are not really try to engage with the british society» - interpretandone la concentrazione come un segno di auto-segregazione. Tale lettura, profondamente fuorviante, omette completamente l'analisi dei processi storici e socioeconomici - già trattati nel secondo capitolo di questa tesi - che hanno contribuito alla formazione di tali spazi, riducendo il fenomeno a una scelta identitaria intenzionale.

Nella stessa direzione si colloca la tesi secondo cui i Deobandi tenderebbero a isolarsi rispetto alla società britannica e, dunque, a quella occidentale²⁹: il *mufī* risponde affermando che tale distanziamento è, in alcuni casi, una forma di protezione dalle innovazioni percepite come minacciose per la continuità del percorso di valori religioso, confermando la tesi che i comportamenti adottati dalla comunità in diaspora possono per certi versi imitare quelli della prima comunità deobandi in India, in quanto in entrambi i sistemi sociali la comunità musulmana si è trovata in minoranza rispetto alla componente sociale maggioritaria.

²⁹ Tesi appoggiata da studiosi come Bowen (2014), ma fortemente opposta da studiosi come Sidat (2018), Shah (2013) e nella sua più recente pubblicazione anche da Gilliat-Ray (2018).

Il documentarista, tuttavia, tratta questa posizione come indice di rifiuto dell'integrazione, senza considerare il dibattito - ampiamente consolidato negli studi sull'Islām in diaspora - tra integrazione e assimilazione. Significativa, in tal senso, è l'affermazione del *mufī* secondo cui «integrations should not mean assimilation, people should have their own freedom [to decide] how they want to behave, how they want to interact».

L'approccio sensazionalistico emerge anche nella selezione degli interlocutori: vengono intervistati principalmente studenti che si sono allontanati da istituzioni educative deobandi, mentre non viene data voce a membri che abbiano mantenuto un'identificazione positiva con tali realtà. Inoltre, la narrazione tende a presentare l'educazione religiosa deobandi come incompatibile con una comprensione piena del mondo contemporaneo³⁰, e il percorso di abbandono della fede da parte di una ex-studente come segno di emancipazione, presupponendo implicitamente che l'autodeterminazione coincida con l'adozione dei paradigmi culturali occidentali, riflettendo il concetto di *liberalismo illiberale* di cui parlano Adamson, Triadafilopoulos e Zolberg (2011). Tale quadro riproduce una visione binaria secondo cui la libertà individuale si configura esclusivamente all'interno di categorie liberali e secolari, senza riconoscere che anche la scelta di aderire a una norma religiosa può rappresentare una forma di autodeterminazione consapevole.

Nel complesso, il documentario appare dunque orientato a confermare una narrazione predefinita: quella secondo cui la tradizione deobandi sarebbe incompatibile con la società britannica e che l'integrazione possa realizzarsi solo attraverso l'assimilazione ai modelli culturali maggioritari.

Al di fuori del caso appena trattato che riguarda il documentario della BBC, il discorso pubblico sull'Islām - e, nello specifico, sulla comunità deobandi - nel Regno Unito è stato profondamente influenzato e manipolato dalla stampa. Altri esempi, infatti, possono essere individuati in articoli sensazionalistici apparsi nelle principali testate britanniche, in cui i riferimenti a termini noti come "estremismo" ecc. vengono inseriti per costruire un'accusa selezionando solo le informazioni utili alla tesi, omettendo ciò che la

³⁰ A tal proposito, sono già stati indagati nel precedente capitolo le argomentazioni a favore di questa tesi, analizzando le interpretazioni secondo le quali un'educazione prettamente islamica possa inficiare negli studenti che si avvicinano con una società globalizzata.

contraddice e accentuando il tono drammatico per aumentare l'irrazionale paura dell'opinione pubblica nei confronti dell'Islām e di ciò che, di conseguenza, ad esso viene associato.³¹

L'opinione pubblica britannica riflette i comportamenti tipici delle *cloakroom communities* baumaniane (Bauman, 2000: 199). Le moderne forme di congregazione sociale tipiche della 'modernità' occidentale, indebolite da un ordine mondiale in cui i legami tradizionali sono stati svuotati del loro valore e i "solidi" sono stati smantellati, costruiscono il proprio legame su elementi "liquidi" e temporanei, come apparenti e superficiali somiglianze. Per questo sono legami e forme di congregazione estremamente fragili. L'unico modo per tali legami di poter mantenere il più saldi possibili i deboli vincoli che li uniscono è - come spiega ampiamente Bauman (2000: 100; 201) - l'allontanamento di ogni forma di diversità che possa mettere in dubbio la fittizia completezza di comunità di tal genere. Ecco perché le comunità in diaspora che continuano ad incarnare le forme, le pratiche e le manifestazioni sociali tradizionali vengono de-umanizzate tramite una costruzione del discorso pubblico mirata all'esclusione.

Partendo da tutte queste considerazioni risulta più facile comprendere come, in un contesto come quello occidentale e britannico - che anche Shah (2013) definisce «an alien and often hostile environment» - nella comunità musulmana e, nello specifico, nella comunità deobandi abbia preso piede una tendenza a «cluster together» (Shah, 2013: 236).

Un simile atteggiamento presenta, dunque, una similitudine emblematica con il caso già analizzato della formazione identitaria della comunità deobandi nei paesi d'origine all'epoca del colonialismo europeo, vale a dire con la tendenza a prendere le distanze da quella che veniva definita *mainstream society*, che a quel tempo era rappresentata dalla stessa comunità musulmana estranea all'Islām deobandi e che, in un contesto di contemporaneità occidentale, è stata sostituita dalla società britannica in quanto società portatrice dei paradigmi della modernità liquida di Bauman (2000)³².

³¹ Tra questi vi sono, ad esempio, un articolo pubblicato da Hannah Baldock per *The Spectator* e nel quale i deobandi vengono definiti «the Taliban's cheerleaders» (*The Spectator*, 4 settembre 2021: ultimo accesso 7 novembre 2025), o un articolo del *London Evening Standard* che già nel titolo definisce i deobandi una «radical islamic sect» (*The Standard*, 13 aprile 2012: ultimo accesso 7 novembre 2021).

³² Per una prospettiva psichiatrica si rimanda allo studio di Kanwal Ahmed (Darul Qasim, 13 dicembre 2024: ultimo accesso 8 novembre 2025), il quale ha affrontato il tema della condizione psicologica dei

Questo processo avviene quando un individuo, trovandosi in un contesto di minoranza - che in questo caso è un contesto sociale di minoranza sia etnica che religiosa - viene trattato da altri individui tramite il meccanismo che Appiah (2005: 68-69) definiva *treatment-as*, ovvero tramite modalità giustificate esclusivamente dall'etichetta identitaria in cui egli si identifica, inserendovi la propria individualità e assumendo comportamenti e narrazioni condivise da altri individui identificatisi nella medesima etichetta. In un caso del genere, i membri della comunità deobandi verranno trattati e approcciati solo in quanto appartenenti a tale comunità e verranno riversati su di loro l'aspettativa sociale e gli stereotipi pubblici motivati dalla demonizzazione mediatica.

3.3.2 Elementi di scontro con la società d'arrivo: ripercussioni sulla costruzione identitaria e tendenze isolazioniste

Dunque, dopo aver compreso come le dinamiche sociali che caratterizzano le società globalizzate e liberali - come quella britannica - hanno portato la comunità deobandi ad allontanarsi e a chiudersi, è ora il caso di capire quali siano state le ripercussioni che il fenomeno descritto nel paragrafo precedente ha comportato nella costruzione identitaria individuale e collettiva.

Nei contesti diasporici in cui l'identità viene spesso negoziata, l'assunzione di pratiche che connettono l'individuo a una comunità più ampia diviene un dispositivo fondamentale di *identificazione* (Appiah, 2005: 66) e *autocategorizzazione* (Stets, Burke, 2000: 224) identitaria: un modo per radicarsi in un orizzonte condiviso proprio quando l'ambiente sociale - che, soprattutto in questo caso, è dominato da una maggioranza non musulmana - tende a etichettare l'individuo appartenente alla minoranza come "Altro". Lo stesso Appiah (2005: 69) sostiene che il modo in cui gli individui trattano un altro individuo sulla base della sua identificazione con un'etichetta identitaria specifica influenzi sul successo o l'insuccesso di questo individuo nel contesto sociale in cui si

musulmani nel periodo post-coloniale. Ha sostenuto che molte delle difficoltà contemporanee delle società islamiche non sono isolate, ma radicate nei traumi storici vissuti durante il colonialismo. Questo trauma collettivo ha creato un senso di inferiorità, auto-commiserazione e frammentazione dell'unità della *umma* - una sorta di "PTSD post-coloniale", superabile - secondo l'autore - solo tramite il ritorno a *tawhīd*, allo studio del *Corano* e della *Sunnah* e a un impegno attivo (*mujāhada*). Porta l'esempio della Darul Uloom Deoband, che rispose al colonialismo non con lamentazioni ma con produzione intellettuale e rinnovamento spirituale.

trova. Ecco perché in un contesto di minoranza - considerando anche le cause strutturali, economiche e demografiche analizzate nel secondo capitolo di questa tesi - una comunità come quella dei deobandi tenderà a occupare uno status sociale ed economico inferiore. In questi casi, inoltre, la stessa comunità sarà maggiormente propensa a ricercare un avvicinamento e a mettere in campo meccanismi di appartenenza ai membri dello stesso gruppo, rivendicando come proprie pratiche tipiche di questi ultimi. E la religione è comunemente un elemento identificatore importante per le persone appartenenti a comunità di fede minoritarie e con background etnici, rispetto ad esempio ai cristiani di maggioranza bianca (Iner, Yucel, 2015: 4).

L'atteggiamento nei contesti comunitari di cui sopra è meglio spiegato nel già citato studio di Stets e Burk (2000) in relazione alle teorie sulla SIT e sulla IT. La condizione sociale e l'inferiorità dello status a cui appartiene una comunità sono elementi fondamentali nel processo di percezione e *auto-categorizzazione* dell'individuo all'interno di una specifica categoria sociale e, di conseguenza, nel percepirsi più simili e più vicini ai membri che si auto-categorizzano all'interno dell'*in-group* (Stets, Burke, 2000: 225) e con i quali si tende a sviluppare uniformità di azione.

In a low-status minority group, for example, individuals who use the group label to describe themselves are more likely than not to participate in the group's culture, to distinguish themselves from the out-group, and to show attraction to the group in their behavior (Stets, Burke, 2000: 226).

Dunque, un contesto sociale svantaggioso e un ambiente ostile possono sicuramente influenzare la *salianza* - come espressamente sostenuto da Stets e Burke (2000: 229) - dell'identità, facendola consolidare e facendo aumentare, parallelamente, lo sforzo impiegato dall'individuo per personificare i canoni collegati a tale identità.

Secondo le indagini effettuate sul campo nel contesto britannico (Iner, Yucel, 2015: 122) quando i musulmani si sentono minacciati o vittime di pregiudizi, l'identità musulmana emerge con emozione. In risposta a narrazioni discriminatorie o ostilità - come la rappresentazione mediatica - alcuni partecipanti britannici hanno affermato con forza la loro identità *Iraqi Muslim* o *British Pakistani Muslim*, sentendosi meno legati all'identità nazionale britannica.

Per riprendere, inoltre, le teorie di Robertson (1992), è evidente come in un contesto di globalizzazione in cui la particolarità viene costantemente minacciata dalle pretese di universalizzazione e di transnazionalizzazione dei confini globali, nelle singole soggettività appartenenti alla categoria sociale dei *British Muslims* o della comunità deobandi sia aumentato il ricorso al processo di *indigenizzazione* (Robertson, 1992: 167-168), ovvero la rivendicazione della propria specificità culturale e identitaria, nell'elemento musulmano e deobandi, che si è tradotta nella rivendicazione di pratiche tradizionali e nell'adesione ai valori islamici. Infine, quando Bein (2022: 236-237) parla della tendenza delle politiche liberali alla celebrazione delle differenze del singolo e, quindi all'indebolimento della dimensione collettiva dell'identità, si collega alle tendenze già ampiamente confermate da Bauman (2000), Robertson (1992) e Appiah (2005), i quali affermano unanimemente che il concetto di *comunità* - inteso come gruppo sociale in cui gli individui si identificano o auto-categorizzano sulla base di similarità e coesione di valori e costumi con altri individui - sia stato attaccato, smantellato e profondamente indebolito dalle nuove dinamiche imposte dalla globalizzazione e da millantate pretese di progresso. Ecco perché la rivendicazione identitaria a cui si aggrappano i membri della comunità deobandi nel contesto sociale ostile che si è appena delineato è declinata in un senso comunitario e in un'appartenenza ad un'identità collettiva che si riallaccia alle pratiche tradizionali.

Per preservare la propria identità e il proprio sistema di valori così da poterlo trasmettere immutato alle generazioni successive, i membri autoidentificatisi nel gruppo sociale dei *British Muslims* hanno, spesso, optato per un atteggiamento di organizzazione sociale serrata, in cui l'ambiente sociale in cui mettere in atto la riformulazione e la costruzione del Sé ha profondamente influenzato e rimodellato le pratiche e le rappresentazioni. Un atteggiamento che molti studiosi hanno rilevato come tipico nel momento in cui, in ambienti ostili, gli individui umani tendono ad associarsi e identificarsi con altri individui con cui condividono un simile sistema di valori e credenze (Shah, 2013; Bauman, 2000; Appiah, 2005; Robertson, 1992; Bein, 2022) e che, dunque, ha radici molto più complesse rispetto a quelle profondamente banalizzate che emergono dalla visione sensazionalistica espressa nel documentario della BBC citato sopra.³³

³³ Cfr. 3.3.1.

Ad ogni modo, in queste forme di ostilità incontrate a livello sociale, a cui vengono aggiunte le ondate di razzismo, discriminazioni e islamofobia conseguite agli avvenimenti dell'11 settembre o agli attacchi di Londra del 2006, nei *British Muslims* si è avviata una ricerca della componente musulmana dello spettro identitario: la salienza dell'elemento musulmano nell'identità ha avuto il sopravvento sugli altri elementi costitutivi del Sé.

Questo è avvenuto in un contesto sociale in cui, come spiegava Bauman (2000: 14), i legami comunitari e familiari, definiti "solidi", sono stati completamente smantellati dalle pretese di espansione della cosiddetta modernità liquida. In questo contesto, gli individui sono spinti ad omologarsi a quelle pratiche proprie della nuova modernità (Bauman, 2000: 7) e a adeguarsi alla perdita di valore dei legami tradizionali che ora diventa sempre più complesso mantenere. Ecco, dunque, che nel momento in cui l'identità diviene - come affermato da Bauman (2000: 32) - un *compito* affidato esclusivamente all'individuo, così come la responsabilità di mantenere e portare avanti le pratiche e i costumi tradizionali, i membri della comunità musulmana e deobandi nel regno unito vedono nell'organizzazione comunitaria l'arma principale per far sopravvivere i propri valori nelle generazioni successive anche in un contesto di *dār al ḥarb*.

Tale dinamica produce ripercussioni concrete anche sul piano della performatività visiva dei processi di costruzione del Sé. Un esempio significativo viene individuato da Bowen (2014: 27), il quale, analizzando il suo caso di studio a Leicester, osserva come tra le giovani musulmane sia sempre più diffusa l'adozione dello *ḥijāb*. La crescente visibilità delle pratiche tipiche del codice di abbigliamento islamico sembra indicare che l'appartenenza religiosa venga rinegoziata e riaffermata con particolare intensità in contesti diasporici e, soprattutto, in «an alien and often hostile environment» (Shah, 2013: 236). Inoltre, esempi individuati nella letteratura dimostrano come vi siano esperienze di discriminazione legate, ad esempio, all'uso dello *ḥijāb* e, quindi, alla visibilità della presenza di un elemento della tradizione islamica sul corpo di una donna, che finiscono per indurre alla scelta di affermare l'identità religiosa anche visibilmente. Le ragazze in questione riportano che tale scelta le ha portate a sentirsi meno parte dell'etichetta *British* e più parte di quella *Muslim* e che, quindi, ha rafforzato la salienza di quest'ultima identità (Iner, Yucel, 2015: 121)

Paradossalmente, dunque, la permanenza al di fuori della *dār al Islām* può contribuire a rafforzare l'adesione alle pratiche tradizionali, anziché indebolirla o favorirne l'allontanamento, come spesso si tende erroneamente a supporre.

3.3.3 Elementi di dialogo con la società d'arrivo: ripercussioni sulla costruzione identitaria e adeguamento o modifica delle pratiche tradizionali

D'altra parte, i teorici e gli studiosi fino ad ora citati - tra i quali Gilliat-Ray (2018) e Shah (2013) - insistono nel dimostrare che, nonostante il contesto sociale e le dinamiche della costruzione pubblica dell'Islām abbiano spinto la comunità deobandi ad un progressivo maggiore avvicinamento alle pratiche tradizionali per riaffermare il proprio valore identitario, si sia sviluppato parallelamente un tentativo di apertura verso il nuovo sistema in cui la diaspora si trova oggi a operare. La comunità deobandi, pur muovendosi in un ambiente spesso ostile, si trova a dover rivendicare infatti la propria appartenenza a una società fluida ed eterogenea come quella britannica. Questa necessità ha comportato la modifica e/o l'adattamento di alcune pratiche tradizionali. Sono numerosi gli esempi in cui l'approccio alla società britannica ha portato ad una necessità all'interno degli ambienti e dei seminari deobandi di modificare le loro pratiche adattandole alle nuove sfide della modernità occidentale. Gli studi del professor Haroon Sidat risultano estremamente utili a questo punto della discussione.

In un suo importantissimo articolo pubblicato per l'Università di Cardiff nel 2018 egli propone un resoconto estremamente dettagliato della sua esperienza diretta all'interno dei seminari della Darul Uloom nel Regno Unito. Come spiega egli stesso, la sua rappresenta una testimonianza unica, in quanto è stato uno dei pochi studiosi a cui è stato permesso di accedere a tali seminari e, dunque, di partecipare alla quotidianità dell'istituzione direttamente dal suo interno.

Sin da subito, il professor Sidat sottolinea il carattere transnazionale dei seminari deobandi nel Regno Unito, affermando che tra le comunità migranti del Sud Asia essi siano stati «the most active in the 'transplanting' of traditional Islamic seminaries, or Dar al-Ulooms, in modern Britain» (Sidat, 2018: 1). Ma l'elemento più interessante è che la testimonianza da lui portata risulta fondamentale per comprendere l'effettivo bilanciamento tra la tradizione e le sfide imposte dalla modernità all'interno delle

istituzioni deobandi così come si presentano in un contesto transazionale - all'interno, dunque, della *dār al ḥarb* - nel Regno Unito. Egli sottolinea la continua interazione tra le pratiche tradizionali e le necessità imposte dalla modernità, che si riflettono nell'esplicito desiderio di preservare i valori dell'Islām considerato autentico dai Deobandi e, contemporaneamente, nei tentativi di scendere a compromessi con le dinamiche e le sfide imposte dal nuovo contesto in cui essi si trovano ad operare. Egli menziona l'importanza - da noi già ampiamente sottolineata - delle nuove generazioni dei British Muslims anche all'interno della classe degli '*ulamā*' deobandi:

[the younger teachers] are also the primary drivers for change at the Dar al-Uloom. This is because they are all British-born and comprise the schoolteaching staff at the Dar al-Uloom. Having adopted the values and ethos of the Dar al-Uloom, they maintain a strong bond with the Principal and are able to navigate changes. The Principal, acting as a mediator, manages a delicate balance between innovative responsiveness to current needs while being rooted in tradition (Sidat, 2018: 5).

Una sfida, dunque, estremamente complessa e delicata ma a cui, secondo le testimonianze raccolte, i Deobandi si stanno aprendo in maniera sempre più significativa.

Sidat (2018: 5-6) testimonia dei continui dibattiti interni alle gerarchie della Darul Uloom nel Regno Unito riguardo ai *curricula* del dars-e-nizami³⁴ - da molti considerato statico e anacronistico, incentrati proprio su come poterlo adattare alle esigenze della nuova quotidianità sociale. Nella pratica, egli testimonia come ogni anno all'interno dei seminari vengano effettivamente aggiornati i testi e le metodologie di insegnamento.

Reflecting on the history of the dars-e-nizami, I found that it actually consisted of a small number of core texts and offered a careful balance between innovative responsiveness to the contemporary environment and allegiance to traditional Muslims ideas (Sidat, 2018: 5).

Infine, nell'articolo emerge un ulteriore punto estremamente interessante e che dimostra come effettivamente, in un confronto con una modernità che - come già visto nelle teorie

³⁴ Per una esaustiva spiegazione sui contenuti del *curriculum* dars-i-nizami cfr. 1.8.2.

di Bauman (2000) e Robertson (1992) - pone incessanti sfide ai vincoli della tradizione, i deobandi stiano effettivamente portando avanti un lavoro di dialogo tra i due poli.

L'autore parla delle inevitabili influenze a cui gli studenti dei seminari sono esposti al di fuori dell'istituzione, essendo immersi in un contesto sociopolitico che molto spesso rifiuta di comprendere i valori della *dar al Ulum* in quanto considerati incompatibili con i valori delle società occidentali, in cui i social media dettano le dinamiche delle interazioni sociali e, molto spesso, della pubblica opinione.

Ciò ha comportato lo sviluppo del pensiero critico negli studenti che, nell'approccio ai temi della modernità, rifiutano un'adesione pedissequa alla tradizione non in quanto forma di ribellione ad essa ma in quanto forma di dibattito e di maggiore comprensione delle pratiche di quest'ultima. Sidat (2018: 7-9) afferma di aver individuato all'interno dei seminari una concreta risposta a questa problematica che si tramuta in un atteggiamento ben lontano da quello a cui la sua generazione di studenti era abituata:

There is growing realisation of the need to balance a pedagogy that is pushing for more content—something of an innovation—and time for questions to be asked and critical thinking to be exercised. It was noticeable that an increasing number of students asked questions both in and out of lessons.

This is a relatively novel situation. During my time as a student, questions were usually restricted to the text and teaching was didactic (Sidat, 2018: 7).

Egli afferma, tramite esempi concreti, che tale atteggiamento caratterizza soprattutto i nuovi '*ulamā*', quelli graduati nella *Darul Uloom* in tempi più recenti e che corrisponderebbero a quella nuova generazione di *British Muslims* che si identifica e auto-categorizza nell'etichetta identitaria *British* tanto quanto in quella *Muslim* e che, dunque, sente la necessità di attuare atteggiamenti e adottare narrative che possano adeguarsi all'adesione ad entrambe queste categorie. Nelle vecchie generazioni di '*ulamā*', invece, tale atteggiamento risulta meno evidente, in quanto continuano ad incoraggiare gli studenti a privilegiare lo studio dei testi, scoraggiando il coinvolgimento nelle dinamiche della società britannica, che potrebbero - a loro avviso - rappresentare un elemento di distrazione. Riportando le parole di un'intervista con il principal:

In this country, students and laypeople are being challenged by non-Muslims and other Muslims. I think some of the [senior] teachers want to protect their identity. They are role models when it comes to piety, no doubt, but we also need to be able to answer questions posed by students and people. We must teach people to ask good questions and be prepared to do research and answer concerns people may have (Sidat, 2018: 9).

Ad ogni modo, questo è un punto estremamente interessante che dimostra come, molto spesso, le dinamiche imposte dalla modernità impongono delle modifiche sostanziali alle pratiche tradizionali, che però altrettanto spesso - come nel caso appena dibattuto - portano degli effettivi miglioramenti alla vita dello studente e, molto probabilmente, alla vita dell'istituzione stessa. Nonostante l'obiettivo primario dell'istituzione rimanga quello di assicurare la salvaguardia dei valori e della tradizione educativa islamica, il contesto sociale influisce nella modificazione delle pratiche tramite le quali i punti fermi della tradizione vengono portati avanti.

Questo è un segnale positivo rispetto alle accuse di isolazionismo che - spesso senza conoscere le cause strutturali dell'allontanamento dalla società britannica - vengono mosse dall'opinione pubblica alla comunità deobandi.

In Appiah (2005: 110) si è visto il concetto di *Medusa Syndrome*, ovvero quel processo che solitamente può derivare come causa del processo di costruzione identitaria, soprattutto quando un individuo aderisce ad una specifica etichetta identitaria di gruppo, come quella deobandi o quella musulmana. Lo studioso parla del rischio di soffocare l'autonomia individuale nel momento in cui la costruzione identitaria porta l'individuo ad irrigidirsi all'interno di uno *script* che ogni individuo adotta nel seguire il modello dell'etichetta a cui appartiene (Appiah, 2005: 22;68).

Gli elementi individuati da Sidat (2018) sono utili a fornire una spiegazione ulteriore per comprendere come tali questioni non siano del tutto attribuibili alla comunità deobandi e, se lo fossero, come esse si potrebbero collegare alle riflessioni fatte nel paragrafo precedente.

Tutto ciò pare confermare la teoria di Bauman (2000: 32) secondo cui l'identità è ad oggi un *compito*, non più un elemento dato o assegnato. Nel processo di *autodeterminazione*

attribuito all'individuo e ai gruppi, l'elemento del confronto con un nuovo ambiente culturale e con un nuovo sistema di valori assume un ruolo fondamentale nella rinegoziazione dell'identità, soprattutto nelle comunità in diaspora. L'appartenenza e l'*autocategorizzazione* come membro di un gruppo è fondamentale, ma spesso il nuovo sistema di valori tipico della "modernità liquida" implica che la costruzione del Sé sia sottoposta a processi più complessi. In un contesto del genere, i deobandi e quelli che finora si sono definiti *British Muslims*, hanno optato per una costruzione identitaria che includesse l'elemento britannico. L'incontro con il nuovo panorama sociale e culturale ha favorito la negoziazione di un'identità che, da una parte, continua a mantenersi ancorata ai valori tradizionali di cui si fa portatrice e, dall'altra, si apre alla riformulazione di tali pratiche grazie all'influsso positivo del nuovo panorama in cui opera.

Molti sono i tentativi di autorappresentazione concepiti dalle nuove generazioni dei *British Muslims* nel tentativo di conciliare i due principali elementi costitutivi della propria percezione identitaria: quello musulmano e quello britannico. Tali dimensioni si configurano come elementi in costante dialogo, impegnati in un processo di negoziazione continua che mira alla definizione di un'identità ibrida ed eterogenea, ma certamente particolare e priva di elementi di universalismo. Un caso emblematico in tal senso è rappresentato dal sito *Islam in British Stone* (IIBS: ultimo accesso 16 ottobre 2025), un progetto che si propone di raccogliere e documentare le testimonianze materiali e archeologiche della presenza musulmana in Gran Bretagna. L'iniziativa persegue un duplice obiettivo: da un lato, legittimare la dimensione culturale e storica dell'appartenenza musulmana al contesto britannico e, dunque, al paese d'arrivo; dall'altro, favorire un processo di riappropriazione del passato da parte della comunità stessa, promuovendo la costruzione di un legame simbolico con il territorio. In questa prospettiva, il progetto contribuisce alla formazione di quello che il manuale curato da Jocelyne Cesari (*The Oxford Handbook of European Islam*: 68) definisce un «sense of place within society», ossia un sentimento di appartenenza spaziale e identitaria all'interno della società di riferimento.

Altri progetti degni di nota - specifici della comunità deobandi - sono *Darul Iftaa*³⁵ (ultimo accesso 16 ottobre 2025) e *Mufti Says*³⁶ (ultimo accesso 16 ottobre 2025), due forum disponibili online in cui 'ulamā' e muftī deobandi - in maggioranza laureatisi nei seminari deobandi nel Regno Unito - elargiscono risposte su vari quesiti riguardanti svariati temi inerenti alla fede e alla pratica di quest'ultima.

³⁵ Dal loro sito Ufficiale: «Darul Iftaa (Institute of Islamic Jurisprudence) aims to provide insight into the Islamic perspective on personal, social, and global issues. We hope to enrich understanding, debate, and discussion by providing an Islamic dimension to queries and specific concerns.» (*Darul Iftaa*, ultimo accesso 3 dicembre 2025).

³⁶ Dal loro sito Ufficiale: «MuftiSays.com began on the 1st of Shawwal 1424, 25th November 2003 and launched in December 2003. MuftiSays.com, based in London (UK) is one of the fruits of Darul Uloom London. Our aim was to give people the chance to ask Islamic questions and problems so the eminent scholars who have dedicated their lives for this purpose can attend to them in the correct manner. As well as the graduates of Darul Uloom London, we also have other blessed Ulamaa from around UK.» (*Mufti Says*, ultimo accesso 3 dicembre 2025).

4. I SEMINARI DEOBANDI: CASI STUDIO NELLE WEST MIDLANDS

Date le premesse raccolte nei capitoli precedenti, il quesito a cui cercare una risposta è come si configura, dunque, nel concreto, un seminario deobandi nel Regno Unito. Verranno analizzati due casi studio nella regione delle West Midlands, rispettivamente nelle città di Aston e Walsall, appartenenti a livelli di istruzione differenti, in modo da consegnare una panoramica il più esaustiva possibile.

4.1 Caso studio: As-Suffa Institute, Aston

Un esempio emblematico del processo di incontro tra l'adattamento e la rielaborazione della tradizione educativa deobandi nel contesto britannico con il mantenimento e la tutela dei valori islamici è quello del *As-Suffa Institute*³⁷ di Aston, Birmingham.

Secondo i documenti ufficiali, accessibili tramite il sito del Governo britannico, l'istituto viene fondato nel 2004 (*Gov.UK*, 2004: ultimo accesso 7 agosto 2025). Nel loro sito ufficiale vengono enunciati gli obiettivi e gli scopi dell'istituzione (*As-Suffa Relief*: ultimo accesso 7 agosto 2025):

As-Suffa is a UK-based Islamic organisation dedicated to educating, serving and uplifting communities. Through our three core pillars—Education, Relief, and Community—we empower individuals with knowledge, support those in crisis, and address local needs with compassion and care. Guided by Islamic values, our work combines tradition with impact, locally and globally.

O ancora:

³⁷ Il presente istituto mi è stato indicato, in quanto istituto a conduzione Deobandi, da un numero elevato di istituti religiosi che sono stati contattati allo scopo di tale tesi.

As-suffa Institute is an educational establishment with a difference. Our aim is to convey the pure teachings of Islam through traditional scholarship, by utilising modern teaching methods and creating a nurturing environment where students are supported to achieve their full potential. With the correct understanding of their religion and a conducive environment, students are in a stronger position to fully benefit themselves and their communities.

Queste premesse evidenziano un aspetto fondamentale nel lascito di tale istituzione: a differenza di ciò che sosteneva Bowen (*Medina in Birmingham, Najaf in Brent*), il sito ufficiale dell'istituzione dimostra senza dubbio la ricerca di un equilibrio tra la preservazione della religiosità tradizionale e l'integrazione dei principi di convivenza e tolleranza nella società del paese di accoglienza. L'accento posto alla dimensione locale è una dichiarazione di apertura che, comunque, resta fondata su una base saldamente ancorata ai valori islamici e alla tradizione.

In risposta agli interrogativi sollevati nei capitoli precedenti, relativi alla capacità delle strutture educative tradizionali di adattarsi e rinnovarsi senza perdere la propria essenza, il As-Suffa Institute di Aston, Birmingham, rappresenta un esempio paradigmatico dell'interazione tra istruzione islamica e metodologie educative di matrice occidentale.

Nonostante i corsi di educazione religiosa siano pensati per produrre *‘ālim* qualificati, attraverso il programma di studi full-time “Alimiyya” l'istituto dichiara di voler impartire un'educazione islamica «mixing both the traditional pedagogical methods with modern teaching pedagogies, for both males and females from the age of 16 upwards at our base in Aston». Ancora, dichiara che uno degli scopi fondamentali del corso è quello di «creating competent students who are able to understand the Deen in light of the modern era» (*As-Suffa Relief*: ultimo accesso 7 agosto 2025).

Altro importante elemento - che ha già trovato spazio nella trattazione³⁸ - è l'attenzione posta al futuro degli studenti graduati nell'Istituto e, soprattutto, al loro inserimento nel mondo del lavoro nella società britannica.

³⁸ Cfr. 2.5.

The inclusion of the BA (combined with the Alimiyyah) allows students to gain a credited and recognised qualification that not only develops their critical thinking and academic skills but also enhances their job prospects and provides further options for each student following their graduation (*As-Suffa Relief*: ultimo accesso 7 agosto 2025).

Questi elementi spiegano in maniera concreta ciò che è stato fino ad ora trattato secondo una prospettiva meramente teorica, vale a dire che le *Muslim faith schools* nel Regno Unito divengono un'alternativa estremamente valida per quanto riguarda l'educazione dei nuovi *British Muslims* in quanto, a differenza delle scuole britanniche laiche, permettono agli studenti di approfondire la conoscenza e lo studio dei valori musulmani e, di conseguenza, consentono la sedimentazione di un'identità musulmana diasporica³⁹. Ciò non toglie, però, che tale istituzione - seppur fortemente basata sui metodi di insegnamento islamici - abbia attuato un evidente sforzo nel confrontarsi e adattarsi con il contesto sociale in cui si sta inserendo, accogliendo metodi educativi e pedagogici tipicamente occidentali che facilitano l'integrazione dei nuovi *British Muslims*.

Il loro principale programma, l'Alimiyya, ha una durata di sei anni e comprende sin dal primo anno corsi di grammatica e letteratura araba (Nahw e Adab), di studio della vita del Profeta (Seerah), recitazione coranica (Tajweed) e di Diritto islamico (Fiqh). Inoltre, ingloba un corso di Aqeedah, teologia islamica/Contemporary Issues⁴⁰.

Per il secondo anno viene aggiunto il corso di Egesi e Traduzione Coranica; il terzo anno vengono aggiunti i corsi Ahadith e Usool Fiqh (principi di Legge islamica o fonti del diritto islamico); il quarto anno sono disponibili corsi di Balagha (retorica araba), Mantiq (logica classica) e Inheritance.

³⁹ Per un approfondimento più specifico cfr. 2.5 e 2.5.1.

⁴⁰ Il sito internet del corso offre una spiegazione esaustiva di questa denominazione. Si nota, nella descrizione, un'enfasi sulle scienze razionali oltre che a quelle tradizionali (definite *revelatory*), in linea con il curriculum del dars-e-nizami adottato a Deoband. Inoltre, viene fatto riferimento alla modernità in quanto contesto in cui, ad oggi, gli studenti maturano la conoscenza e la pratica della *deen*: «Aims/Objectives: To ground one's beliefs in Allah based on both rational and revelatory evidences; To be able to confidently articulate Islam in the 21st Century; To be able to answer objections made by Atheists, Agnostics and other ideologies; To use the Aqeedah framework to answer/tackle contemporary issues» (*As-Suffa Relief*: ultimo accesso 7 agosto 2025).

L'ultimo anno, invece, è interamente dedicato allo studio degli *ahādīth*, in linea con la tradizione della *Darul Uloom (As-Suffa Relief*: ultimo accesso 7 agosto 2025).

4.2 Caso studio: Abu Bakr School, Walsall

Il secondo caso studio in analisi è quello della *Abu Bakr Al Ihsaan Academy Primary School*⁴¹ di Walsall. Questa realtà è utile per comprendere come - e tramite quali dinamiche -le stesse considerazioni effettuate per il *As-Suffa Institute* possano essere applicate al caso di un istituto di istruzione elementare deobandi.

La scuola si divide in varie sezioni e separa la scuola elementare femminile da quella maschile. Secondo i dati forniti dal sito del Governo britannico, la *Abu Bakr Al Ihsaan Academy* è stata aperta nell'ottobre del 2000 (*Gov.UK*, 2000: ultimo accesso 8 dicembre 2025). Nel gennaio del 2008 è stata poi fondata la *Abu Bakr Boys School* (*Gov.UK*, 2008: ultimo accesso 8 dicembre 2025). Non vi sono, invece, dati ufficiali sulla data di apertura della *Abu Bakr Girls School*.

Nel sito ufficiale dell'istituzione (*Abu Bakr Al Ihsaan Academy Primary School*: ultimo accesso 8 dicembre 2025) compaiono alcuni elementi interessanti i fini della presente tesi. Nella sezione *Head Teacher's Message* vi è un riferimento allo scopo principale del percorso educativo degli alunni, che conferma l'impegno dell'istituzione alla dedizione alla preservazione della religiosità tradizionale:

Our School provides a nurturing, caring and supportive environment; one where we build confidence, self-esteem and respect for all as a platform for academic achievement and excellence [...] We are committed to a culture of high aspirations, high expectations and high standards for every pupil – not only in the form of academic achievement but also the development of character as guided by the

⁴¹ Il presente istituto viene citato nel precedentemente citato documentario della BBC curato da Bennet-Johnson del 2016 (BBC, 2016: ultimo accesso 30 ottobre 2025). Già in esso, questa scuola veniva presentata come un'istituzione educativa deobandi profondamente impegnata nel tentativo di adattare le pratiche islamiche alle sfide imposte dal contesto occidentale in cui opera. Già nel 2016, gli intervistati sottolineavano come tali sfide fossero state accolte e rielaborate, ad esempio attraverso l'introduzione di attività maggiormente affini ai codici culturali occidentali, con l'obiettivo di favorire un approccio più inclusivo al multiculturalismo e agevolare la partecipazione delle giovani generazioni a un ambiente sociale pluralistico.

teachings of the Qur'an and Sunnah of our beloved Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him).

Nella sezione *Mission Statement* appare un ulteriore riferimento alla centralità dei valori educativi islamici, in linea con i metodi educativi che si sono rilevati come tipici delle *faith schools* nel regno Unito e - nello specifico - delle scuole e dei seminari deobandi:

Encourage our pupils to grow and develop an Islamic personality based upon the teachings of the holy Qur'an and the teachings of our beloved prophet Muhammad salAllahu alaihi sallam.

Nel sito compagno, allo stesso tempo, riferimenti ai tentativi portati avanti dall'istituzione educativa per integrarsi nella società britannica. Continuando a leggere ciò che viene enunciato nella sezione *Mission Statement*:

Enhance a sense of belonging and strengthen commitment to society so that our pupils become aspiring, effective and productive members of our society.

Infine, appare nel sito internet una sezione interamente dedicata ai *British Values*. Questa sezione è un esplicito riferimento alle questioni dibattute sino ad ora nel contesto della presente tesi.

The DFE have recently reinforced the need “to create and enforce a clear and rigorous expectation on all schools to promote the fundamental British values of democracy, the rule of law, individual liberty and mutual respect and tolerance of those with different faiths and beliefs.” [...] These values are taught explicitly through Personal, Social, Health and Economic education (PSHEE), Religious Education (RE) and Islamic Studies. We also teach British Values through planning and delivering a broad and balanced curriculum.

Sono evidenti, dunque, i riferimenti allo sforzo di adattamento del curriculum del *dars-e-nizami* di cui parlava, fra gli altri, Haroon Sidat (2018) nel suo prezioso resoconto. Inoltre, continuando a scorrere il sito della *Abu Bakr Primary School*, si nota come venga posta

continua enfasi sulla volontà di partecipare attivamente all'integrazione degli alunni nella società d'arrivo. Partendo dalla citazione di alcuni versetti coranici che richiamano all'apprezzamento della diversità umana e, dunque, dell'eterogeneità culturale e religiosa, l'istituzione educativa afferma di voler contribuire attivamente a «enhancing pupils' understanding of their place in a culturally diverse society» e a garantire loro «opportunities to experience such diversity in our local community» (*Abu Bakr Al Ihsaan Academy Primary School*: ultimo accesso 8 dicembre 2025).

Ancora una volta, dunque, questo caso studio aiuta a riportare su un piano empirico e osservabile ciò che è stato discusso nei capitoli precedenti di questa tesi. I seminari deobandi nel Regno Unito fungono, ad oggi, da istituzioni di mediazione per le famiglie musulmane in diaspora. Questi, infatti, perseguono un duplice impegno: da un lato, quello di preservare il patrimonio di valori e la tradizionalità islamica e di poterli trasmettere alle nuove generazioni della diaspora e, dall'altro, si pongono come interlocutori di un processo di integrazione che non si allontana totalmente dalle sfide imposte dalla modernità secolare dell'occidente, ma le assume per rinegoziare e adattare le proprie pratiche educative. In tal modo, essi operano come veri e propri ponti tra continuità identitaria e trasformazione, contribuendo alla definizione di un modello formativo che si radica nella tradizione senza rinunciare a confrontarsi criticamente con il contesto multiculturale in cui si inserisce.

Bauman (2000: 32) parlava dell'identità come un *compito*, un esercizio di autodeterminazione che il sistema globale impone ai soggetti di una diaspora. I suoi studi spiegano come nella discussione sulla modernità liquida, il passaggio a contesti sociali dinamici e liberi dai 'solidi' vincoli della tradizione comporti la necessità di costruire e mantenere la propria identità singola e collettiva, soprattutto per le comunità in diaspora costantemente chiamate a negoziare la propria specificità e a sforzarsi nel preservare il proprio sistema di valori. I due casi studio sopra analizzati intervengono in questo processo, ponendosi come riferimenti istituzionali per la tradizionalità islamica e offrendo, dunque, agli individui che ne fanno parte dei modelli di comportamento e dei riferimenti fissi – quelli che Appiah (2005: 22) definisce *script* - in un contesto sociale caratterizzato da fluidità e trasformazione. Così facendo i seminari della *Darul Uloom* nel Regno Unito forniscono i presupposti che permettono agli individui di sviluppare

un'identità sociale – dunque, per *auto-categorizzarsi* (Stets, Burke, 2000: 224) o *identificarsi* (Appiah, 2005: 66) - in un gruppo sociale ben distinto, quello musulmano e deobandi, in cui i vincoli e i legami si fondano sull'appartenenza religiosa e pone, inoltre, le linee guida per identificarsi in un *in-group* assumendo con i membri di quest'ultimo atteggiamenti etico-morali e sociali simili. L'enfasi posta dalla *Abu Bakr School* sullo sviluppo di una personalità islamica basata sugli insegnamenti del *Corano* rappresenta un esempio empirico dei processi appena descritti, in quanto si propone di promuovere l'interiorizzazione di valori condivisi e la formazione di un'identità religiosa collettiva. Questi seminari forniscono una sorta di narrativa identitaria, definendo modelli di condotta, aspettative morali e forme di appartenenza che permettono ai British Muslims di collocare la propria esperienza individuale all'interno di una dinamica comunitaria che permette, dunque, di non interrompere la trasmissione dei valori islamici alle generazioni successive.

Per questo motivo - come visto precedentemente⁴² - la comunità musulmana del Regno Unito ha spesso preferito iscrivere i propri figli nelle *Muslim faith schools*, al fine di marginalizzare la possibilità che un'istruzione tipicamente britannica fondata sui modelli educativi occidentali potesse portare all'abbandono del sistema di valori islamici nel processo educativo dei *British Muslims*, nello specifico in quelle generazioni nate e cresciute in un contesto di diaspora e, di conseguenza, all'abbandono di una narrativa identitaria fondamentale alla definizione e all'auto-categorizzazione del Sé.

Oltre agli elementi summenzionati, l'inclusione di discipline tipicamente occidentali nei piani studio dei due seminari testimonia come gli studenti siano formati simultaneamente come membri della comunità musulmana e come soggetti inseriti nella società britannica. Un esempio in tal senso è l'enfasi posta dall'*As-Suffa Institute* nel «creating competent students who are able to understand the Deen in light of the modern era» (*As-Suffa Relief*: ultimo accesso 7 agosto 2025) e sull'acquisizione di qualifiche riconosciute nel sistema educativo britannico, che testimoniano come tali *script* identitari vengono adattati al contesto contemporaneo senza perdere la loro funzione normativa.

Alla luce di queste considerazioni, dunque, i seminari deobandi nelle West Midlands fungono da veri e propri spazi istituzionali nei quali si realizza il processo di costruzione

⁴² Per una panoramica completa sull'argomento in oggetto *cfr.* 2.5.

e negoziazione del Sé e operano come meccanismo attivo di produzione identitaria e negoziazione culturale, attraverso il quale le comunità ridefiniscono costantemente il rapporto tra tradizione religiosa e partecipazione alla realtà sociale di approdo. Nel contesto britannico, dove la maggior parte dei *British Muslims* è nata nel paese di accoglienza, la *Darul Uloom* assume una funzione importante nella definizione dell'identità individuale e collettiva dei suoi membri, aiutando a comprendere in maniera più chiara l'impatto della presenza e del mantenimento delle *faith schools* – che contribuiscono al carattere transnazionale dell'educazione e delle tradizioni – in un contesto diasporico.

CONCLUSIONE

La presente tesi si è strutturata come un'analisi della presenza e della trasformazione della tradizione educativa deobandi nel contesto della diaspora musulmana nel Regno Unito, interrogandosi su quali siano le modalità attraverso le quali una comunità che identifica la propria identità collettiva nell'elemento religioso e che rimane fortemente radicata nella tradizione possa confrontarsi con i paradigmi della modernità occidentale - che, come ampiamente trattato, impongono lo sgretolamento dei legami tradizionali e dei vincoli familiari - senza dissolvere la propria specificità culturale e religiosa ma, al contrario, adattando le proprie pratiche tradizionali alle necessità inevitabilmente imposte dal nuovo contesto socio-culturale in cui si inserisce la loro diaspora.

L'indagine si è, dunque, sviluppata lungo un percorso che ha coniugato un'analisi storica della genealogia del movimento deobandi ad una riflessione teorica sui processi di costruzione dell'identità e ad una finale osservazione empirica di casi studio, permettendo di mettere in luce la complessità delle dinamiche di adattamento, preservazione e negoziazione che caratterizzano l'esperienza deobandi nel contesto diasporico contemporaneo.

Nel corso della trattazione si è compreso come la *madrasa* deobandi si sia originariamente costituita come progetto di riforma religiosa – inserito in quelli che la letteratura degli studi islamici definisce *revivalist movements* – e di resistenza culturale, in quanto mossa dall'imperativo di preservare l'integrità e la purezza dell'Islām, delle sue pratiche e dei suoi valori e di garantire la continuità della tradizione in un contesto percepito come minaccioso a causa delle influenze occidentali portate dal colonialismo, ma soprattutto a causa dei tentativi di *bid'a* attuati da quella che i precursori ideologici della *madrasa* definiscono la *mainstream society*. In questo contesto, si è visto come l'educazione - nello specifico nella sua declinazione più tradizionale – abbia assunto sin dalle origini una funzione centrale in quanto trasmissione del sapere religioso, ma anche e soprattutto in quanto vero e proprio strumento di ricostruzione e di trasmissione identitaria.

Nella ricostruzione della diaspora musulmana all'esterno dei confini della *dār al Islām*, si è proceduto a collocare l'esperienza deobandi all'interno delle dinamiche migratorie postcoloniali e delle trasformazioni sociali della società britannica contemporanea. L'analisi ha, a tal proposito, evidenziato come la presenza musulmana nel contesto britannico sia il risultato di processi storici ben definiti, caratterizzati da un rapporto diretto con l'esperienza coloniale e da un lungo processo di sedimentazione della comunità nel tessuto sociale del paese. Per queste ragioni, il presente lavoro sottolinea come la diffusione delle istituzioni educative deobandi non rappresenti semplicemente una trasposizione del modello originario, ma si configuri come un esempio di risposta concreta alle esigenze della comunità diasporica di preservare la propria identità collettiva in un ambiente secolare ed estremamente eterogeneo in cui si inseriscono in quanto minoranza culturale e religiosa.

È in questa prospettiva che è risultato fondamentale ai fini di tale tesi analizzare la diaspora della comunità deobandi alla luce del modello transnazionalista. Come evidenziato dagli studi sulle diaspore contemporanee, i processi migratori globali hanno progressivamente messo in discussione i modelli interpretativi fondati sull'idea dello Stato-nazione come spazio esclusivo di formazione dell'identità culturale, mostrando come in realtà le comunità diasporiche sviluppino forme di appartenenza estremamente articolate che trascendono i confini territoriali. In questo senso, l'esperienza oggetto di questa ricerca evidenzia come le istituzioni deobandi non rappresentino mere riproduzioni del modello originale del Subcontinente indiano, bensì si profilino come nodi di una rete transnazionale di pratiche culturali, religiose e educative che mantengono un legame costante con la terra d'origine pur agendo all'interno di un contesto esterno ad essa.

Inoltre, la tesi ha mostrato come il rapporto tra tradizione e modernità, spesso dibattuto negli studi contemporanei e post-coloniali, non possa essere interpretato in termini meramente dicotomici, in quanto l'esperienza oggetto di questa tesi evidenzia processi di adattamento spesso selettivo e di rielaborazione delle pratiche educative tradizionali, in cui l'interazione con i paradigmi educativi e sociali tipicamente occidentali produce forme di ibridazione sia nell'identità che nell'organizzazione istituzionale. Grazie ad una riflessione teorica approfondita e al confronto con le principali teorie contemporanee sull'identità - in particolare quelle relative alla modernità liquida di Bauman (2000) e alle

dinamiche della globalizzazione – è inoltre emerso come l'identità di per sé non costituisca affatto una struttura statica, bensì un processo dinamico e storicamente situato di negoziazione costante.

L'analisi ha dimostrato come anche nel contesto di diaspora, così come aveva luogo nel periodo primitivo della sua fondazione, la *madrassa* deobandi con i suoi esponenti e la sua comunità abbiano sviluppato strategie di preservazione identitaria attraverso dei confini che regolano il rapporto con quella che viene definita *mainstream society*. È stato compreso come il sistema educativo occidentale abbia imposto limiti a quella che può essere considerata una vera e propria pratica filosofica dell'educazione nell'Islām. Tuttavia, sin dalla fine del XIX secolo la *madrassa* deobandi ha svolto un ruolo cruciale nella tutela dei valori islamici e nella salvaguardia dei metodi educativi tradizionali, anche all'interno di un contesto di modernità occidentale. La costante ricerca di un punto d'incontro con le influenze occidentali ha reso la *Darul Uloom* un riferimento imprescindibile per un'educazione islamica tradizionale che, pur rimanendo ancorata ai propri principi, si confronta con le sfide imposte dalla globalizzazione e dalle dinamiche diasporiche. Si è visto che la comunità musulmana e la comunità deobandi nel Regno Unito hanno sino ad oggi optato per un atteggiamento ambiguo e non sempre univoco nei confronti della società britannica. La tendenza a forme di separazione sociale e culturale, spesso interpretate dall'opinione pubblica - che ha contribuito a intensificare un discorso sensazionalistico e spesso demonizzante sull'Islām deobandi - come chiusura o isolazionismo, è nata piuttosto come una risposta alle pressioni assimilative imposte dalla modernità 'liquida' globale.

I seminari della *Darul Uloom* nel Regno Unito fungono, ad oggi, da istituzioni di mediazione per le famiglie musulmane in diaspora, perseguendo un duplice impegno: da un lato, quello di preservare il patrimonio di valori e la tradizionalità islamica alle nuove generazioni della diaspora e, dall'altro, si pongono come interlocutori di un processo di integrazione che non si allontana totalmente dalle sfide imposte dalla modernità secolare dell'occidente, ma le assume per rinegoziare e adattare le proprie pratiche educative. In tal modo, essi operano come veri e propri ponti tra continuità identitaria e trasformazione, contribuendo alla definizione di un modello formativo che si radica nella tradizione senza rinunciare a confrontarsi criticamente con il contesto multiculturale in cui si inserisce.

L'analisi dei programmi educativi, degli obiettivi istituzionali e delle pratiche formative individuati nei due casi studio riportati nel capitolo quarto ha evidenziato come le istituzioni in oggetto operino concretamente come spazi di negoziazione tra preservazione della tradizione educativa e religiosa del luogo d'origine e adattamento al contesto sociale e educativo del luogo d'approdo. Inoltre, ha permesso di constatare come le istituzioni educative deobandi combinino l'insegnamento delle scienze religiose tradizionali con metodologie pedagogiche moderne e con percorsi formativi riconosciuti dal sistema educativo nazionale, favorendo per gli studenti dei seminari della *Darul Uloom* l'acquisizione di competenze utili alla partecipazione sociale e professionale anche all'esterno di un contesto prettamente tradizionale e religioso.

Per concludere, le configurazioni analizzate dimostrano che l'interazione con la modernità occidentale, con i suoi paradigmi e le sue forme strutturali non conduce necessariamente alla dissoluzione della tradizione e delle culture locali, ma esistono alternative concrete all'assimilazionismo, all'universalismo e all'adesione ai canoni culturali egemoni che producono processi di negoziazione continua in cui sono le comunità stesse - in quanto autocategorizzatesi in una dimensione identitaria collettiva - a rielaborare autonomamente il proprio rapporto con il contesto di insediamento, producendo forme di identità diasporiche ibride. I processi di adattamento selettivo, le strategie di preservazione identitaria e le forme di negoziazione culturale sono essenzialmente manifestazioni di una configurazione identitaria e culturale transnazionale, in cui la continuità con il passato e la riformulazione nel presente coesistono all'interno di uno spazio sociale che trascende i confini nazionali e in cui, ad oggi, è ancora possibile immaginare il mantenimento dei vincoli familiari e comunitari che la modernità 'liquida' si propone di dissolvere.

Questa tesi, dunque, dimostra come i modelli assimilazionisti tradizionali risultino inadeguati a descrivere le dinamiche dei flussi migratori e delle diaspore contemporanee e come, d'altra parte, il modello transnazionale e gli studi postcoloniali e decoloniali permettano di cogliere la complessità dei processi attraverso cui le comunità diasporiche ridefiniscono e ricostruiscono il Sé collettivo e individuale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

MANUALI

K. A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, New Jersey, 2005

R. T. Ashcroft, M. Bevir (a cura di), *Multiculturalism in the British Commonwealth. Comparative Perspectives on Theory and Practice*, University of California Press, Oakland, 2019

A. Bausani, *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti Editore, Milano, 1999

A. Bausani (a cura di), *Il Corano*, Grandi Classici BUR, Milano, 2019

Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000

I. Bowen, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent. Inside British Islam*, Hurst & Co, London, 2014

J. Cesari (a cura di), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2014

M. H. Fisher, *A Short History of The Mughal Empire*, Bloomsbury Academic, London, 2016

D. Iner, S. Yucel (a cura di), *Muslim Identity Formation in Religiously Diverse Societies*, Cambridge Scholars Publishing, 2015

J. L. Lee, *Afghanistan. A History from 1260 to the Present*, Reaktion Book Ltd, London, 2018

B. D. Metcalf, *Islamic Revival in British India. Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1982

M. Moj, *The Deoband Madrassah Movement. Countercultural Trends and Tendencies*, Anthem Press, London, 2015

J. F. Richards (a cura di), *The Mughal Empire*, The New Cambridge History of India, Vol. 1, Part 5, Cambridge University Press, Cambridge, 1993

R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage Publications Inc., Thousand Oaks, California, 1992

I. Zilio-Grandi, *Le Virtù del Buon Musulmano*, Einaudi Editore, 2020

STUDI

T. Abbas (2006), *Muslims in Birmingham, UK*, Centre on Migration Policy and Society: Background Paper for the University of Oxford

F. B. Adamson (2011), Triadafilos Triadafilopoulos & Aristide R. Zolberg, *The Limits of the Liberal State: Migration, Identity and Belonging in Europe*, Journal of Ethnic and Migration Studies, pp. 843-859

S. Bein (2022), *The dysfunctional paradox of identity politics in liberal democracies*, Springer, Germany, pp. 221-246

J. Duany (2012), *Presentación: diáspora, migración y transnacionalismo*, n.20, pp. 11-31

S. Gilliat-Ray (2018), *From 'closed worlds' to 'open doors': (now) accessing Deobandi darul uloom in Britain*, *Fieldwork in Religion* 13 (2), pp. 127-150

I. M. Habib (1960), *The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah*, *Proceedings of the Indian History Congress, 1960, Vol.23, Part I*, pp.209-223

A. S. Hashmi (2014), *The Deobandi Madrassas in India and their elusion of Jihadi Politics: Lessons for Pakistan*, Quaid-e-Azam University, Islamabad

J. Malik (2003), *Muslim Culture and Reform in 18th Century South Asia*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Cambridge University Press on behalf of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland Jul., Third Series, Vol. 13, N.2, pp.227-243

T. Modood (2005), *A Defence of Multiculturalism*, *Soundings*, 29

S. A. Mughini (2019), A. Firdausi, Akhmaliyah, *Dar al-Ulum of Deoband: An Education, Propagation, and Islamic Political Movement in India*, *Tawarikh: Journal of Historical Studies*, Vol. 10 (2)

N. Nasser (2005), *Expressions of Muslim identity in architecture and urbanism in Birmingham, UK*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 16:1, 61-78

D. I. O'Neill (1999), *Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A critique of Kymlicka, Taylor and Walzer*, *The Review of Politics*, Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics, Vol. 61, No. 2, pp. 219-250

B. Rahman (2018), *Shah Wali Ullah: Life and Works*, Department of Pakistan Studies, Abdul Wali Khan University Mardan

M. Samiullah, S. Mushtaq (2021), *Historical Perspectives of Muslim Insurgencies in Indian Subcontinent: Case Study of Deoband Movement*, University of Management and Technology, Vol. 5 No. 3

T. H. Sargana, K. Ahmed, S. H. Rizvi (2015), *The Role of the Ulema in Strengthening the Foundations of Indian Freedom Movement (1875-1924)*, Pakistan Journal of Islamic Research, Vol. 15

N. G. Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc (1995), *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, Anthropological Quarterly, Vol. 68, n.1, pp. 48-63

S. Shah (2013), *Islamic Education and the UK Muslims: Options and Expectation in a Context of Multi-locality*, Springer Science Business Media Dordrecht, 233-249

H. Sidat (2018), *Between Tradition and Transition: An Islamic Seminary, or Dar al-Uloom in Modern Britain*, Religions, 9, 314

H. Sidat (2019), *Shedding Light on the Modalities of Authority in a Dar al-Uloom, or Religious Seminary, in Britain*, religions, MDPI

J. E. Stets, P. J. Burke (2000), *Identity Theory and Social Identity Theory*, Social Psychology Quarterly, Vol. 63, No. 3, American Sociological Association, 2000, pp. 224-237

J. C. Turner, R. J. Brown, H. Tajfel (1979), *Social comparison and group interest in ingroup favouritism*, European Journal of Social Psychology, 9(2), 187–204

SITI WEB

Abu Bakr Al Ihsaan Academy:

Home Page. *Abu Bakr Al Ihsaan Academy Primary School*

<https://www.abubakrprimaryschool.com/>

Abu Bakr Al Ihsaan Academy:

Head Teacher's Message. *Abu Bakr Al Ihsaan Academy Primary School*

<https://www.abubakrprimaryschool.com/welcome/message>

Abu Bakr Al Ihsaan Academy:

British Values, Promoting British Values. *Abu Bakr Al Ihsaan Academy Primary School*

<https://www.abubakrprimaryschool.com/welcome/britishvalues>

Anadolu Agency, 10 luglio 2024:

Record number of Muslims elected to UK parliament despite rising Islamophobia, AA,
10 luglio 2024

<https://www.aa.com.tr/en/europe/record-number-of-muslims-elected-to-uk-parliament-despite-rising-islamophobia/3270749>

As-Suffa Relief:

About US, *As-Suffa Relief*

<https://as-suffa.org/>

As-Suffa Relief:

As-Suffa Education, Alimiyyah, *As-Suffa Relief*

<https://www.onlinealimiyyah.org/#alimiyyah>

BBC:

The Deobandis. Episode 1, *BBC*

<https://www.bbc.com/audio/play/p03r08zr>

BBC:

The Deobandis. Episode 2, *BBC*

<https://www.bbc.com/audio/play/p03r0b29>

Birmingham City Council:

Muslim CHP 2021 census infographic, *Birmingham City Council*

https://www.birmingham.gov.uk/download/downloads/id/27768/muslim_2021_census_update_infographic.pdf

Birmingham City Council:

Islamic Healthy Faith Settings Toolkit, *Birmingham City Council*

https://www.birmingham.gov.uk/downloads/file/23660/islamic_healthy_faith_settings_toolkit

Darul Iftaa:

Darul Iftaa, *Institute of Islamic Jurisprudence*

<https://www.daruliftaa.com/>

Darul Qasim, 13 dicembre 2024:

Beyond Colonialism and the Deobandi Imperative, *Darul Qasim*, 13 dicembre 2024

<https://darulqasim.org/beyond-colonialism-and-the-deobandi-imperative/>

Darul Uloom Deoband UK:

Supporting the institution of Darul Uloom Deoband from the United Kingdom, *Darul Uloom Deoband UK*

<https://www.darululoomdeobanduk.org/>

Darul Uloom Deoband UK:

About Darul Uloom Deoband. The legacy of Darul Uloom Deoband: Preserving Islamic Heritage. Educational Philosophy, *Darul Uloom Deoband UK*

<https://www.darululoomdeobanduk.org/about-us>

Gov.UK:

Abu Bakr Al-Ihsaan Academy. Establishment, *Gov.UK*

<https://get-information-schools.service.gov.uk/Establishments/Establishment/Details/132750>

Gov.UK:

Abu Bakr Boys School. Establishment, *Gov.UK*

<https://get-information-schools.service.gov.uk/Establishments/Establishment/Details/135483#school-dashboard>

Gov.UK:

As-Suffa Trust. Filing History, *Gov.UK*

<https://find-and-update.company-information.service.gov.uk/company/05238222/filing-history>

Gov.UK:

Establishment Darul Uloom Al Arabiya Al Islamiya, *Gov.UK*

<https://get-information-schools.service.gov.uk/Establishments/Establishment/Details/105372>

Gov.UK:

The Prime Minister's message for Eid al-Fitr 2023, *Gov.UK*

<https://www.gov.uk/government/news/the-prime-ministers-message-for-eid-al-fitr-2023>

Governo Italiano:

La Costituzione della Repubblica Italiana, Titolo I - Rapporti Civili, Art.19, *Governo Italiano Presidenza del Consiglio dei Ministri*

https://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/norme/cost_art_19_20.html#:~:text=19.,riti%20contrari%20al%20buon%20costume

IEMed:

Migraciones, diásporas y desarrollo, *European Institute of the Mediterranean*

https://www.iemed.org/publication/migraciones-diasporas-y-desarrollo/?utm_source=chatgpt.com

IdoS:

Dossier Statistico Immigrazione 2024, *Centro Studi e Ricerche Immigrazione Dossier Statistico*

<https://www.dossierimmigrazione.it/wp-content/uploads/2025/02/Scheda-Dossier-Statistico-Immigrazione-2024.pdf>

Jamiat Ulama-e-Britain:

Aims and Objectives, *Jamiat Ulama-e-Britain*

http://www.jamiat.co.uk/index.php?pg_id=Aims_and_Objectives.html

IIBS:

Islam In British Stone

<https://www.islaminbritishstone.co.uk/>

Il Sole 24 Ore, 15 settembre 2023:

La Lega: obbligo Crocifisso in scuole, uffici, carceri e porti. Multe fino a 1.000 euro, *Il Sole 24 Ore*, 15 settembre 2023

<https://www.ilsole24ore.com/art/proposta-legge-lega-obbligo-crocifisso-scuole-uffici-carceri-e-porti-multe-fino-1000-euro-AFtmSTs>

La Stampa, 2 ottobre 2019:

Tortellini senza maiale per i musulmani, polemica a Bologna. Centrodestra all'attacco, *La Stampa*, 2 ottobre 2019

<https://www.lastampa.it/cronaca/2019/10/01/news/tortellini-senza-maiale-per-i-musulmani-polemica-a-bologna-centrodestra-all-attacco-1.37603201/>

MCB:

British Muslims Striving for Fairness. The 2021 census findings: British Muslims in numbers, *Muslim Council of Britain*

<https://mcb.org.uk/wp-content/uploads/2024/01/MCB-Striving-For-Fairness-Full-Report.pdf>

Medium, 15 aprile 2016:

BBC Deobandi ‘investigation’ was authored by editor who secretly briefed Whitehall, *Medium*, 15 aprile 2016

<https://medium.com/insurge-intelligence/bbc-deobandi-investigation-authored-by-editor-who-secretly-briefed-whitehall-a7baca6564c3>

Medium, 13 aprile 2016:

The man who brought jihad to Britain, did so thanks to MI6, *Medium*, 13 aprile 2016

<https://medium.com/insurge-intelligence/the-man-who-brought-jihad-to-britain-did-so-thanks-to-mi6-cc7d49007caf#.eocngzk3e>

Mufti Says:

<https://www.muftisays.com/>

The Spectator, 4 settembre 2021:

The Deobandi sect and the Taliban’s cheerleaders in the UK, *The Spectator*, 4 settembre 2021

<https://www.spectator.co.uk/article/the-sect-behind-the-taliban-s-cheerleaders-in-the-uk/>

The Standard, 13 aprile 2012:

Radical Islamic sect ‘has half of Britain’s mosques in its grips’, *London Evening Standard*, 13 aprile 2012

<https://www.standard.co.uk/hp/front/radical-islamic-sect-has-half-of-britains-mosques-in-its-grip-7260056.html>

Treccani:

Diaspora, vocabolario online, *Enciclopedia Treccani*

<https://www.treccani.it/vocabolario/diaspora/>

Treccani:

Migrazione, enciclopedia online, *Enciclopedia Treccani*

<https://www.treccani.it/enciclopedia/migrazione/>

Treccani:

Sensazionalismo, vocabolario online, *Enciclopedia Treccani*

<https://www.treccani.it/vocabolario/sensazionalismo/>

GLOSSARIO⁴³ TERMINI ARABI

‘ālim, *‘ulamā*’: i dotti nelle scienze religiose dell’Islam, comunemente teologi e giureconsulti.

‘ām: classe sociale popolare; comprende la comunità di musulmani ordinari e il resto degli *‘ulamā*’.

barādari: lett. ‘fratellanza’; legami socio-genealogici tipici dei contesti del subcontinente asiatico, fondati su lignaggi di parentela maschile e su meccanismi di coesione, mutuo supporto e regolazione interna dello status.

bāṭinī khilāfa: lett. ‘califfato interiore’; nella teoria politica e statutaria dello Shāh Walī Allāh era il ruolo adibito agli *‘ulamā*’, che assumevano l’onere di guidare il sovrano e istruire la comunità musulmana.

– *al khilāfatu-l-bāṭinī*: traslitterazione dall’alfabeto arabo.

bay‘a: giuramento di fedeltà ad un leader, sia esso politico o spirituale.

bid‘a: innovazione (illecita) introdotta nelle pratiche o nei costumi tipicamente islamici; deviazione rispetto alle pratiche del Profeta e dei suoi compagni.

dār al ḥarb: lett. ‘Casa della Guerra’; territorio controllato da non-musulmani.

⁴³ Nella successione alfabetica del presente glossario non si tiene conto delle lettere arabe *hamza* e *‘ayn* ad inizio parola. Inoltre, si è scelto di non differenziare i diversi tipi di enfatiche.

dār al Islām: lett. ‘Casa dell’Islām’; il termine *Islām* ha nella lingua araba la stessa radice trilittera del termine *Salām*, che si traduce con ‘Pace’. Dunque, il termine si riferisce a ‘Casa della Pace’, in contrapposizione alla ‘Casa della Guerra’. La nazione islamica, comprende tutti i territori musulmani.

dīn: lett. ‘religione’;

farḍ: atto doveroso; secondo il *fiqh* esistono cinque categorie legali di atti di fede o *‘ibādāt*, ovvero doverosi, raccomandabili, permessi, riprovevoli, proibiti.

fatwā, fatāwā: parere giuridico, editto, sentenza o interpretazione formale di un punto o una parte della Legge islamica, normalmente emessa da uno studioso legalmente qualificato; sono considerate autorevoli ma non vincolanti.

fiqh: il diritto islamico; scienza razionale della giurisprudenza islamica e dell’applicazione della *sharī‘a*. Il giurista che lo produce viene definito *fāqih*.

ḥadīth, aḥādīth: la Tradizione, raccolta di detti del Profeta che compongono la Sunna. Una delle fonti principali della *sharī‘a* e del diritto islamico.

ḥalāl: lett. ‘lecito’; ciò che non è *ḥarām*; termine della giurisprudenza islamica che indica ciò che è permesso ad un credente in materia di comportamento, alimentazione, linguaggio, abbigliamento.

ḥarām: lett. ‘illecito, proibito’; termine della giurisprudenza islamica che indica ciò che non è permesso - dunque è illecito o proibito - ad un credente in materia di comportamento, alimentazione, linguaggio, abbigliamento.

ḥijāb: dispositivo normativo e performativo di modestia femminile nell’Islām.

‘ibādāt: atti di culto; ad esempio, i cinque pilastri dell’Islam.

ijtihād: il ragionamento indipendente nell'interpretazione della Legge islamica; tentativo umano di chiarire e spiegare i dettami di Dio sulla base delle fonti della *sharī'a*.

'ilm: lett. scienza, conoscenza.

jihād: dalla radice araba *'jahada'*, che sottintende l'idea di uno 'sforzo', sia esso individuale o comunitario. Nel Corano appaiono riferimenti ad uno sforzo di tipo intellettuale e a uno sforzo di tipo militare, secondo regole ben precise.

kalām: lett. 'discorso'; studio razionale della teologia islamica e delle dottrine della fede.

khāṣṣ: classe sociale elevata rispetto a quella *'ām*; comprende una ristretta cerchia di *'ulamā'*.

ma'qūlāt: le scienze razionali; dunque, prodotte dalla conoscenza umana come il diritto, la logica e la filosofia.

madrasa, madāris: lett. 'scuola'; Istituzione religiosa, culturale e educativa islamica.

madhhab: scuola giuridica fondata sull'opinione di un *fāqih*. Le quattro principali scuole giuridiche formatesi nel X secolo nel mondo islamico sunnita sono la Hanafita, la Malikita, la Shafiita e la Hanbalita.

manqūlāt: le scienze tradizionali; come il Corano e la Tradizione.

masjid: lett. 'moschea'.

mufī: autorità giuridico-religiosa abilitata all'elaborazione di *fatāwā* sulla base dell'interpretazione delle fonti del diritto islamico.

muhtamim: lett. 'amministratore'.

mujaddid: lett. ‘rinnovatore’; inteso come rinnovatore o restauratore della fede.

Qur’ān: lett. ‘il Corano’; testo sacro dell’Islam.

ṣadaqa: atto volontario di carità volontario elargito per compiacere Dio; deve essere motivato da misericordia, compassione, amore e generosità e può essere di carattere monetario o semplicemente una buona azione; anche il Profeta Muḥammad la raccomanda per i credenti in numerosi *aḥādīth*.

ṣifāt: gli attributi di Dio; secondo al Ghazali sono sette e comprendono potenza, scienza, vita, volontà, udito, vista, parola.

sharī‘a: lett. ‘il sentiero che porta alla sorgente d’acqua, la retta via’; la Legge islamica, contenuta nel Corano e basata sulla Rivelazione di Dio al Profeta.

shirk: politeismo, idolatria; l’atto peccaminoso di venerare qualcosa o qualcuno al di fuori di Dio o di associare qualcosa o qualcuno ad Egli.

tafsīr: l’esegesi coranica; commento e spiegazione dei significati del testo sacro.

taqlīd: imitazione e adesione pedissequa al *madhhab* di una delle quattro scuole giuridiche islamiche.

ṭarīqa: lett. ‘sentiero, strada’; il sentiero spirituale che porta alla diretta conoscenza di Dio e della sua Verità; nel X secolo il termine indicava il percorso ascetico di ogni singolo sufi; dal XII secolo indica anche una comunità o un ordine sufi raccolti attorno ad uno *shaikh*, maestro spirituale.

taṭbīq: dottrina dello Shāh Walī Allāh basata sull’individuazione di un comun denominatore o una sintesi tra due concetti o questioni altrimenti antitetici o contraddittori; applicata sia sul piano religioso, sia sul piano sociale e culturale.

tawhīd: dottrina teologica dell'Unità trascendentale di Dio, fondamento dell'ontologia e dell'epistemologia islamiche, che esclude ogni forma di *shirk*.

umma: termine coranico che indica l'insieme dei musulmani di tutto il mondo in quanto comunità distinta e unita; il termine, usato anche in epoca preislamica, indicava la prima comunità islamica costituitasi ai tempi del Profeta a Medina, da cui il senso più generale di comunità islamica universale.

zāhirī khilāfa: lett. 'califfato esteriore'; nella teoria politica e statutale dello Shāh Walī Allāh era il ruolo adibito al sovrano, che assumevano l'onere di assicurare l'ordine e la stabilità sociale.

– **al kilāfatu-z-zāhirī**: traslitterazione dall'alfabeto arabo.

zakāt: elemosina rituale, obbligo fiscale della religione islamica che consiste nella redistribuzione di una quota fissa del patrimonio dei soggetti musulmani aventi mezzi, finalizzata alla solidarietà sociale e alla purificazione economica secondo le norme del *fiqh*.

wuḍū': abluzione minore prescritta prima dell'esecuzione della preghiera canonica, regolata in modo dettagliato dal *fiqh* e distinta da altre forme di purificazione rituale.

INDICE

ABSTRACT	1
مقدمة	2
INTRODUZIONE.....	5
1. STORIA E SVILUPPO DEL MOVIMENTO DEOBANDI: DALL'INDIA MUGHAL ALLA NASCITA DEL PAKISTAN	13
1.1 Le fondamenta storico-politiche: il declino dell'Impero Mughal e la perdita della centralità musulmana nel continente.....	14
1.1.1 Il XVI secolo: l'ascesa al potere dell'Impero Mughal.....	14
1.1.2 Il XVII secolo: Shāh Jahān, Aurangzīb 'Ālamgīr e la ripresa dell'Islām	16
1.1.3 Il XVIII secolo: la condizione sociale, politica e religiosa nell'India al declino dell'Impero Mughal	21
1.2 Le fondamenta ideologiche: lo Shāh Walī Allāh	24
1.2.1 Vita e formazione: l'impatto dell'educazione religiosa	24
1.2.2 Shāh Walī Allāh Movement: considerazioni intellettuali e sociopolitiche sul declino dell'Islām	26
1.2.3 Contro argomentazioni: lo Shāh Walī Allāh nella letteratura non musulmana	32
1.3 I 'Revivalist Movements' nell'Islām: una risposta sociale al colonialismo britannico e al potere Indù nel subcontinente asiatico	35
1.3.1 Gli 'ulamā': nuovi ruoli e gerarchie sociali.....	40
1.4 L'eredità dello Shāh Walī Allāh	43
1.4.1 La 'practical tradition': Jihād e riforma dei costumi, declinazioni politiche nel testamento dello Shāh Walī Allāh.....	47
1.4.2 La 'intellectual tradition': le madāris, la continuazione del testamento spirituale dello Shāh Walī Allāh.....	51
1.5 La madrasa Darul Uloom a Deoband, India.....	54
1.5.1 Fondazione e collegamenti con il movimento dello Shāh Walī Allāh	55

1.5.2	Proteggere e preservare i valori islamici: ‘countercultural tendencies’ della madrasa deobandi	57
1.6	La madrasa Darul Uloom diventa movimento politico: il Deobandismo	60
1.6.1	1905-1920: affiliazioni alla corona britannica	61
1.6.2	1920: politica e nazionalismo	63
1.7	La Darul Uloom in Pakistan	67
1.7.1	Stato Islamico: approccio del movimento deobandi tra tradizione e modernità	68
1.7.2	Evoluzione e nuove frontiere	70
1.8	L’importanza sociale e culturale delle madāris e la centralità dell’educazione....	73
1.8.1	Secular and Christian education: minacce all’identità musulmana	73
1.8.2	Risposte culturali	75
2.	PRATICHE, VALORI E EDUCAZIONE TRADIZIONALE IN DIASPORA: I DEOBANDI E L’ISLĀM NEL REGNO UNITO	81
2.1	L’Islām in Europa: migrazioni e diaspore	82
2.1.1	Diaspora e Migrazione: considerazioni e comparazioni terminologiche.....	83
2.2	Migrazioni transnazionali in Italia e nel Regno Unito: analisi comparativa tra i due casi studio	89
2.2.1	Il Regno Unito	90
2.2.2	L’Italia	98
2.3	La comunità musulmana a Birmingham e nel West Midlands	107
2.4	La comunità deobandi nel Regno Unito: diaspora e transmigrazione delle pratiche tradizionali	115
2.4.1	Countercultural tendencies nella dār al ḥarb: Deobandi tra integrazione e tradizionalità, cenni preliminari.....	117
2.5	Educazione islamica: applicazione e limiti in un contesto non tradizionale	122
2.5.1	I seminari deobandi: istruzione islamica nel Regno Unito tra tradizione e modernità	127
3.	A TRADITION IN TRANSITION: L’IDENTITÀ DEOBANDI NELLA DĀR AL ḤARB.....	129
3.1	Identità: teorie e teorici nel dibattito moderno.....	130
3.1.1	Zygmunt Bauman: la Modernità Liquida	130
3.1.2	Teoria dell’Identità e Teoria dell’Identità Sociale	134
3.1.3	Kwame Anthony Appiah: l’Etica dell’Identità	138

3.2 Identità culturale e universalismo: i limiti di una modernità globale e liberale..	140
3.2.1 Robertson: Identità e Globalizzazione	140
3.2.2 Il paradosso della politica identitaria nella democrazia liberale: le comunità musulmane	142
3.3 L'identità deobandi tra rappresentazione e autorappresentazione: public and discursive construction dell'Islām deobandi	144
3.3.1 Rappresentazione e demonizzazione: l'opinione pubblica e i media britannici sull'Islām deobandi.....	146
3.3.2 Elementi di scontro con la società d'arrivo: ripercussioni sulla costruzione identitaria e tendenze isolazioniste.....	151
3.3.3 Elementi di dialogo con la società d'arrivo: ripercussioni sulla costruzione identitaria e adeguamento o modifica delle pratiche tradizionali	155
4. I SEMINARI DEOBANDI: CASI STUDIO NELLE WEST MIDLANDS.....	160
4.1 Caso studio: As-Suffa Institute, Aston.....	161
4.2 Caso studio: Abu Bakr School, Walsall	164
CONCLUSIONE	168
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.....	172
GLOSSARIO TERMINI ARABI	182
INDICE.....	187