

Alessio Stilo

**IL PROCESSO DI COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ NAZIONALE
NEL KIRGHIZISTAN POST-SOVIETICO**

Introduzione

Uno dei processi di maggior rilievo politico e culturale che ha caratterizzato la fase successiva alla disgregazione dell'Unione Sovietica è la costruzione nazionale nelle repubbliche post-sovietiche. Sotto questo profilo, gli Stati dell'Asia Centrale possiedono una storia nazionale relativamente breve. Se alcuni di essi hanno avuto una preesistente forma di statualità, è difficile tuttavia asserire che abbiano anche posseduto caratteristiche tipiche degli Stati nazionali (nell'accezione vestfaliana) prima che l'Unione Sovietica – negli anni Venti del Novecento – adottasse una politica di delimitazione territoriale di tipo etno-federale (Smith 1996), proponendosi come «costruttore» di microstatualità nella misura in cui istituzionalizzò e attribuì confini e categorie etniche che sarebbero rimaste come fondamenta per la statualità nazionale post-sovietica (Kolstó 2000). Una volta diventati indipendenti, i regimi al potere negli Stati dell'Asia Centrale furono quindi costretti a costruire ideologie basate tanto sulle divisioni amministrative operate dall'URSS quanto sulla promozione della sovranità dei loro Stati. Tali processi di costruzione della nazione hanno avuto luogo nonostante l'instabilità economica post-sovietica, l'incertezza politica, le divisioni tra clan e la rapida mobilitazione di attori non statali nello scacchiere dell'Asia Centrale: fattori che hanno in buona misura predeterminato l'inclinazione delle élite al potere a erigere strutture ideologiche che, per un verso, legittimassero le loro posizioni politiche e, per altro verso, gestissero le linee di faglia sociali tra élite regionali, gruppi religiosi e minoranze etniche (Marat 2008b: 12).

La gran parte della letteratura esistente sulla costruzione dell'identità nazionale negli stati dell'Asia Centrale (nello specifico si vedano Bremmer & Ray 1997; Cummings 2013; Dave 2004; Ferrando 2008; Laruelle 2012) propone un approccio dall'alto al basso (*top-down*), orientato a evidenziare come l'identità nazionale e la sua costruzione siano “immaginate” dalle élite politiche. Ciò nondimeno, qualche studio recente si è soffermato sulla ricezione di tali costruzioni guidate dall'alto da parte della popolazione, concentrandosi su nuovi o meno convenzionali strumenti analitici per lo studio della costruzione della nazione come cinema, progetti architettonici ed elezioni (Isaacs – Polese 2015).

Buona parte della produzione scientifica sulla costruzione nazionale nell'Asia Centrale risente peraltro della lente interpretativa della sociologia neo-istituzionalista fornita da Rogers Brubaker (1996: pp. 55-76) in merito al concetto di «nazionalizzazione dello Stato»: in sostanza, un approccio etno-culturale conformemente al quale le maggioranze nazionali post-

sovietiche tendono a consolidare ed estendere la propria identità nei circoli statali, nelle sue istituzioni, nei suoi simboli e nelle prassi, sovente a spese delle altre minoranze. In questo senso, tali processi guidati dalle élite nazionali post-sovietiche e volti a istituzionalizzare la maggioranza etno-culturale si sono estrinsecati attraverso politiche come la semiotica statale e la promozione di particolari miti o figure storiche (es. il *Manas* in Kirghizistan), leggi linguistiche, manipolazione dei dati dei censimenti, riscrittura dei manuali scolastici di storia, codificazione scritta (in Costituzione) dei privilegi attribuiti alla maggioranza nazionale (Bohr 1998). Da un punto di vista teorico, in questa sede si propone una visione secondo la quale l'identità nazionale è plasmata attraverso processi propulsivi provenienti in prevalenza dalle élite politiche, sebbene i discorsi e l'immaginario proposto da queste ultime debbano essere accettati presso tutti gli strati della popolazione al fine di edificare una narrazione dominante che favorisca la coesione sociale.

La dissoluzione dell'Unione Sovietica permise alle classi dirigenti e agli studiosi kirghisi di ri-pensare la nazione al di là della narrazione prevalente nel contesto socialista sovietico. Tale narrativa si è dimostrata duratura, al punto che siffatto iter di edificazione nazionale difficilmente può considerarsi concluso. Gli sforzi intellettuali volti a rappresentare il Kirghizistan come una nazione con forti radici storiche riflettono l'idea sovietica di etnogenesi: ogni popolo, legato a un territorio specifico, avrebbe caratteristiche innate che si riflettono nella storia, nella cultura e nelle mentalità (Sahadeo 2015: 4).

Sin dalla sua nascita come stato indipendente nel 1991, il Kirghizistan si è adoperato al fine di modellare un'identità nazionale nel contesto di un ambiente insolitamente avverso. L'eterogeneità etnica del paese, l'assenza di una tradizione statale, la carenza di risorse materiali e la sua posizione geografica sfavorevole hanno complicato i tentativi di riunire la popolazione attorno a un'unica idea nazionale o a un'identità nazionale ben definita (Huskey 2003). Questo spiega le ragioni che hanno spinto il primo presidente kirghiso, Askar Akaev, a implementare diverse ideologie nel corso della sua presidenza, ciascuna delle quali doveva asseritamente attagliarsi al mosaico etno-sociale kirghiso.

In questa sede saranno analizzati i diversi assunti ideologico-politici (guidati dall'alto) durante la presidenza Akaev, finalizzati alla costruzione e successiva accettazione popolare di un progetto di edificazione nazionale che accomunasse i differenti gruppi etnici presenti nel paese¹.

Ideologia nazionale e *state-building* nel Kirghizistan di Akaev

Nel corso della sua presidenza durata quasi quindici anni (ottobre 1990-marzo 2005), il primo presidente della neonata repubblica kirghisa Askar Akaev adottò un peculiare intreccio di diversi filoni politici e ideologici al fine di contribuire alla creazione e al consolidamento di un discorso nazionale che potesse essere accettato tanto dalle élite quanto dalla

¹ All'indomani dell'indipendenza, in Kirghizistan risiedevano oltre 90 nazionalità diverse, secondo la Commissione Statistica Nazionale kirghisa. Tra essa, le più rilevanti dal punto di vista numerico erano i russi, gli uzbeki, gli uiguri, gli ebrei, i tedeschi e gli ucraini (Marat 2008a: 31).

popolazione. Nel definire il concetto di cittadinanza durante la fase immediatamente successiva all'indipendenza, l'approccio di Akaev è stato ritenuto il più liberale tra gli stati dell'Asia Centrale (Marat 2008a: 31), al punto da indurre i commentatori dell'epoca a considerare il Kirghizistan come «un'oasi di democrazia» in un contesto centrasiatrico di autoritarismi (Huskey 1997). Akaev distinse le due categorie di «nazionalità» (riferimento ai gruppi etnici) e «popolo» (riferimento sul carattere civico, qualcosa di simile al concetto di cittadinanza), sostenendo come ambedue convivessero e fossero basilari per la coesione sociale del Kirghizistan.

Durante i primi anni Novanta, quando molti russi, ebrei, tedeschi e ucraini si apprestarono a emigrare massicciamente, Akaev promosse una soluzione che risultasse maggiormente rispondente a una percezione “civica” – esulante dall'esaltazione dei caratteri particolaristici, soprattutto etnici – e che pertanto fosse includente (Marat 2006). A tale scopo propose lo slogan «Il Kirghizistan è la nostra casa comune», il cui corollario principale prevedeva la creazione di un'Assemblea Popolare, alla quale tutte le comunità etniche furono invitate ad aderire, e la formazione di centri culturali che rappresentassero le varie etnie. A corredo di tale ideologia, inoltre, Akaev organizzò – con notevole risalto sui media locali – nel dicembre 1993 un grande raduno di tutti i più grandi gruppi etnici kirghisi, al quale presenziarono il clero ortodosso russo e i leader delle comunità tagike, uzbeke, uigure, turche, curde, coreane, carachi, azere e bielorusse, oltreché noti scrittori e studiosi kirghisi. Mirando a ingraziarsi il favore delle minoranze etniche, Akaev riconobbe pubblicamente il contributo fornito dai vari gruppi nazionali allo sviluppo del Kirghizistan durante il periodo sovietico, ponendo l'accento in particolare sulla popolazione russofona – che annoverava non solo i russi, ma anche tedeschi ed ebrei, i quali rappresentavano tradizionalmente i ceti urbani maggiormente istruiti. Ad ogni modo, sebbene l'ideologia civica proposta da Akaev fosse abbastanza pionieristica per una moderna definizione di cittadinanza nel Kirghizistan e in tutta l'Asia Centrale, essa non attecchì efficacemente come il suo promotore auspicava. *In primis* a causa della difficoltà comune – sia in seno alle élite che tra la popolazione – di discernere e separare concettualmente le idee di cittadinanza, nazionalità, nazione ed etnia. Secondariamente, permaneva una sostanziale antinomia tra l'ideologia civica «Il Kirghizistan è la nostra casa comune» e il sostrato giuridico kirghiso, visto che la Costituzione conteneva ancora le definizioni di «titolare di nazionalità» e «titolare del linguaggio», pertinenti esclusivamente all'etnia kirghisa (Marat 2008a: 33-34).

Il tentativo akaeviano di aggregare tutti i gruppi etnici attorno a un'idea comune in merito allo stato-nazione kirghiso finì per esacerbare quei settori neo-nazionalisti, tra i quali diversi parlamentari, che invocavano la restaurazione delle tradizioni religiose e culturali kirghise attraverso il ripristino di immaginari, culti e simbolismo di personaggi e periodi storici del passato. Verso la metà degli anni Novanta questi sentimenti spinsero Akaev a traslare la pulsione civica includente verso un'accezione più marcatamente etno-nazionalista, ridestando la narrazione mitica di quello che è considerato il fondatore dei kirghisi, Manas.

Epica e auto-rappresentazione nazionale: l'*Epopea di Manas*

La narrazione nazionale kirghisa affonda le sue radici nel retaggio turcofono susseguente all'avvento dei turchi (IV secolo) in quell'area grosso modo equivalente all'attuale Kirghizistan. Si presume che il termine “*kyrgyz*” derivi dal turco (“quaranta”), in riferimento ai quaranta clan di Manas, eroe del poema epico (*L'Epopea di Manas*) che costituisce la colonna portante della letteratura kirghisa, nonché funge da principale pilastro concettuale nell'aver forgiato l'autocoscienza dei kirghisi. La prima versione scritta dell'*Epopea di Manas* è del 1885 ma è stata vergata presumibilmente nel XVIII secolo e menzionata ben prima (XV secolo). La stessa bandiera ufficiale dell'attuale Kirghizistan raffigura un sole con quaranta raggi – riferimento alle quaranta tribù originarie – che al centro custodisce un anello rosso attraversato da due gruppi di tre linee, una rappresentazione stilizzata di una tradizionale “*yrta*” kirghisa (abitazione mobile adottata da molti popoli nomadi dell'Asia, tra cui mongoli, kazaki e uzbeki).

Akaev sottolineò l'importanza di Manas nelle sue aperture e nei suoi discorsi pubblici a partire dalla metà degli anni Novanta, giungendo anche a pubblicare un libro dedicato all'Epopea e alle sue implicazioni per l'autopercezione dei kirghisi (Akaev 2002). Fu altresì dato incarico a un'apposita commissione governativa di estrapolare alcuni principi (sette)² dall'*Epopea* al fine di includerli nell'ideologia nazionale, oltretutto di promuovere l'*Epopea* in patria e anche all'estero. Akaev optò addirittura per presentare il suo paese sull'arena internazionale attraverso l'epica di Manas e, grazie al sostegno dell'UNESCO, nell'estate del 1995 organizzò le celebrazioni del millesimo anniversario degli eventi narrati nel poema, un progetto noto come “Manas 1000”. Il governo impiegò i cinque giorni dell'evento – durante i quali furono invitati leader, dignitari e studiosi di molte nazioni straniere – per mostrare la storia e la cultura nazionale al mondo esterno. Nella montagnosa regione settentrionale di Talas, ritenuta la città nativa del leggendario eroe Manas, fu presentata agli ospiti l'antica storia nomadica kirghisa sotto forma di spettacolo teatrale a cielo aperto. Ad oggi, questa rimane la prima e più grande celebrazione nazionale avvenuta in Kirghizistan a partire dall'indipendenza. Sin dal 1995, peraltro, l'insegnamento dell'*Epopea di Manas* è diventato un pilastro fondamentale nei programmi scolastici (Arik 1995). Occorre rimarcare come l'espedito delle imponenti celebrazioni fu anche impiegato da Akaev a fini elettorali, vista la loro coincidenza con le prime elezioni presidenziali nel Kirghizistan indipendente, svoltesi nello stesso anno. Avendo pianificato l'evento quattro mesi prima della tornata elettorale, Akaev mobilitò le élite politiche, gli studiosi, gli artisti, gli attori e persino le squadre sportive del paese per i preparativi. Coinvolgendo la quasi totalità del settore pubblico nelle celebrazioni, inoltre, Akaev estrometteva gli altri candidati alla presidenza dall'ottenere sufficiente visibilità pubblica (Marat 2008b: 16).

² I principi includevano: unità nazionale e solidarietà; armonia, amicizia e cooperazione internazionale; dignità nazionale e patriottismo; prosperità e benessere attraverso un lavoro scrupoloso e serrato; umanesimo, generosità e tolleranza; armonia con la natura; e rafforzamento e protezione della nazionalità kirghisa. Ampiamente pubblicizzate, tali massime erano intese a ricostruire un'auto-percezione nazionale tra i kirghisi che comportasse però una generale tolleranza etnica, il rispetto per gli anziani e la cura dei giovani, nonché altri obblighi e principi sociali positivi (Marat 2008b: 15).

Una breve disamina sull'Epopea di Manas potrebbe quindi palesare meglio diversi elementi storici e socio-culturali dell'attuale popolazione kirghisa e della sua evoluzione a partire dalle radici simboliche e mitologiche narrate nel poema, così da inquadrare gli elementi dell'etnogenesi e della costruzione culturale dell'identità tentata da Akaev.

Secondo la leggenda, Manas avrebbe unito quaranta tribù regionali al fine di sconfiggere i nemici uiguri – all'epoca, nel IX secolo d.C., esponenti di un esteso impero comprendente gran parte dell'Asia Centrale, la Mongolia e zone delle attuali Russia e Cina – e creare un'entità kirghisa. *L'Epopea di Manas* è considerato uno dei maggiori esempi di poema epico e trattato alla stregua di «epitome della creatività orale» (Köçümkulkiži 2005), stante la sua composizione e trasmissione in forma orale a causa del nomadismo dei kirghisi. Come notato dallo scrittore kirghiso Čingiz Ajtmatov,

laddove altri popoli hanno mostrato la loro cultura e la loro storia in forma scritta attraverso la letteratura, la scultura, l'architettura, il teatro e l'arte, i kirghisi hanno espresso la loro visione del mondo, il loro orgoglio, la loro dignità, le loro battaglie e la loro speranza per il futuro mediante il genere epico. (Ajtmatov 1996: 6)

Redatto in forma scritta – ne esistono una sessantina di versioni – *L'Epopea di Manas* è unico anche per la stazza, essendo venti volte più lungo degli omerici *Iliade* e *Odissea* insieme.

Pur non essendo considerato un personaggio storico, taluni studiosi hanno ravvisato la somiglianza di Manas al condottiero mongolo Gengis Khan. Come fatto notare da Köçümkulkiži, infatti, nel poema epico mongolo *Mongyol-un niyuca tobčyjan* (“Storia segreta dei mongoli”), che narra l'origine e la storia mongola a partire dalla vita e dall'impero di Gengis Khan, è possibile identificare una serie di versi sulla nascita del sovrano mongolo riscontrabili anche nell'*Epopea di Manas*. Per i comparatisti, la genesi mitica dell'eroe accomunerebbe i poemi epici turanici con quelli mongoli. È d'interesse notare la vastità della concezione geografica espressa nel Manas, tale da coprire l'intera massa continentale eurasiatica, dall'Asia Centrale al Caucaso, dalla Crimea alle isole giapponesi, comprendendo Tibet, Himalaya, India, La Mecca e persino talune aree nordoccidentali dell'Africa, sebbene le aree-perno di cui si narra siano i territori del Kazakistan, i monti Altai, l'Asia Centrale e il Turkestan orientale. Nella versione di Saginbai Orozbekov è possibile trovare 532 nomi di luoghi geografici e 113 nomi di gruppi etnici, molti dei quali realmente esistiti (Köçümkulkiži 2005).

Altra componente esplicativa è quella religiosa. L'islam sufi, caratteristico della cultura nomadica kirghisa, è presente sin dai primi versi del *Manas*, dove l'autore descrive i progenitori dell'eroe kirghiso e associa la loro grandezza a quella dei santi sufi. L'interazione delle popolazioni nomadiche dell'Asia Centrale con altre culture limitrofe più sedentarie (cinese, persiana, russa) determinò l'ibridazione di diverse peculiarità tanto socio-politiche quanto religiose. Quando i nomadi turanici – inclusi i kirghisi – adottarono l'islam nel XII secolo, la loro visione religiosa e cosmogonica del mondo, sino ad allora considerata “sciamanica”, subì notevoli variazioni, recependo idee, pratiche e credenze dell'islam sufi, insieme a termini linguistici di derivazione araba e persiana. Il ruolo dell'islam nelle popolazioni nomadiche kazake e kirghise ha sempre rappresentato un argomento controverso

negli studi occidentali. Thomas Allen sostiene che i nomadi turanici e mongoli possedevano una ricca cultura nomadica con i loro precetti cosmologici, norme estetiche e sistemi di valori morali ed economici e trassero dai popoli sedentari solo alcuni precetti, in maniera selettiva (Allsen 1997: 102-106). Allen compara questo «prestito selettivo» con il meccanismo psicologico noto come «re-identificazione», che avviene quando popoli o individui incontrano un nuovo fenomeno e tendono a porlo all'interno di una categoria concettuale a loro familiare o comunque già nota alla loro esperienza: in sostanza, i kirghisi avrebbero assorbito i nuovi precetti valoriali dai popoli circostanti attraverso una incorporazione nel loro pregresso sistema culturale. Siffatto processo di re-identificazione offrirebbe gli strumenti categoriali per comprendere la diversità della storia e della natura dell'islam/sufismo nella nomadica società kirghisa rispetto all'islam praticato in altre aree musulmane. Da questa interpretazione non si discosta molto quella fornita da Devin Dewese, secondo cui il culto dello spirito degli antenati tra i popoli centrasiatrici sarebbe la caratteristica prevalente nell'odierna religione locale. Secondo Dewese (1996: 37), il culto dei santi della tradizione sufi si sarebbe sviluppato – e adattato perfettamente – a partire dall'esistente devozione agli antenati, tipica dei nomadi turanici.

Ad ogni modo Akaev, nell'abbracciare l'epica di Manas come strumento politico e culturale orientato alla creazione dell'eroe nazionale (Wachtel 2016), accantonò la precedente idea di cittadinanza alla stregua di elemento identificativo dell'ideologia statale e ripropose la concezione di etnogenesi tipica dell'era sovietica. In diversi riferimenti scritti e orali dell'epoca inerenti all'eredità dell'epica di Manas nella coscienza nazionale kirghisa, Akaev sostenne che ogni nazione ha il suo «codice genetico» formatosi millenni addietro e *L'Epopea di Manas* incarna siffatto codice per i kirghisi (Marat 2008b: 16).

In parallelo al processo di ridefinizione (nazionale) identitaria, nello stesso periodo il Kirghizistan – analogamente alle altre repubbliche post-sovietiche dell'Asia Centrale – conobbe anche un certo travaglio dal punto di vista religioso. L'epica di Manas aveva infatti destato (o ridestato) un'ideologia revivalista che, nell'immaginario correlato alla costruzione nazionale, non poteva prescindere da un altro fondamentale fattore di identificazione sociale: la religione.

Il fattore religioso: il ruolo del tengrismo

Askar Akaev, primo presidente del Kirghizistan indipendente, era considerato un sostenitore – per taluni addirittura un seguace – del tengrismo, termine moderno adottato per riferirsi all'antica religione di massa dei popoli centrasiatrici, in particolare Turchi, Mongoli, Ungari, Bulgari, Xiongnu e Unni. Caratterizzata da sciamanesimo, animismo, totemismo, adorazione degli antenati e riferimenti sia politeisti che monoteisti, essa fu religione di Stato in sei Stati turchi dell'antichità: l'Impero Göktürk, il Khanato degli Avari, il Khanato turco occidentale, la Grande Bulgaria, il Primo Impero Bulgaro e il Regno dei Cazari. Si è diffusa soprattutto nel Tatarstan russo, dove dal 1997 è stata inaugurata la prima rivista periodica

tengrista, *Bizneng-Yul*, e dove opera uno dei teorici del neo-tengrismo, Rafael Bezertinov (Laruelle 2007: 205, 209).

Alcuni studiosi riconducono la rinascita del tengrismo all'attitudine, caratteristica dei territori post-sovietici dove era stato imposto l'ateismo, a recuperare taluni valori ancestrali – o ritenuti tali – delle popolazioni turaniche. Come in tutti i processi di ridefinizione dello spazio simbolico e religioso che sottende ogni costruzione statale in termini politici, il tengrismo all'inizio degli anni Novanta sembrava poter fungere da elemento di affermazione della legittimazione politica attraverso l'impiego di simboli religiosi (Güngör: 2013).

Nei circoli culturali tengristi l'islam – altro fattore di aggregazione identitaria nello spazio post-sovietico dell'Asia Centrale– veniva presentato come culto tradizionalmente estraneo ai popoli turanici e volto a servire interessi stranieri (Laruelle 2006; 2007). In parallelo, la rinascita tengrista ha anche rigettato l'anelito occidentalizzatore che le classi dirigenti centrasiatriche intendevano intraprendere all'indomani del crollo sovietico.

La sua influenza nel caso specifico kirghiso è testimoniata dall'ascendenza all'interno di alcuni circoli governativi, sia nell'ultima fase della presidenza Akaev che dopo la sua cacciata. Il tengrismo inaugurava la sua fase di istituzionalizzazione nei primi anni Duemila, con la fondazione di *Tengir Ordo*, un'associazione orientata alla preservazione e promozione dei valori e delle tradizioni del periodo tengrista nel moderno Kirghizistan. Il movimento era presieduto da Dastan Sarygulov, ex segretario del partito comunista regionale e governatore della regione di Talas nel Kirghizistan indipendente. Questi era conosciuto per aver diretto la *Kyrgyzaltyn*, la compagnia statale incaricata della gestione delle risorse aurifere. Rimosso dal suo incarico da Akaev nel 1999, Sarygulov era passato tra le fila dell'opposizione. Visto il suo ruolo nell'élite politica ed economica, Sarygulov deteneva le risorse sufficienti – materiali e non – per riscuotere un certo seguito nella propaganda della sua *Weltanschauung*, secondo la quale il tengrismo è la religione genuina dei kirghisi, avendoli aiutati a sopravvivere nel corso dei secoli. Nella sua particolare accezione, il tengrismo è promotore di uno stile di vita anti-capitalista e possiede la risposta naturale ai problemi causati dalla globalizzazione, soprattutto «le influenze esterne, l'assenza di barriere, il complesso di inferiorità e i secoli di umiliazione» (Laruelle 2006: 3).

Persino i comunisti kirghisi, nel corso dei primi anni Duemila, hanno abbracciato siffatta ideologia. Il segretario del Partito Comunista Kirghiso, Anarbek Usupbayev, notava diverse somiglianze valoriali (giustizia sociale, uguaglianza) tra il comunismo e il tengrismo, oltretutto tra il tengrismo e l'epica di Manas, alla quale lo stesso Usupbayev si riferiva nei termini di «Bibbia kirghisa».

Tra le altre personalità seguaci del tengrismo figuravano il filologo e giornalista Šoyun Omuraliev, il suo editore Tailak Abdydabekov, lo storico e giornalista Abdrahman Alymbaev (sotto lo pseudonimo di Bayas Tural) e lo scrittore Assan Yakëylykov (Biard – Laruelle 2010: 65). Tutti costoro non negavano che, come dottrina nazionale, il tengrismo avrebbe incarnato una concezione pan-turca e pan-kirghisa del mondo. Alcuni esperti, come la filosofa Anara Abdynasyrova, ritengono che il tengrismo sia stato ridestato al fine di opporsi all'ascendenza dell'Islam nelle masse kirghise, essendo le due ideologie irrimediabilmente incompatibili. Sulla base di questo assunto, diversi studiosi affermano che una dif-

fusione del tengrismo avrebbe potuto provocare uno scontro con il clero islamico. Nel dicembre 2005, addirittura, il primo ministro Felix Kulov chiosò, con toni aspri, che «oggi-giorno esistono molti profeti che inventano nuove religioni. Ad esempio il tengrismo. Sì, è interessante, ma questa è storia e non ha niente in comune con la vita moderna» (Marat 2005).

Nello stesso periodo, Erica Marat (2005) sosteneva che:

Secondo alcuni osservatori, i principi del tengrismo potrebbero riscuotere una certa popolarità, dal momento che l'islam in Kirghizistan è – generalmente – moderato e la percentuale di musulmani è bassa, se comparata a quella degli Stati centrasiatrici confinanti. Negli ultimi anni il termine (tengrismo) è gradualmente stato introdotto nella quotidianità: è discusso sui mass media e sui forum in internet. Ad ogni modo, visto il numero di tentativi falliti di formulare una ideologia di Stato, è probabile che il pubblico kirghiso tenda ad essere scettico in merito a qualunque nuovo progetto ideologico.

A posteriori è possibile affermare che il revival neo-tengrista sviluppatosi all'inizio degli anni Novanta abbia fornito un contributo rilevante alla formazione di quell'*humus* culturale – soprattutto nei circoli intellettuali, più che nelle masse – che ha risvegliato le diverse forme di nazionalismo pan-turco nelle repubbliche turcofone dell'Asia Centrale.

A prescindere dal periodo storico, l'istituzione di uno Stato nazionale presuppone l'impegno volontaristico di un governo nel costruire dei riferimenti a specifiche identità simboliche. Il successo nell'ottenimento dell'indipendenza di un'entità politico-amministrativa deve tradursi nella legittimazione politica, e ciò non è automaticamente garantito in territori dove i riferimenti simbolico-culturali sono stati sostituiti da altri elementi analoghi, come il caso kirghiso, dove oltre sessant'anni di russificazione e sovietizzazione avevano comportato la surroga dei precedenti legami simbolici con elementi aggregativi di tipo ideologico. Tra i nuovi Stati dell'Asia Centrale post-sovietica, inoltre, il Kirghizistan era l'unico ad aver continuato ad accettare il suo passato sovietico a livello (simbolico) ufficiale. Basti ricordare che la statua di Lenin che dominava la piazza centrale di Bishkek è stata rimossa solo nel 2003, e successivamente spostata di alcune centinaia di metri, sul retro del Museo Nazionale (Biard – Laruelle 2010: 63).

Per compensare l'assenza di specifici riferimenti a fondatori e dinastie storicamente comprovate, l'iter statale kirghiso abbisognava di altri collanti simbolici: ecco l'importanza dell'epica di Manas, eroe kirghiso che incarnava alla perfezione le virtù dell'autodifesa, dell'autopreservazione e della protezione territoriale del popolo kirghiso. Sin dai primi anni, però, il Kirghizistan non è stato in grado di promuovere una vera e propria ideologia di Stato, nonostante i tentativi del regime di Akaev, che già il giorno successivo all'indipendenza si doveva confrontare tanto con il crescente nazionalismo kirghiso quanto con le inquietudini della minoranza russa, preoccupata per il proprio status.

Accanto alla presa ideale dell'*Epopea di Manas*, utile soprattutto per le masse, occorreva pertanto instillare anche nelle élite quella logica simbolica-culturale che potesse fungere da collante nel processo di statualità kirghisa. Il tengrismo sembrava possedere quell'afflato ideologico tale da contribuire a una causa del genere. Di converso, però, il ten-

grismo non attecchì nei vasti strati della popolazione che vive nelle zone rurali, rimanendo confinato nei circoli intellettuali urbani. Esso non è peraltro riuscito nell'operazione di contribuire alla de-etnicizzazione del discorso nazionale: etnicizzando la retorica religiosa in funzione di obiettivi politici, il tengrismo ha assunto le sembianze di una credenza di gruppo che tende ad escludere tutte le altre forme religiose. Vieppiù, condannando l'universalismo delle grandi religioni mondiali e tacciando l'islam di sottomissione a interessi stranieri – motivazione che si cela dietro la mossa di tutte le repubbliche centrasiatriche di “nazionalizzare” il discorso religioso e impedire la diffusione di interpretazioni intransigenti dell'islam estranee alle tradizioni locali, come il wahhabismo e il salafismo – il tengrismo ha assunto i contorni di una religione civile che avrebbe dovuto instillare un'etica nazionalista nelle masse ma che, nello specifico, è rimasta rinchiusa all'interno di alcuni circoli intellettuali elitari (Biard – Laruelle 2010: 86-87).

I «2200 anni della civiltà kirghisa»

Come descritto efficacemente da Biard e Laruelle (2010: 63), il Kirghizistan differisce dalle altre repubbliche limitrofe a causa del suo rifiuto di fornire un momento fondativo ben definito della nazione: al contrario, essa sarebbe stata forgiata nel corso di diverse fasi e lungo differenti territori. Solo nel 2003, con la celebrazione ufficiale dei «2200 anni della civiltà kirghisa», si avviò quel processo di “autoctonizzazione” che era iniziato negli altri “stan” della regione già nell'ultima parte del periodo sovietico. Nonostante le difficoltà incontrate nel far attecchire la narrazione su Manas, l'*Epopea* fornì alla classe dirigente kirghisa delle fondamenta per trasformare l'ideologia nazionale in un progetto più generalizzato e meno etnocentrico durante i primi anni Duemila.

Nel contesto di una popolarità interna decrescente, sottosviluppo economico, corruzione percepita e ripetuti focolai di attività terroristica al confine con il Tagikistan (1999-2000), nel corso del suo terzo mandato presidenziale Akaev presentò il progetto «2200 anni della civiltà kirghisa», teso a costruire basi storico-mitiche – quel che Gullette (2010) ha appellato come «costruzione genealogica della Repubblica Kirghisa» – ancor più antiche, sulla base di un calcolo incentrato su fonti cinesi che attesterebbero l'esistenza di uno stato kirghiso nel 201 a.C. Gli storici post-sovietici del Kirghizistan, dopo aver studiato tali fonti cinesi, hanno riscontrato un'entità politica nel II secolo a.C. chiamata «*Gegum*», termine che gli storici locali sostengono essere collegato alla storia dell'attuale Kirghizistan (Hardenburg 2012: 268).

Il progetto aveva altresì mire di carattere elettorali, considerato il tasso calante di popolarità di Akaev in vista delle elezioni del 2005 (in seguito alle quali scoppiò la cosiddetta Rivoluzione dei Tulipani che costrinse Akaev alla fuga). Nel corso di tutto l'anno (2003) furono svolte diverse celebrazioni pubbliche che enfatizzavano il retaggio millenario della nazione kirghisa, con l'evocazione di figure storiche ritenute antenati nazionali che avrebbero contribuito a incanalare le «passioni» – secondo la fraseologia impiegata da Lev Gumilëv (Citati 2015) nel descrivere l'etnogenesi dei popoli nomadi della steppa eurasiatica

(Gullette 2008) – e i valori sociali del popolo kirghiso verso qualcosa di simile alla moderna identità nazionale.

Sotto il profilo teorico, peraltro, la promozione di un progetto che doveva rintracciare le basi genealogiche kirghise indietro di millenni non poteva esimersi dall'introdurre il nomadismo – tipico dei popoli centrasiatrici almeno fino al XIX secolo – nel discorso culturale nazionale. Akaev invece, analogamente all'omologo kazako Nursultan Nazarbaev, evitò di associare la mentalità nazionale alla cultura nomade. Tale riluttanza a riconoscere la vita nomade come parte della storia nazionale è radicata nella tradizione accademica sovietica, che trattava il nomadismo come un fenomeno regressivo esauritosi alla fine del XIX secolo (Marat 2008b: 40-41). In sostanza, complice anche il progressivo malessere sociale che condusse alla deposizione di Akaev in seguito alla Rivoluzione dei Tulipani, nemmeno il progetto «2200 anni della civiltà kirghisa» produsse gli effetti auspicati sull'edificazione di un'ideologia statale.

Conclusioni

La lezione derivante dalla ricerca di Akaev di edificare un'ideologia statale unificante dimostra come perseguire politiche etno-centrate che discriminano le minoranze etniche sia stato rischioso per la stabilità politica e sociale, stante l'esistenza di rilevanti minoranze russe, uzbeke e tagike che vivono sul suolo kirghiso e che hanno osteggiato quei filoni ideologici inclini ad accentuare il passato etnico e la mitologia ad esso connessa (Marat 2005). In aggiunta, tali politiche hanno riscontrato scarso fervore anche nelle centinaia di migliaia di migranti (lavorativi) kirghisi residenti in Russia e Kazakistan. Ruget (2010) osserva infatti come i migranti del Kirghizistan che lavorano in Russia e Kazakistan non abbiano accolto con fervore l'enfasi etnocentrica, ma abbiano sviluppato un approccio pragmatico alla cittadinanza, definita principalmente in termini di benefici concreti a breve termine: essi hanno (avuto) pertanto difficoltà a formulare una definizione di cittadinanza che vada al di là dell'espressione di un vago supporto patriottico.

Per contro, le politiche di Akaev intese a enfatizzare il civismo nell'ottica di sviluppare una comune appartenenza – qualcosa di molto simile alla cittadinanza – alla nazione kirghisa hanno rinfocolato i sentimenti etno-nazionalisti della maggioranza kirghisa. Il risultato che traspare non può che essere valutato anche alla luce del contesto socio-economico sin dai primi anni Novanta, dal momento che la povertà e l'ineguale distribuzione della ricchezza tra i vari gruppi etnici nelle aree rurali hanno innescato più volte tensioni tra i kirghisi e le minoranze etniche.

Il processo di costruzione di un'identità nazionale kirghisa è stato pertanto caratterizzato da una complessa dialettica tra i concetti di “etnia” e “nazione” in uno stato, il Kirghizistan, sfavorito da condizioni di partenza piuttosto modeste, nonché dalla progressiva accentuazione dei conflitti etnici tra maggioranza kirghisa e minoranze propiziati dai progetti di Akaev, oscillanti tra la costruzione etnocentrica di un'eredità storica e mitico-

simbolica (osteggiata dalle minoranze etniche) e la diffusione di un'ideologia civica incluyente (invisa ai gruppi kirghisi nazionalisti) che amalgamasse le difformità culturali e sociali.

Riferimenti bibliografici

- Ajtmatov Č. (1996), *Kožožaš*, “Šam” Basmasy, Biškek.
- Akaev A. (2002), *Kyrgyzskaja gosudarstvennost' i narodnyj epos Manas*, Učkun, Biškek.
- Allsen T. T. (1997), *Commodity and Exchange in the Mongol Empire. A Cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Arik K. (1995), «The celebration of the 1000th Anniversary of the Epic Manas: An Eyewitness Account», *Kazakh and Kirghiz Studies Bulletin*, Vol. 2, No. 2, pp. 15-19.
- Biard A. – Laruelle M. (2010), «‘Tengrism’ in Kyrgyzstan: In Search of New Religious and Political Legitimacy», in Charleux I., *et alii* (eds.), *Representing Power in Modern Inner Asia: Conventions, Alternatives and Oppositions*, Western Washington University, Bellingham.
- Bohr A. (1998), «The Central Asian States as Nationalising Regimes», in Smith G. (ed.), *Nation-Building in post-Soviet Borderlands: The Politics of National Identities*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 139-166.
- Bremmer I. – Ray T. (1997), *New States New Politics: Building Post-Soviet Nations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brubaker R. (1996), *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Citati D. (2015), *La Passione dell'Eurasia: storia e civiltà in Lev Gumilev*, Mimesis, Udine.
- Cummings S. N. (2013), «Leaving Lenin: Elites, Official Ideology and Monuments in the Kyrgyz Republic», *Nationalities Papers*, Vol. 41, No. 4, pp. 606-621.
- Dave B. (2004), «Entitlement through Numbers: Nationality and Language Categories in the First Post-Soviet Census of Kazakhstan», *Nations and Nationalism*, Vol. 10, No. 4, pp. 439-459.
- Deweese D. (1996), *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- Ferrando O. (2008), «Manipulating the Census: Ethnic Minorities in the Nationalizing States of Central Asia», *Nationalities Papers*, Vol. 36, No. 3, pp. 489-520.
- Gullette D. (2008), «A State of Passion: The Use of Ethnogenesis in Kyrgyzstan», *Inner Asia*, Vol. 10, No. 2, pp. 261-279.
- Gullette D. (2010), *The Genealogical Construction of the Kyrgyz Republic. Kinship, State and ‘Tribalism’*, Global Oriental, Folkestone.
- Güngör H. (2013), «Tengrism as a religious and political phenomenon in Turkish World: Tengriyanstvo», *Karadeniz-Blacksea-Чёрное море*, No. 19, pp. 189-195.
- Hardenburg R. (2012), «Collective, Communicative and Cultural Memories: Examples of Local Historiography from Northern Kyrgyzstan», *Central Asian Survey*, Vol. 31, No. 3, pp. 265-276.

- Huskey E. (1997), «Kyrgyzstan: the Fate of Political Liberalization», in Dawisha K. – Parrott B. (eds.), *Conflict, Cleavage, and Change in Central Asia and the Caucasus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 242-276.
- Huskey E. (2003), «National Identity from Scratch: Defining Kyrgyzstan's Role in World Affairs», *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, Vol. 19, No. 3, pp. 111-138.
- Isaacs R. – Polese A. (2015), «Between “Imagined” and “Real” Nation-building: Identities and Nationhood in Post-Soviet Central Asia», *Nationalities Papers*, Vol. 43, No. 3, pp. 371-382.
- Kolstó P. (2000), *Political Construction Sites: Nation-Building in Russia and the Post-Soviet states*, Westview Press, Boulder (CO).
- Köçümkülkizi E. (2005), *The Kyrgyz Epic: Manas, Selections translated, introduced and annotated* <<http://www.silkroadfoundation.org/folklore/manas/manasintro.html>>.
- Laruelle M. (2006), «Tengrism: in Search for Central Asia's Spiritual Roots», *Central Asia-Caucasus Analyst*, Vol. 8, No. 5, pp. 3-4.
- Laruelle M. (2007), «Religious Revival, Nationalism and the ‘Invention of Tradition’: Political Tengrism in Central Asia and Tatarstan», *Central Asian Survey*, Vol. 26, No. 2, pp. 203-216.
- Laruelle M. (2012), «The Paradigm of Nationalism in Kyrgyzstan. Evolving Narrative, the Sovereignty Issue, and Political Agenda», *Communist and Post-Communist Studies*, Vol. 45, No. 1-2, pp. 39-49.
- Marat E. (2005), «High-ranking Kyrgyz Official Proposes New National Ideology», *Eurasia Daily Monitor*, Vol. 2, No. 226, Jamestown Foundation, <<https://jamestown.org/program/high-ranking-kyrgyz-official-proposes-new-national-ideology/>>.
- Marat E. (2006), «Kyrgyz Government Unable to Produce New National Ideology», *Central Asia-Caucasus Institute Analyst*, <<https://www.cacianalyst.org/publications/analytical-articles/item/7023-analytical-articles-caci-analyst-2006-2-22-art-7023.html>>.
- Marat E. (2008a), «Imagined Past, Uncertain Future: The Creation of National Ideologies in Kyrgyzstan and Tajikistan», *Problems of Post-Communism*, Vol. 55, No. 1, pp. 12-24.
- Marat E. (2008b), *National Ideology and State-building in Kyrgyzstan and Tajikistan*, Silk Road Paper, Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, Singapore.
- Ruget V. (2010), «How Much Is Citizenship Worth? The Case of Kyrgyzstani Migrants in Kazakhstan and Russia», *Citizenship Studies*, Vol. 14, No. 4, pp. 445-459.
- Sahadeo J. (2015), *History and Memory: Implications for Pluralism in Kyrgyzstan and the Fergana Valley*, Pluralism Papers, Global Centre for Pluralism, Ottawa.
- Smith G. (ed.) (1996), *The Nationalities Question in the Post-Soviet States*, Longman, London.
- Wachtel A. (2016), «A Tale of Two Heroes: Kyrgyzstan in Search of National Role Models», *Region*, Vol. 5, No. 1, pp. 1-16.