

LE TEORIE DELLA PROPAGAZIONE DELL'ISLĀM NEL SUD-EST ASIATICO

Dr. p. Paolo Nicelli, PIME

Estratto da: *L'Islām nel Sud-est asiatico*, Edizioni lavoro, Roma 2007, pp. 39-62.

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

In più vi è un altro problema, cioè quello della ripartizione di queste interpretazioni e delle teorie ad esse legate secondo i differenti ambiti scientifici sopra indicati, valutando i dati storici in modo diverso. Ecco allora che alcune teorie si riferiscono più alla fase iniziale, cioè all'introduzione nel Sud-est asiatico della religione islamica, mentre altre, più interessate all'espandersi di una cultura e della religione ad essa connessa, si concentrano più sulla propagazione o espansione dell'*Islām* nell'intera regione. Interessante sarebbe a questo punto sapere come tutte queste teorie possano di fatto fornire degli elementi che individuino i fattori comuni applicabili in generale a tutto il Sud-est asiatico.

1- L'avvento dell'*Islām* tra commercio e missione

La prima e più classica teoria che tocca l'introduzione e la propagazione iniziale dell'*Islām* nel Sud-est asiatico e in particolare nell'Arcipelago malaysiano e indonesiano, è

¹ Cfr. Corano, V, 3.

quella del “commercio e della missione islamica”². Secondo T. W. Arnold,³ i mercanti musulmani raggiunsero l’Arcipelago malaysiano seguendo principalmente le rotte commerciali, costituendo, già all’inizio del IX secolo, degli insediamenti in alcune isole. Questi mercanti provenivano dall’Arabia, dal Sud dell’India e dalla regione dei Gujerati, una popolazione indiana pressoché musulmana⁴. Essi commerciarono con le popolazioni locali e predicarono l’*Islām* con alcuni riferimenti e sottolineature teologiche che si riferivano alla *shāfi’īya*,⁵ una delle scuole giuridiche islamiche, i cui membri si riferiscono agli insegnamenti dell’*Imām al-Shāfi’ī* (d. 204/820 H.), che fu ed è ancora predominante lungo la costa malabarica e in gran parte del Sud-est asiatico. Tuttavia, anche la *Shī‘a*,⁶ le cui tracce si

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

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

⁴ Cfr. Winstedt R. O., *A History of Johore (1365-1895)* JMBRAS, Vol. X, Part III, December 1932, p. 5; cit. in Majul C. A., *op. cit.*, p. 343. R. O. Winstedt sostiene che la maggior parte dei mercanti musulmani indiani erano Gujerati, i quali favorirono buona parte delle conversioni all’*Islām* nell’Arcipelago malaysiano: “Nel 1414 circa, sotto l’influenza dei mercanti Gujerati, i più grandi missionari nell’Est, la Malacca divenne musulmana, (e il suo) porto fu di richiamo per le navi provenienti dal nord di Sumatra, dalle Molucche, da Java e dalla Cina; nonché da Gujerat, Malabar, Coromandel e dall’Arabia”. Di diversa opinione è invece Ph. S. Van Ronkel, il quale sostiene che l’*Islām* malaysiano e indonesiano (Sumatra e Malacca), sono il frutto dell’attività misionaria dei mercanti provenienti dal sud dell’India e non da Gujerat, né tantomeno dall’Arabia: “È ben risaputo che l’*Islām* e la maggior parte del misticismo musulmano trovarono la loro via verso l’Arcipelago indonesiano dal sud dell’India e non dall’Arabia... Può bastare il ricordare al lettore circa l’inevitabile fatto che l’originale forma dell’*Islām* popolare, il carattere del suo misticismo, l’insieme della sua edificante e romantica letteratura, la radice delle parole arabe legate al credito, lo stile maomettano delle tombe, etc., indicano l’India, come paese della loro origine”, cfr. Ronkel Van Ph. S., *A Tamil Malay Manuscript*, JMBRAS, No. 85, March 1922. p. 29, cit. in Majul C. A., *op. cit.* p. 343.

⁵ Cfr. il glossario e Coulson N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburg University Press, Edinburg, 1964. pp.53-61. È importante sottolineare che la scuola giuridica e di pensiero *shāfi’ī*, che è predominante in Malaysia, si trova anche nel sud dell’India. Invece, all’inizio della propagazione dell’*Islām* nell’Arcipelago malaysiano e indonesiano, nella regione di Gujerat era predominante la scuola giuridica e di pensiero *Hanafi*. Questo fatto sosterrebbe la tesi di Ph. S. Van Ronkel, secondo cui l’islamizzazione dell’Arcipelago malaysiano e indonesiano sarebbe stata favorita dai mercanti e missionari provenienti dal sud dell’India e non dalla regione di Gujerat (vedi la nota 37). Tuttavia, vi sono altri fattori che invece indicherebbero la provenienza dell’islamizzazione da Gujerat, come ad esempio il fatto che la maggior parte delle lapidi delle tombe dei sultani e dei capi locali del nord di Sumatra provengano da Combay nella regione di Gujerat. Le diverse opinioni in materia sono dovute alla difficoltà di reperire fonti certe sulla provenienza dell’*Islām* nell’Arcipelago, tanto che ancora oggi è difficile indicare con precisione se l’islamizzazione dell’Arcipelago provenga dalla regione di Gujerat o dal sud dell’India. Tuttavia, allo stato delle cose è possibile affermare con chiarezza il ruolo che entrambe le regioni hanno avuto nell’intero processo di prima islamizzazione. Ma ancor di più si deve riconoscere che l’India svolse un ruolo determinante per l’intero processo di propagazione dell’*Islām* nel Sud-est asiatico, senza per questo togliere nulla al ruolo svolto dai mercanti arabi e dai neoconvertiti malaysiani. Infatti, questi ultimi saranno coloro che continueranno la propagazione della fede islamica fino ai giorni nostri.

⁶ Per il termine *Shī‘a*, vedi il glossario.

trovano ancora oggi in Java e Sumatra fu portata attraverso l'attività di questi mercanti provenienti dall'India. All'inizio dell'islamizzazione dell'Arcipelago malaysiano non vi fu una precisa distinzione di funzioni tra i mercanti e i missionari musulmani. Spesso le due figure venivano combinate insieme, e così i mercanti, una volta insediatisi, provvedevano a crearsi una famiglia, sposando le donne locali, e insegnando i rudimenti della fede islamica ai membri della loro famiglia, agli schiavi e a coloro con cui commerciavano. La pratica di possedere degli schiavi era molto diffusa a quei tempi. Era un bisogno reale, per gestire i propri beni e i possedimenti terrieri, nonché per sfoggiare la propria potenza davanti ai capi locali o *datu* non musulmani.

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

I mercanti-missionari instaurarono relazioni d'amicizia con i rappresentanti delle aristocrazie non musulmane, dando libertà di espressione ai non musulmani presenti nei loro regni. Questo atteggiamento di clemenza e di rispetto per le minoranze etniche, fu, almeno all'inizio dell'islamizzazione, il fattore determinante al fine di ottenere la considerazione e il rispetto degli avversari, evitando così i possibili focolai di ribellione all'interno del regno. In questo senso, risulta importante ciò che T. W. Arnold ci dice: "I mercanti e i missionari musulmani non vennero come conquistatori, né usaron la spada come uno strumento di conversione, come invece fecero gli spagnoli e i portoghesi nel sedicesimo secolo; non si arrogarono neppure il privilegio di considerarsi una razza superiore e dominante al fine di degradare e opprimere le popolazioni locali, ma arrivando come semplici mercanti essi usaron la loro superiore civiltà e intelligenza al servizio della religione (islamica), più che come mezzo per la loro personale esaltazione e accumulazione di fortune".⁷

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

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

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

Fu a questo punto che il processo d'islamizzazione fu portato avanti dai diversi "protagonisti dell'islamizzazione", quali i missionari a tempo pieno, i teologi dei centri di cultura islamica e i maestri delle *madrasa*, sotto la supervisione dei sovrani musulmani, che a volte agirono anche attraverso l'imposizione della fede e l'uso della guerra. Il commento di H. J. De Graaf, è in questo senso illuminante: "Infine, quando nel Sud-est asiatico le comunità musulmane crebbero in coesione e fiducia, esse ricorsero alla guerra in diverse occasioni, al fine di espandere la vera fede tra i *kafir* (infedeli)...tuttavia, in molti casi è difficile distinguere tra la vera *jihād*, o guerra santa, e gli sforzi di un sovrano neoconvertito per estendere il suo dominio attraverso la nuova fede..."⁸. Lo stesso pensiero viene espresso da C. A. Majul quando sottolinea l'analogia esistente tra l'espansione dell'*Islām* nell'ovest della Malaysia ad opera di musulmani non malaysiani e quella operata nell'est della Malaysia ad opera di musulmani javanesi e malaysiani: "Tuttavia, deve essere sottolineato, che anche se in un primo tempo l'*Islām* fu propagato pacificamente, in un secondo tempo l'elemento della coercizione non fu del tutto assente. Come sarà detto successivamente, il processo d'islamizzazione nel secondo caso, fu denso di significati politici reconditi"⁹.

Circa la missione musulmana come parte del processo d'islamizzazione del Sud-est asiatico, J. C. Van Leur scriverà, a riguardo delle attività missionarie dei musulmani javanesi nelle Molucche, che essi furono i veri "missionari ambulanti": "La più interessante tra le cose che accaddero nell'Indonesia dell'est intorno al 1600 , fu l'attività missionaria dell'*Islām*. L'espansione dell'*Islām* in quel "lontano oriente" fu qualcosa che scaturì dai mercanti javanesi, che veramente furono in quel luogo i missionari ambulanti. La gioventù e le loro famiglie furono fortemente spinti verso la nuova dottrina attraverso ciò che fu un'istruzione,

⁸ De Graaf H. J., "South-East Asian Islam in the Eighteen Century," in *The Cambridge History of Islam*, Holt P. M., Lambton A. K. and Lewis B. (editors), Vol. 2/A, Cambridge University Press, Cambridge, 1970. pp. 123-124.

⁹ Cfr. Majul C. A., *op. cit.*, p. 366.

seppure imperfetta, della religione e della lingua araba. Ciò che è più importante in questa connessione, è il fatto che con il processo (d’islamizzazione), l’autorità della nobiltà divenne più stabile e l’islamizzazione avvenne sotto la sua protezione”¹⁰. Tale affermazione vale anche a riguardo dei missionari musulmani che operarono nelle isole dell’est di Java, nel Borneo e nelle Filippine, nelle isole di Luzon, Mindoro, Visayas e Mindanao. Come si può notare, allo zelo missionario dei mercanti della prima ora, si aggiunse in una fase successiva quello dei leaders appartenenti alla nobiltà, i sultani e i *datu*, che si fecero promotori della missione islamica attraverso la persuasione e, a volte, la coercizione. Tutto questo ci aiuta a capire che agli interessi commerciali e religiosi venivano uniti anche gli interessi geopolitici e di potere, come parte integrante dello stesso processo d’islamizzazione; il tutto a sottolineare il fatto che nell’*Islām* i vari aspetti non sono mai nettamente separati, ma convivono nella stessa missione islamica, interagendo tra di loro.

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

In più i *sayyid* arabi erano uomini di cultura e conoscitori della dottrina e della pratica islamica, e questo li aiutò nella loro opera di propagazione dell’*Islām*, mai seconda o

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

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

Sintetizzando quanto detto, possiamo dire che l’*Islām* giunse nel Sud-est asiatico soprattutto attraverso i mercanti arabi di cui alcuni erano *sayyid* e i mercanti indiani. Il processo assunse due aspetti. In primo luogo, i mercanti musulmani furono anche missionari e quindi oltre a svolgere le loro attività commerciale, si prefissero d’introdurre e propagare la fede islamica. In secondo luogo, i mercanti, anche se sostenuti dallo zelo missionario, ebbero come interesse primario quello di commerciare con le popolazioni locali, assumendo importanza attraverso l’acquisizione del potere politico e commerciale, e soprattutto diventando i consiglieri di fiducia dei regnanti del luogo. Questa loro abilità politica e diplomatica li aiutò a fondare dei sultanati propri, assicurandosi una discendenza stabile, favorita dalle alleanze e dai matrimoni con le principesse appartenenti alle famiglie più potenti¹¹. Ci troviamo quindi di fronte ad una prima penetrazione dell’*Islām*, favorita da interessi commerciali e politici, matrimoni eccellenti e zelo missionario. Tuttavia, questa “miscela” non basta a spiegare fino in fondo il veloce espandersi dell’*Islām* in una zona così vasta e differenziata dal punto di vista culturale e religioso come il Sud-est asiatico. È necessario quindi indagare su altre cause del processo d’islamizzazione con cui formulare ulteriori teorie che ci possano aiutare a dare un quadro d’insieme.

2- L’influenza dei *sūfī* e della mistica islamica

Connessa al commercio e alla missione islamica è la “teoria dell’influenza degli ordini *sūfī*”, in cui si sostiene che la conversione dell’Arcipelago malaysiano e indonesiano fu opera

¹¹ Cfr. Majul C. A., *op. cit.* p. 356.

degli adepti degli ordini *sūfī*, i quali agirono soprattutto nei centri urbani¹². Nonostante le frequenti visite nell’Arcipelago dei mercanti arabi e indiani durante l’VIII secolo , non è possibile sostenere con certezza l’esistenza di comunità musulmane, già consolidate nella pratica della fede islamica. Bisognerà aspettare fino al XIII secolo , per avere delle comunità stabili e salde, grazie anche all’attività di predicazione dei mistici appartenenti agli ordini *sūfī*. Essi erano degli zelanti predicatori, provenienti da tutto il mondo islamico d’allora e appartenenti alle *tariqa*, o confraternite mistiche dell’*Islām*. I mistici dell’*Islām* possedevano anche una discreta conoscenza delle pratiche magiche più conosciute, spesso impiegate per compiere delle guarigioni, a cui univano l’insegnamento di una teosofia complessa e sincretica, molto vicina alle credenze popolari malaysiane e indonesiane, che riuscirono ad armonizzare col credo fondamentale dell’*Islām*. Ecco allora che questi “insegnanti *sūfī*”, operarono una vera e propria continuità tra la predicazione della nuova fede e la pratica religiosa pre-islamica, utilizzando i termini e l’espressioni verbali e culturali più adatte a far recepire meglio la dottrina islamica alle popolazioni locali. Si trattò dunque da una parte di un processo d’adattamento della religione islamica ai riti e alle pratiche malaysiane e indonesiane locali e dall’altra di un processo di assimilazione di queste pratiche in un contesto islamico. L’intero processo doveva però salvaguardare la purezza del credo islamico nei suoi fondamenti. Infatti, in questo senso si verificarono diversi conflitti tra coloro che seguivano posizioni più legaliste, cioè di rigida osservanza della *sharī‘a*, provenienti soprattutto dai paesi islamici del mondo arabo, e quegli insegnanti *sūfī* sia stranieri che locali, che seguivano un’interpretazione più mistica della fede islamica. I primi vedevano nelle confraternite o ordini *sūfī* una vera minaccia all’ortodossia della vera dottrina, e i secondi, probabilmente più impegnati nell’attività missionaria e d’insgnamento con i nuovi convertiti, volevano presentare un *Islām* più accettabile alle popolazioni locali e meno legato all’interpretazione letterale della Legge islamica. Con tutta probabilità queste popolazioni erano entrate da lungo tempo in contatto con alcune forme di panteismo induista, e videro nell’insegnamento *sūfī* un atteggiamento propositivo teso al riconoscimento e all’assimilazione di parte del loro patrimonio religioso. Pertanto, è possibile che la loro conversione all’*Islām* fosse avvenuta senza imposizione o coercizione.

L’introduzione dell’*Islām* in Java fu favorito da questo approccio dialogico con la cultura religiosa del luogo, che gli insegnanti e missionari *sūfī* utilizzarono. La loro forza carismatica, e i loro poteri magici, li resero autorevoli agli occhi dei neoconvertiti, soprattutto a quelli dei reggenti locali, che concessero loro le proprie figlie in matrimonio. Dai matrimoni

¹² Cfr. Jones A. H., Sufism as a Category in Indonesian Literature and History, in *Journal Southeast Asian History*, Vol. 2, No. 2, July 1961, p. 14.

dei *sūfī* con le principesse appartenenti alla nobiltà indonesiana, si ebbero delle discendenze di sangue reale, con il pieno riconoscimento del carisma religioso, oltreché politico ed economico. Tuttavia, come indicato da A. H. Jones¹³, questi insegnanti appartenevano a delle confraternite o ordini *sūfī* che a quel tempo non erano considerate come istituzioni ascetiche o eremitiche, ma come dei fenomeni urbani, che giocarono un ruolo importante nell'islamizzazione dei grossi centri di commercio internazionale, questo almeno fino alla fine del XVIII secolo. Infatti, A. H. Jones preferisce circoscrivere l'azione missionaria e d'insegnamento dei *sūfī* alle sole zone urbane dove con tutta probabilità era più alta l'affluenza dei mercanti indonesiani, ed era anche meno forte l'attaccamento alle loro tradizioni religiose popolari. In questo senso, A. H. Jones indica alcuni punti importanti del processo d'islamizzazione dell'Indonesia che vedono come protagonisti gli insegnanti *sūfī* e le loro confraternite: 1) l'*Islām* mise le radici in Indonesia solo con l'avvento degli ordini *sūfī*, grazie soprattutto all'opera di validi missionari *sūfī*, che a partire dal XIII secolo operarono nella zona. 2) Gli insegnanti *sūfī* che predicarono l'*Islām* in Indonesia, erano di varie nazionalità, provenienti da diversi paesi ed erano impegnati su un territorio molto vasto. Essi furono molto presto aiutati dall'opera dei *sūfī* indonesiani, appartenenti alle stesse confraternite o ordini mistici. Pertanto, secondo Jones, è improbabile che l'isola di Java, a differenza di quella di Sumatra, fosse stata islamizzata ad opera di mercanti e missionari provenienti dalla Malacca. 3) Gli insegnanti *sūfī* trovarono in Indonesia, una popolazione che possedeva più o meno la stessa cultura e religiosità, e per questo tali insegnanti *sūfī* poterono adattare ad esse la fede islamica, assumendone gli aspetti utili a far accettare meglio l'*Islām*, senza però deturparne il credo fondamentale. Essi fecero dunque un lavoro di presentazione del credo islamico, assumendo e reinterpretando la religiosità popolare indonesiana. 4) Questo lavoro missionario e la presenza delle confraternite o ordini *sūfī* costituirono, nella fase iniziale dell'islamizzazione dell'isola di Java, un importante elemento soprattutto per la fondazione politica ed economica dei grandi centri urbani di commercio.

A riguardo di quest'ultimo punto, come già ricordato, accadde che nell'*Islām*, la religione, la politica e l'economia furono strettamente connesse e la religione divenne il "collante" di tale connessione. Senza dubbio l'islamizzazione dell'Arcipelago malaysiano e dell'Indonesia in particolare, ne sono un esempio illuminante, per via del fatto che allora come oggi le confraternite o ordini *sūfī* ebbero, nei grandi centri urbani e nelle zone rurali, un potere religioso, politico e sociale non indifferente, che influenzò la massa della popolazione e la compagine politica ed economica di paesi dell'Arcipelago malaysiano e indonesiano. Con

¹³ Cfr. Majul C. A., *op. cit.*, p. 367.

la conversione all'*Islām* dei reggenti locali, gli insegnanti musulmani *sūfī* e gli scribi che si erano insediati a corte, ottennero più potere politico fino al punto di diventare dei veri e propri consiglieri del sultano. Il caso del sultano Mahmud Shah, l'ultimo reggente musulmano di Malacca, è in questo senso significativo. Gli scribi di corte consigliarono al sultano di avere una politica favorevole alla pace con i portoghesi, ma di stare attento alla loro furbizia. Nei loro sermoni essi istruirono Mahmud Shah ricordandogli che come l'India era già stata sottomessa al potere dei portoghesi, la Malacca non avrebbe dovuto passare nelle mani degli infedeli¹⁴. Fatti come questi indicano come i *sūfī* siano stati gli altri agenti dell'islamizzazione, divenendo col tempo importanti per le decisioni dei sultani, fino al punto di ottenere un grande prestigio a corte e tra la popolazione. La loro fama era quella di essere persone non solo di autorità politica ed economica, ma anche un punto di riferimento spirituale per tutta la comunità musulmana. I *sūfī* dunque, venivano considerati come dei *makhdum*, cioè come degli uomini pii, dei santi, perché beneficiavano della misericordia di *Allāh*. La loro cultura, la loro capacità diplomatica e organizzativa veniva ammirata e apprezzata tanto che dopo la morte le loro tombe divennero oggetto di culto, e ancora oggi sono meta di pellegrinaggio per molti musulmani.

La posizione di prestigio e di potere dei *sūfī*, fu assunta da un'altra figura o agente dell'islamizzazione, l'‘*ālim*¹⁵, o il saggio dell'*Islām*, esperto del *Qur’ān*, dei *Hadīth* e della *Shari‘a*. Egli fu determinante nell'organizzazione della difesa del sultanato, tanto che ebbe il compito di ricordare al sultano il suo dovere di praticare la guerra santa in caso di attacco nemico.

Le due teorie esposte, presentano in dettaglio i protagonisti o agenti della missione islamica. Essi possono essere individuati in due gruppi principali: in primo luogo coloro che da mercanti visitarono e si insediarono nell'Arcipelago malaysiano e indonesiano per svolgere un'attività commerciale, non disdegnando di sposare le donne locali, soprattutto se appartenenti a famiglie nobiliari. Essi espressero anche il loro zelo missionario attraverso la predicazione dei rudimenti della fede islamica prima di tutto nella cerchia familiare e poi al di fuori di essa; in secondo luogo coloro che venivano preposti per il compito dell'islamizzazione ed erano considerati missionari a tempo pieno. Pur svolgendo un'attività lavorativa, essi dedicarono buona parte del loro tempo all'islamizzazione dei territori del sultanato e di quelli di nuova conquista. Questi missionari di professione venivano a loro volta suddivisi come segue:

¹⁴ Cfr. Majul C. A., *op. cit.*, p. 371.

¹⁵ Vedi nel glossario: ‘*ulamā*’.

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

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

Il più famoso fu senz'altro Hamza Fansuri¹⁶, che arrivò ad Aceh sulla fine del XVI secolo. Egli fu il promotore della *wujūdīya*,¹⁷ conosciuta come *martabat tujuh*, o dottrina dei sette gradi d'emanazione. Fanzuri dichiarò che la preghiera e il digiuno erano non necessari, ma riconobbe che la *salāt*, o preghiera rituale islamica, era un'espedito pedagogico per poter raggiungere l'unità con *Allāh*. Altro importante scribe e mistico fu Nur al-Dīn al-Rainiri¹⁸, nativo di Rander nella zona di Gujarat, che visse alla corte del Sultan Iskandar Thānī (1637-1641). Egli apparteneva alla corrente di pensiero fondamentalista e predicava un *Islām* ortodosso, enfatizzando gli aspetti escatologici. Al-Rainiri fu uno strenuo oppositore di Hamza Fanzuri, criticando la sua dottrina eretica e mistica e quella del discepolo di Fanzuri, Shams al-Dīn. Ultimo importante scribe che ricordiamo fu 'Abd al-Ra'uf di Singkel (1615-1693),¹⁹ che ritornò ad Aceh dopo un periodo di studio speso in Arabia. Egli diede un'interpretazione più ortodossa della dottrina dell'emanazione della *wujūdīya*, ottenendo prestigio e autorevolezza per la sua testimonianza di vita spirituale. Dopo la sua morte, 'Abd

¹⁶ Cfr. Bruinessen M. van, "The Origins and Development of Sūfi Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia," in *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 1 (April-June), Jakarta, 1994, p. 6; vedi anche: Steenbrink K., "Qur'ān Interpretations of Hamza Fanzuri (ca. 1600) and Hamka (1908-1982): a Comparison," in *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 2, Jakarta, 1995, pp. 73-95.

¹⁷ Su questo tema vedi nel glossario. Vedi anche: Leman O. N. H. e Landolt H., *wujūd*, in *The Encyclopaedia of Islām*, 2nd Edition, E. J. Brill, Leiden 1960, with Supplements, 1980-1982, pp. 216-218. Vedi pure: Nicelli P., *The First Islamization of the Philippines, From the 13th Century up to the 19th Century*, Silsilah Publications, Zamboanga City, 2003, p. 122. vedi anche: Steenbrink K., "Qur'ān Interpretations of Hamza Fanzuri (ca. 1600) and Hamka (1908-1982): a Comparison," in *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 2, Jakarta, 1995, pp. 73-95.

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

¹⁹ Cfr. Bruinessen M. van, *op. cit.*, p. 8.

al Ra'uf di Singkel fu venerato come un santo in tutto l'Arcipelago malaysiano e indonesiano, e anche oggi molti musulmani provenienti da tutto il Sud-est asiatico visitano la sua tomba.

3) **I reggenti locali**, neoconvertiti all'*Islām*, che si prefiggevano di svolgere il compito di guide spirituali e temporali. Essi furono convertiti alla fede islamica dai missionari musulmani stranieri e locali e vollero mostrare il loro zelo nel proteggere e promuovere l'*Islām*, adottando un atteggiamento molto duro verso i non musulmani. Promossero anche la conversione dei loro sudditi, dando all'*Islām* un assetto sociale e politico. Tra i fini che perseguirovi furono la costituzione di stati indipendenti musulmani fondati sul potere e le tradizioni locali, e l'espansione dell'*Islām* nei territori di conquista.

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

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

3- Il connubio tra religione, politica ed economia

Un'altra teoria del processo d'islamizzazione è quella **"politica ed economica"**, che si basa sull'ipotesi che i reggenti locali, appartenenti ai sultanati e principati costieri ed interni alle grandi isole, ottennero dei vantaggi o dei benefici politici ed economici dalla conversione all'*Islām*. La teoria si aggiunge alle altre già presentate, cercando di indagare l'intero processo d'islamizzazione dell'Arcipelago malaysiano in rapporto alla politica dei sultanati e

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

Altro caso fu quello della costa nord di Java, che entrò in conflitto con il regno indù di Majapahit. Essi usarono l'*Islām* come strumento politico per affermare la loro indipendenza e autorità su parte dei territori del regno. La finalità era quella di svincolarsi dall'oppressiva autorità centralizzata della dinastia indù. Infatti, se guardiamo bene la storia della caduta del regno di Majapahit, possiamo notare come il suo declino fu provocato da due fattori fondamentali: il primo fu senza dubbio l'ascesa di Malacca, che divenne il porto più importante per il commercio musulmano di tutta l'area; il secondo fu la progressiva espansione dell'*Islām* nell'isola di Java. L'autorità e il potere di Majapahit cominciarono ad indebolirsi proprio a causa del crescere di una miriade di piccoli stati indipendenti situati su tutta la costa nord di Java. Questi regni erano guidati da reggenti locali che avevano dato le proprie figlie in matrimonio ai ricchi mercanti musulmani provenienti dalla Malacca, le quali si erano poi convertite all'*Islām*, favorendo così il processo d'islamizzazione delle famiglie aristocratiche. Questa situazione, estendibile a tutto l'Arcipelago malaysiano e indonesiano,

uni nello stesso processo d’islamizzazione il fattore politico a quello commerciale, attraverso i matrimoni e la conversione all’*Islām*.

L’appartenenza alla religione islamica fu allo stesso tempo un fattore d’unità e di distinzione tra gli stessi reggenti. In questo senso, si può affermare con C. A. Majul, che i reggenti locali, una volta diventati musulmani, enfatizzarono la loro appartenenza all’*Islām*, ponendola come elemento di distinzione nelle relazioni con i reggenti non musulmani, fino al punto che non si disdegno di fare ricorso alla forza per promuoverne la conversione, come viene spiegato da B. H. M. Vlekke: “Se diretta contro i non musulmani, la propagazione della fede attraverso la spada fu non solo giustificabile, ma persino altamente lodabile. Questo fu un meraviglioso espediente, per unire la pietà alla pirateria e i piccoli re della costa nord di Sumatra ne colsero l’opportunità”.²⁰ A conferma di quanto detto, lo stesso C. A. Majul, che giustamente è considerato uno degli storici musulmani più autorevoli su questi temi, afferma a riguardo dei piccoli reggenti neoconvertiti che: “Certamente non può essere negato che i nuovi convertiti usaron la forza per velocizzare l’islamizzazione dell’intera Malaysia. Infatti, parte dell’islamizzazione delle isole della Malaysia avvenne sotto la protezione dei reggenti neoconvertiti o da parte dei loro discendenti. Pertanto, non si può dare scarsa considerazione al tema politico”.²¹

Come si può ben vedere la storia ripete se stessa quando ci troviamo di fronte a situazioni di questo tipo. Nel processo d’islamizzazione dell’Arcipelago malaysiano e indonesiano si verificò un cambiamento di tendenza e di metodologie. Ad un primo momento di pacifica proposta della religione islamica operata dai mercanti e missionari *sūfī* e veicolata dal commercio e dai matrimoni con le donne native, ne subentrò un altro che potremmo definire di istituzionalizzazione della missione islamica, dove - come dimostrato sopra - i reggenti neoconvertiti, senz’altro mossi dallo zelo religioso, unirono la pietà personale agli interessi politici ed economici, la fede al potere regale, con il fine di garantirsi l’autonomia e l’indipendenza da quei regni non islamici a cui essi stessi dovevano l’obbedienza. In questo secondo momento i mercanti musulmani vennero favoriti e sostenuti per dare legittimità alle nuove dinastie musulmane, che si venivano a formare. Infatti i mercanti, gli scribi, gli insegnanti, i teocrati, gli ‘*ulamā*’, e gli altri agenti dell’islamizzazione, ebbero il compito di giustificare l’operato dei reggenti neoconvertiti verso coloro che non erano musulmani, al fine di legittimare l’autorità dei nuovi sultanati e principati musulmani. I reggenti locali

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

²¹ Cfr. Majul C. A., *op. cit.*, p. 376. Il giudizio di C. A. Majul riporta in pieno il pensiero da Van Lier in *op. cit.*, p. 144.

richiedevano le “regalia” o titoli regali ai vari sultani che si erano già insediati nell’Arcipelago. Questi titoli li legavano, come in una catena d’autorità e di genealogia, ai più antichi sultanati della zona che a loro volta erano legati al Profeta *Muhammad*, perché fondati dai primi mercanti e *sayyid* provenienti dall’Arabia.

A prova di quanto detto, nella *Sejarah Melayu*, opera epica malaysiana, viene riportato che lo Shaikh Ismail portò con sé i titoli regali consegnati dallo *Sharīf* della *Makka* (Mecca), per il reggente di Samudra. Fu con questi titoli che il reggente Merah Silu fu intronizzato come sultano con il nome di Malik al-Salek, uno dei più importanti sultani della zona. Allo stesso modo i sultani del Brunei sostengono di aver ricevuto i titoli regali dal sultanato di Johore, quando il primo sultano musulmano, Paduka Sri Sultan Muhammad si convertì all’*Islām*. Questo dimostra che la discendenza dal Profeta o dalla sua famiglia divenne nel tempo il fattore più importante di legittimazione dell’autorità e del potere dei reggenti neoconvertiti, che stabilirono con i titoli regali la loro autorevolezza attraverso le “catene di genealogia” o di discendenza, chiamate *silsila*, *salsila* o *tarsila*, a seconda delle varie aree geografiche dell’Arcipelago malaysiano e indonesiano.

4- Il valore ideologico e psicologico dell’*Islām*

Considerando ora il limite contenuto nella teoria politica ed economica, cioè la tesi secondo cui, almeno nella fase iniziale dell’islamizzazione, la conversione all’*Islām* riguardasse solo le famiglie aristocratiche e coloro che possedevano il potere, sorge il problema di spiegare a fondo il perché la religione islamica divenne in seguito un fatto di massa che coinvolse intere popolazioni del Sud-est asiatico. Ciò che viene riconosciuto è il fatto che la conversione dei reggenti locali all’*Islām* ebbe un impatto anche sui loro sudditi. Tuttavia, sembra improbabile che la popolazione si potesse convertire perché spinta dal sultano, o per sole ragioni politiche ed economiche, senza contemplare la possibilità di una conversione in massa dovuta al semplice fatto che l’*Islām* potesse rispondere alle aspirazioni umane e spirituali della gente. In questo senso, Syed Hussein Alatas, sociologo e studioso delle società islamiche, ha mosso forti critiche alla teoria politica economica sostenuta da Van Leur, dicendo che nella sua formulazione diventa troppo esclusivista, limitando la conversione all’*Islām* alla sola classe nobiliare per puri motivi politici ed economici, senza tener conto del fatto che la religione islamica possiede una propria peculiarità che poté soddisfare le aspirazioni più profonde delle popolazioni. Parliamo di popolazioni che furono già esposte alle grandi civiltà indù e buddista e che in seguito abbracciarono l’*Islām*.

Secondo Alatas, il fatto che avvenne una conversione in massa da queste grandi religioni all'*Islām*, può indicare che l'induismo e il buddismo fallirono nel dare una risposta concreta alle profonde aspirazioni. L'*Islām*, nel suo sistema uniforme di precetti e di credenze, propose dei nuovi valori legati all'idea monoteistica della fede nell'unico Dio, *Allāh*, e al profondo senso d'unità e di appartenenza a una comunità universale, la *Umma islāmiyya*.²² Alatas propone la teoria del **“valore ideologico e psicologico dell’*Islām*”**, abbandonando la tesi della conversione dei sultani più per motivi politici ed economici che religiosi. Alatas sostiene invece che la conversione alla fede islamica delle masse, è stata una rivoluzione spirituale interna alle società pre-islamiche, che portò ad una crisi religiosa, culturale e sociale, che coinvolse sia la classe aristocratica, sia la popolazione. Il pensiero di Alatas si fonda su un principio sociologico preciso che afferma che non vi possono essere conversioni di massa o radicali cambiamenti nelle credenze religiose su larga scala, senza che vi siano delle tensioni nella società che trovino soluzione nell'accettazione di nuovi valori e credenze religiose. Queste tensioni si producono quando determinate aspirazioni non possono essere soddisfatte all'interno di un ordine ideologico dato, oppure quando ulteriori aspirazioni vengono contemplate all'interno della società, come effetto di cambiamenti politici, economici e sociali. Alatas parte da un'analisi storica, sociologica e psicologica per indicare nell'*Islām*, nel suo assetto religioso e sociale la vera risposta a quelle ulteriori aspirazioni di tutta la popolazione; aspirazioni che la religione islamica ha potuto soddisfare per via del suo uniforme sistema d'istruzione religiosa e per l'universalità che esprime. Egli suggerisce di approfondire lo studio delle società pre-islamiche della Malaysia e dell'Indonesia, valutandone la “psicologia della conversione” sia a livello individuale che come fenomeno di massa, per poi indicare i vari stadi della crisi spirituale e d'identità che portarono alla conversione all'*Islām*.

Su questa linea si è posto anche Willem Wertheim, che osservando il processo d'islamizzazione avvenuto in Indonesia, sostiene che l'*Islām* diede agli indonesiani un senso di solidarietà che andava al di là dei meriti personali della singola persona, ma che coinvolgeva tutta la comunità dei credenti. Il pellegrinaggio alla Mecca, ad esempio, donò agli indonesiani, anche a quelli più riluttanti, un grande senso di unità che li legava alla Comunità islamica internazionale. Tutto questo suggerisce a Wertheim la conclusione che gli indonesiani convertiti all'*Islām*, fecero l'esperienza dell'uguaglianza per il fatto di essere tutti musulmani; tutti appartenenti ad una sola fede e a una sola comunità islamica, cosa che in una società come quella indù, fondata sulla netta separazione in caste, non era possibile

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

sperimentare. Ecco allora che la società indonesiana espresse l’aspirazione di una forma più forte d’unità e la trovò nell’*Islām*. La nuova fede, divenne una forza d’unità straordinaria che sfociò poi in ambito politico nel “nazionalismo indonesiano”, il quale ebbe il suo peso per i futuri movimenti indipendentisti e rivoluzionari anti coloniali, che raggiunsero il loro apice nel XX secolo. Ecco come l’*Islām*, da forza di coesione spirituale diventò una forza di cambiamento sociale, che si espresse poi nel concetto di *Dār al-Islām*, una vasta fratellanza musulmana, o comunità dei fedeli, che vivevano in un determinato territorio e che si consideravano tutti uguali davanti ad *Allāh*, al di là delle divisioni politiche, culturali ed etniche.²³ Emerse dunque il senso di appartenenza alla Comunità islamica, come fattore religioso, sociale e psicologico che favorì il processo d’islamizzazione dell’Indonesia, ma che influenzò, con le dovute differenziazioni e peculiarità, tutto il Sud-est asiatico.

Per concludere, citiamo l’ultima tesi sulla teoria del valore ideologico proposta da Van Nieuwenhuijze, che nella sua critica alla teoria politica ed economica esclusivista di Van Leur, sostiene che l’islamizzazione dell’Arcipelago malaysiano e in particolare dell’Indonesia non fu soltanto un tentativo di distaccarsi dal sistema religioso indù e buddista, ma ancor di più la decisione di liberarsi del sistema indù delle caste, che creava una seria disuguaglianza tra la popolazione. Egli si pone sulla stessa linea di pensiero di Alatas, considerando la conversione all’*Islām* come la risposta religiosa e psicologica al vuoto che si creò nel rigettare la religione indù, soprattutto da parte delle classi più povere.

Questa tesi, seppur valida, ha un limite, in quanto spiega solo da un punto di vista sociologico e psicologico il fenomeno di adesione in massa della popolazione all’*Islām* come risposta alla ricerca di quella forma d’unità che venne meno con la caduta dei valori sociali e religiosi dell’induismo e del buddismo. È necessario considerare ora il fattore che probabilmente fu la vera causa del processo d’islamizzazione del Sud-est asiatico a cui poi riferire tutti gli altri fattori già menzionati, cioè l’aspetto religioso e spirituale. L’*Islām*, diede sì un assetto politico ed economico alle società del Sud-est asiatico, i cui valori religiosi e sociali si erano nel tempo sgretolati sotto l’influsso dei grandi cambiamenti economici e politici, ma diede soprattutto una religione e una fede su cui fondare l’identità di un popolo e di una società, aprendoli ad una dimensione spirituale e universale più grande, che la religione islamica portava in sé. Questo viene dimostrato dal conflitto che si verificò tra un sistema religioso e sociale di tipo tribale, legato alle tradizioni pre-islamiche, siano esse animiste o indù, e il sistema islamico, legato all’universalità del suo credo e della *Umma islāmiyya*. Il primo, quello tribale, fu espresso nelle forme religiose, nei costumi, nei valori, nelle leggi e

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

regole tribali che presero il nome di ‘*ādāt*’, le quali vennnero difese dai reggenti locali non musulmani, perché considerate patrimonio religioso e culturale tradizionale, legato dal punto di vista economico al contesto locale e regionale. Il secondo, quello islamico, fu un sistema religioso compatto rappresentato dalla *Shari‘a*, la Legge islamica, che espresse in sé stessa una dimensione religiosa universale, la quale, seppur differenziata nell’interpretazione delle quattro scuole giuridiche e di pensiero, venne accettata e condivisa da tutti i musulmani ed fu legata ad un contesto economico e sociale transregionale e internazionale. Questo sistema fu sostenuto e difeso dagli ‘*ulamā*’, che spesso si trovarono in disaccordo con i reggenti locali non musulmani, dando così origine al conflitto esistente tra un sistema regionale e uno universale. Una volta convertito all’*Islām*, il reggente locale si propose di armonizzare le tradizioni religiose e i valori tribali al nuovo credo islamico, assumendo di tali tradizioni quei riti e quelle pratiche religiose che non erano in conflitto con i fondamenti dell’*Islām*. In questo senso gli ‘*ulamā*’, assieme agli altri protagonisti della missione islamica, svolsero un ruolo importante di mediazione, grazie alla loro conoscenza del *Qur’ān*, della *Shari‘a* e delle pratiche islamiche.

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

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

asiatico, legato più alle forme “panteistiche” indù e animiste, che alla rigorosità e a volte rigidità di alcuni aspetti della dottrina islamica.²⁵ L’*Islām* dunque servì come pilastro portante delle nuove società del Sud-est asiatico, la cui dimensione mistica e religiosa fu da fondamento per la ricostruzione dell’identità religiosa e sociale di quei popoli che ne abbracciarono la fede.

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

²⁵ *Ibidem*, p. 39.