

Adeeb Khalid

**UN ISLAM LAICO:
NAZIONE, STATO E RELIGIONE IN UZBEKISTAN***

Il collasso dell'Unione Sovietica, un decennio fa [l'articolo è del 2003, *N.d.T.*], ha prodotto allo stesso tempo speranze e paure riguardo al futuro dell'Islam in Uzbekistan (e in Asia Centrale in generale). Molti musulmani di altri paesi speravano che, liberati dai vincoli del regime sovietico, gli uzbeki e gli altri centroasiatici avrebbero riscoperto le loro tradizioni religiose e si sarebbero ricongiunti con il più vasto mondo musulmano¹. Altri osservatori temevano che l'Islam sarebbe emerso come forza politica e avrebbe minacciato la sicurezza della regione². Man mano che passavano gli anni e che facevano la loro comparsa organizzazioni islamiste militanti, le paure tendevano sempre più ad offuscare le speranze. Gli eventi dell'autunno 2001 in Afghanistan, in cui combattenti appartenenti al Movimento Islamico dell'Uzbekistan (IMU) hanno svolto un ruolo di primo piano al fianco dei talebani, sembravano dare ragione ai timori più reconditi (Rashid A., 2002). e fornire una giustificazione all'incessante campagna contro l'«estremismo religioso» condotta dal regime del presidente Islam Karimov sin dal 1998.

Come affermo in questo articolo, l'Islam in Uzbekistan è una cosa troppo complicata per poter essere compresa utilizzando paradigmi quali speranza e paura. Senz'altro esistono gruppi militanti, ma il loro peso e l'ampiezza del sostegno di cui godono vanno valutate con molta attenzione. Inoltre, tali gruppi si trovano ad esistere in un ambiente culturale che, dopo settant'anni di modernizzazione e secolarizzazione in salsa sovietica, non è ospitale nei loro confronti. Prima di poter parlare del ruolo politico dell'«Islam» nell'Uzbekistan contemporaneo dobbiamo comprendere che cosa significhi l'«Islam» per quanti vi vivono. In che maniera in Asia Centrale i progetti di costruzione nazionale e statale del XX secolo hanno plasmato e riplasmato il modo di intendere l'Islam e il suo posto nel mondo? In che modo oggi l'autorità religiosa viene prodotta e riprodotta, e qual è il suo rapporto con il più vasto campo del potere politico? Quali dispute sono in corso oggi riguardo al ruolo dell'Islam nella società? Nel rispondere a queste domande, sostengo che il lascito

* Versione italiana dell'articolo «A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 35, n. 4, Nov. 2003, pp. 573-598. Traduzione dall'inglese di Fabio De Leonardis. Nella trascrizione in alfabeto latino dei nomi e dei titoli russi si è utilizzato il sistema raccomandato dall'Accademia delle Scienze russa; tuttavia, laddove in bibliografia i titoli e i nomi figurano trascritti in inglese e in francese non si è intervenuti sulla trascrizione, onde non complicarne la ricerca nei cataloghi bibliografici.

¹ Per esempio Güler H. (1994); Shāh Gilānī S. F. (1994).

² La maggior parte degli scritti sull'Asia Centrale è costituita da articoli e saggi sparsi tra varie riviste e volumi collettanei. Si possono segnalare i seguenti lavori: Polonskaya L. – Malashenko A. (1994); Rashid A. (1994); Haghayeghi M. (1995).

dell'esperienza del XX secolo abbia fatto sì che oggi le concezioni popolari dell'Islam siano intrecciate e subordinate ai ben più potenti discorsi della nazione e del progresso. Di conseguenza, oggi in Uzbekistan l'Islam è inteso dai più in maniera profondamente laica. Il revival dell'Islam che ha avuto inizio negli ultimi anni dell'epoca sovietica non necessariamente risulta sovversivo nei confronti dell'autorità dello stato-nazione, e anzi può addirittura diventarne un ulteriore puntello.

Gran parte della letteratura sull'Islam in Uzbekistan risente della seria mancanza di una prospettiva storica e comparata. Solitamente si tratta di lavori di esperti di politica la cui formazione è incentrata anzitutto sulla Russia o l'URSS, e spesso ignora i lavori degli studiosi che si occupano di altre società musulmane, i quali nel corso degli ultimi trent'anni hanno prodotto vigorosi studi su come l'Islam si articoli nei vari contesti locali. Questi lavori inoltre sottovalutano la forza dei processi di costruzione nazionale e statale di epoca sovietica, i quali hanno profondamente segnato il modo in cui l'Islam è inteso in Uzbekistan (e in altri paesi dell'ex Unione Sovietica). L'«Islam» viene dunque inteso come qualcosa di già dato, un corpus di credenze monolitiche che induce quanti vi aderiscono a determinate azioni politiche.

Ciò non sorprende. Dopo la Rivoluzione Russa, l'Asia Centrale fu dimenticata dal mondo degli studi sull'Islam e lasciata alle amorevoli cure degli «studi sulle nazionalità» [*nationalities studies*], una branca della sovietologia che, in maniera molto simile all'orientalismo, presupponeva l'unicità del suo oggetto di studi ed era pertanto restia agli studi comparativi o agli approfondimenti concettuali prodotti da altre discipline. Gli osservatori dell'Islam sovietico facevano mostra di grande comprensione nei confronti dei musulmani sovietici in quanto vittime dell'ateismo, ma questo atteggiamento era basato su una visione essenzialista e distorta dell'Islam e del comunismo. La loro argomentazione era che, poiché l'Islam e il comunismo, presi come archetipi, sono mutualmente incompatibili, l'Islam costituiva la maggiore minaccia interna allo Stato sovietico. Si presupponeva che nel contesto sovietico l'adesione all'Islam avesse automaticamente un significato politico (Bennigsen A. - Broxup M., 1983; Bennigsen A. - Enders Wimbush S., 1985; Rywkin M., 1982; Carrère d'Encausse H., 1980). Sebbene alcuni studiosi con maggiore familiarità con il mondo musulmano abbiano messo in discussione queste ipotesi finanche nel periodo della Guerra Fredda (Atkin M., 1989)³, e malgrado nello scorso decennio nel campo dell'islamistica siano state condotte alcune serie ricerche sull'Asia Centrale (Shahrani M. N., 1995)⁴, l'aspetto fondamentale dell'opinione comune durante la Guerra Fredda – il presupporre automaticamente che l'Islam avesse un significato politico – continua a permeare il dibattito ancora oggi. Vi è, tuttavia, una differenza fondamentale: l'Islam, da vittima dell'oppressione sovietica, è stato trasformato oggi in minaccia per la sicurezza regionale, per la democratizzazione e l'instaurarsi di società aperte nella regione.

Problemi simili hanno punteggiato il notevole corpus di scritti sull'argomento da parte di studiosi formati in Unione Sovietica, i cui presupposti positivisti e oggettivisti sul mon-

³ Per una messa in discussione proveniente dall'interno della sovietologia, si veda Brill Olcott M. (1981-82).

⁴ Si vedano anche gli studi di Muriel Atkin, Baxtiyor Bobojonov, Habiba Fathi, e Olivier Roy citati oltre.

do sociale inducono a concezioni essenzialiste dell'Islam. Molti di questi studiosi postulano un legame causale tra l'adesione all'Islam dei centroasiatici e il loro agire politico. «Che l'Islam faccia la sua comparsa in politica è semplicemente naturale», scrive Aleksei Malashenko, un autore alquanto prolifico. «L'Islam in quanto parte della politica costituisce una componente naturale della società musulmana, senza la quale essa è 'incompleta'» (Malashenko A., 1994: p. 117)⁵. Altri riscontrano la presenza in Asia Centrale di una tradizione immutabile immune a qualsivoglia mutamento storico, per cui in quella regione la politica contemporanea non è che la replica di antichi modelli di autorità. Secondo S. P. Poliakov, la tradizione è «il completo rigetto di tutto quel che vi è di nuovo introdotto dall'esterno nel modo di vita 'tradizionale' loro familiare. Il tradizionalismo non si limita a combattere le novità; esso esige che si agisca per correggere costantemente il proprio stile di vita in base a un modello antico, primordiale o 'classico'» (Poliakov S. P., 1992: p. 4). Demian Vaisman afferma che la politica in Asia Centrale era «di fatto una replica della struttura di potere prebolševica [...] Erano cambiati solo i nomi delle cariche occupate dai politici locali. Rašidov (Primo Segretario del Partito Comunista dell'Uzbekistan dal 1959 al 1983) in altri tempi sarebbe stato il khan o l'emiro della repubblica; l'Ufficio Politico del partito sarebbero stati i suoi visir, e i burocrati centrali del partito sarebbero stati figure di corte secondo i modelli in auge a Bukhara, Kokand o Khiva» (Vaisman D., 1995: p. 107).

La tradizione, tuttavia, è qualcosa di assai malleabile. I dibattiti sulla tradizione sono antecedenti al regime sovietico in Asia Centrale e sono stati strettamente legati ai concetti di nazione, progresso e Islam. È nel regno della prassi, tuttavia, che hanno avuto luogo le trasformazioni più interessanti. In questo articolo delinea il modo in cui la tradizione è stata plasmata e riplasmata dagli sconvolgimenti sociali e politici che l'Uzbekistan ha attraversato nel XX secolo e come essa si sia adattata alle nuove realtà politiche.

L'Islam come nazione

Il discorso del progresso e quello della nazione raggiunsero l'Asia Centrale all'alba del XX secolo. Tali discorsi suscitarono l'interesse di un nuovo gruppo di intellettuali chiamati *jadid*, i quali vi trovarono la speranza di una rigenerazione culturale della loro società che essi erano giunti a considerare necessaria in seguito alla conquista russa (Khalid A., 1998). Gli *jadid* avevano in comune con i musulmani modernisti di altri paesi il fatto di voler promuovere una profonda riforma dell'Islam e della tradizione musulmana che sola avrebbe potuto permettere ai musulmani di rispondere alle «esigenze della nuova epoca». Venire incontro alle esigenze dell'epoca, tuttavia, tendeva a fondere gli interessi dell'Islam con quelli dei musulmani, perché l'Islam poteva essere preservato (dalle incursioni teologiche e politiche) solo se essi avessero avuto successo in questo mondo. Ciò capovolgeva la secolare preoccupazione della tradizione islamica di vedere il comportamento stabilito dai precetti dell'Islam

⁵ Malashenko grosso modo ripete la stessa argomentazione in Malashenko (1993 e 1998).

come prerequisito per il successo mondano. L'Islam divenne invece la caratteristica determinante di una comunità mondana che veniva vista sempre più come una nazione politica. Di fatto, l'Islam divenne una nazione nel discorso degli *jadid*. I «musulmani» erano ora una comunità politica geograficamente e storicamente localizzata che esisteva accanto ad altre comunità.

Anche se la nazione era definita in termini confessionali, i suoi usi erano però interamente laici. In molti scritti degli *jadid* la distinzione tra l'Islam come fede e i musulmani come comunità viene del tutto meno. Quindi Xo'ja Behbudiy, il più importante *jadid* in Asia Centrale, poteva incitare i suoi compatrioti a dare un'istruzione ai loro figli affinché diventassero «giudici, avvocati, ingegneri, insegnanti, sostenitori e servitori della nazione [...] che avrebbero operato per la vera fede dell'Islam» (Behbudiy M. X., 1913: p. 155). La vera fede, la nazione e il progresso si mescolavano con estrema facilità nel produrre un discorso nazionalista musulmano laico.

All'alba del XXI secolo il termine 'nazionalismo musulmano laico' sembra un ossimoro. Per questa ragione vale la pena ricordare come tali discorsi fossero assai diffusi un secolo prima. L'Asia Centrale in questo era tutt'altro che unica. In altre regioni dell'Impero Russo i musulmani modernisti avevano anch'essi familiarità con questa idea, e i cosiddetti islamisti dell'Impero Ottomano articolavano una concezione assai simile della solidarietà musulmana (Karpát K., 2001). Allo stesso modo, nell'India britannica il «comunalismo» agiva, almeno a quell'epoca, come un insieme di nazionalismi definiti in maniera confessionale⁶. Né tale fenomeno era limitato al mondo musulmano: anche il sionismo rappresentava un esempio di identità confessionale re-immaginata in chiave nazionale, combinando preoccupazioni legate alla sopravvivenza del gruppo con rivendicazioni territoriali e sminuendo gli aspetti specificamente religiosi della comunità. Invece di essere semplicemente vinta dalle forze del nazionalismo l'*ummat* fu trasformata nel *millat* e nazionalizzata. Neppure la lingua sacra scomparve. Senza dubbio questo nazionalismo musulmano non dominò incontrastato, né rimase «puramente» musulmano: esso era sempre intrecciato con i discorsi della razza e dell'etnia e con quelli della sovranità territoriale. Il *millat*, così come lo immaginavano gli *jadid*, comprendeva i musulmani sedentari dell'Asia Centrale, i quali si riteneva implicitamente che fossero turchi. Solo il progresso e l'istruzione permettevano di diventare buoni musulmani; riconoscere la propria nazionalità era un segno di progresso; un buon musulmano doveva essere un nazionalista. Come scrisse un autore *jadid*, «la fede (*din*) è basata sulla nazione (*millat*), e la nazione sul nazionalismo (*milliyat*)» (Muzaffar A., 1914).

Le implicazioni erano di fondamentale importanza: se l'Islam era concepito come una comunità, poteva esistere anche senza fare esplicitamente riferimento alla condotta musulmana. Per gli *jadid*, la messa in pratica della legge islamica non costituì mai un problema nella politica della nazione musulmana (la questione dell'islamizzazione della legge

⁶ Il «comunalismo» indiano ha fatto molta strada nel corso del XX secolo, e il suo contenuto specificamente religioso è aumentato di generazione in generazione, al punto che Peter Van der Veer (1994) lo ha definito «nazionalismo religioso». Come dovrebbe risultare chiaro dalla mia discussione, il nazionalismo musulmano del primo XX secolo era alquanto diverso dal nazionalismo religioso dell'India contemporanea.

appartiene ad una generazione successiva del pensiero islamico). Addirittura, la fede poteva diventare irrilevante (e per alcuni persino un ostacolo) per il progresso della nazione musulmana. In Asia Centrale, anzi in gran parte del mondo ottomano, era dunque possibile all'inizio del XX secolo essere agnostici o persino atei, pur conservando una forte identità nazionale musulmana. Le recenti crisi nei Balcani ci hanno costretti a riconoscere che tali forme identitarie continuano ad esistere tra i musulmani di quella regione; è necessario ricordare quanto tale fenomeno fosse diffuso nei primi anni di questo secolo.

L'Islam come patrimonio culturale della nazione

In Asia Centrale la conquista del potere da parte dei bolscevichi trasformò l'ambiente politico e sociale in cui l'Islam si trovava ad esistere. Armati di una visione utopica di radicale trasformazione della società e dell'individuo, i bolscevichi si accinsero a creare uno stato-attivista che interveniva nella società a tutti i livelli. Alla questione fu attribuita una particolare urgenza per il fatto che i bolscevichi avevano preso il potere in un paese che, in base alle loro stesse valutazioni, era privo di molte delle precondizioni necessarie al potere sovietico. In modo alquanto paradossale, i bolscevichi giunsero alla conclusione che una rivoluzione culturale era un'importante garanzia per la salvaguardia delle conquiste politiche della rivoluzione. Di conseguenza, il regime lanciò in tutta l'Unione Sovietica delle campagne per l'alfabetizzazione, l'edificazione di un sistema sanitario, i diritti delle donne e l'istruzione. Due aspetti di questo programma rivestivano una particolare importanza per quanto ci compete qui: una radicale trasformazione della società, con attacchi ai beni e allo status delle vecchie élite (molte delle quali già duramente colpite dalla crisi economica prodotta dalla guerra civile) e l'emergere di nuove élite; nonché un'idea di società razionale in cui non vi era posto per la religione. In Asia Centrale la rivoluzione culturale degli anni '20 comprese un attacco al *maktab*⁷ e la sua sostituzione con una rete di scuole moderne, campagne contro l'analfabetismo e una rivoluzione ortografica che ebbe come risultato l'adozione nel 1928 (lo stesso anno della Turchia) di un alfabeto latino per tutte le lingue turaniche dell'Unione Sovietica, oltre ad attacchi alle pratiche tradizionali in generale. Nel 1927 il partito lanciò lo *hujum*, o «assalto» al modo di vita tradizionale. La questione su cui si concentrò maggiormente fu il velo – migliaia di donne si tolsero il velo in un atto pubblico di sfida alla tradizione – ma si trattava di una metafora fondamentale che indicava il modo in cui lo stato si rapportava ai costumi e alle tradizioni locali, che cercò di ricreare su un piano «più razionale». Lo *hujum*, con i suoi eccessi, non ebbe successo, e anzi a breve termine risultò controproducente: gli stessi costumi contro i quali si scagliò divennero dei segni distintivi delle identità locali, tenuti in alta considerazione e contrapposti a uno stato oppressivo e aggressivo (Kamp M. R., 1998: pp. 276-335; cfr. anche Northrop D. T., 1999 e Massell G. J., 1974). Nel lungo periodo, tuttavia, molti dei suoi obiettivi furono raggiunti: il velo alla

⁷ Scuole elementari tradizionali del mondo islamico il cui curriculum era basato sull'apprendimento della lingua araba e la memorizzazione del Corano [N.d.T.].

fine scomparve; il discorso pubblico fu radicalmente deislamizzato e i costumi locali gradualmente «sovietizzati».

Gli studi recenti sulla storia russa hanno considerato queste iniziative dello Stato come una forma di colonialismo europeo. Un paragone assai più calzante è invece la trasformazione kemalista dell'Anatolia, la quale si svolse grosso modo negli stessi anni di questi eventi centroasiatici. In entrambi i casi un'élite modernizzatrice fece uso delle istituzioni statali per spingere la società sul sentiero della «civiltà moderna». La concezione bolscevica era maggiormente universalista, e venne messa in atto in maniera ben più spietata, ma la sua realizzazione fu opera di uno stato intento a rimodellare la condotta e le norme dei suoi cittadini, piuttosto che di uno stato coloniale che interveniva sui suoi sudditi indigeni. I bolscevichi trovarono sempre sostegno tra le élite locali. L'opposizione da parte delle forze conservatrici della società musulmana durante la politica aperta del 1917 aveva radicalizzato la posizione degli *jadid* e prodotto una certa impazienza nei confronti delle trasformazioni graduali (Khalid A., 1996; 1998: pp. 245-301). Dopo alcune apprensioni iniziali, a partire dalla seconda metà del 1918 molti di loro cominciarono ad unirsi al Partito Comunista del Turkestan. Gli *jadid* di Bukhara avevano rovesciato l'emiro con l'aiuto dell'Armata Rossa nel 1920 e instaurato per breve tempo una repubblica che perseguiva un programma politico di modernizzazione. Per gran parte degli anni '20 gli *jadid* ebbero voce nella formulazione della politica culturale. Più significativo fu l'emergere di una nuova classe politica autoctona che andò a rimpinguare le fila dell'apparato dei soviet e del partito. Certamente i russi e gli altri europei erano sovrarappresentati negli organi di potere, specialmente ai gradini più alti, e il centralismo del partito significava che Mosca poteva prevalere sugli interessi locali. Tuttavia è difficile parlare di una «quasi totale assenza di sedicenti 'socialisti' tra la popolazione locale» (Northrop D., 2000: p. 180). Sedicenti o no, nel 1925 gli uzbeki costituivano il 43% dei membri del Partito Comunista dell'Uzbekistan (AA.VV., 1968: p. 105). Queste cifre sostanzialmente rimasero immutate nei decenni successivi, finanche dopo la carneficina del Grande Terrore della metà degli anni '30, la quale era tendenzialmente indifferente all'origine etnica delle sue vittime. È ancora più importante il fatto che proprio in questo periodo fiorì, sotto la protezione dello Stato, la retorica sugli uzbeki come nazione.

L'attacco all'Islam cominciò a metà degli anni '20, quando le entrate del *waqf* furono trasferite al Commissariato per l'Istruzione e alcune madrase furono chiuse. Verso la fine del decennio l'assalto era diventato frontale: moschee e madrase furono chiuse a centinaia (alcune distrutte; molte adibite ad altri usi; altre salvate in quanto «monumenti architettonici»), e un numero imprecisato di ulema fu ucciso o mandato nei campi di lavoro in quanto nemici del popolo (Keller Sh., 2001). Oltre a provocare la distruzione fisica di istituzioni e personale, la xenofobia sovietica interruppe i legami con il più ampio mondo musulmano. Anche se il confine sovietico con l'Afghanistan vide movimenti avanti e indietro di nomadi turkmeni fino agli anni '30, gli intellettuali musulmani, fossero essi modernisti o tradizionalisti, persero i contatti con i loro pari all'estero. Se gli *jadid* erano membri di comunità letterate che abbracciavano gran parte del mondo musulmano, a quel punto l'Asia Centrale fu costretta all'isolamento e quindi si rinchiuse nel locale. La conseguenza più rilevante di

quest'isolamento fu che l'Islam divenne sinonimo di tradizione. I canali ufficiali di socializzazione che raggiungevano le pieghe più profonde della società, quali il sistema scolastico e l'esercito, non erano semplicemente laici ma atei. Abolite le *maktab* e le madrase e svuotate le fila di quanti erano portatori del sapere musulmano, resa difficile dai cambiamenti nella scrittura la continuità con il passato, il sapere religioso finì per diventare assai circoscritto e il luogo della sua riproduzione fu respinto all'interno dei confini del privato o ridotto alla clandestinità. Poiché non si pubblicavano nuovi testi di argomento religioso e le catene della trasmissione orale erano state spesso distrutte, le sole fonti di conoscenza della religione rimaste erano i testi pre-rivoluzionari editi in litografie che divennero beni di grande valore, anche se era sempre più raro trovare nella società qualcuno che fosse in grado di leggerli⁸. L'Asia Centrale rimase al di là della portata di gran parte del pensiero religioso islamico di metà secolo, incluso l'intero fenomeno dell'«Islam politico» così come fu sviluppato da Abu al-'Ala Maududi e Sayyid Qutb.

Le trasformazioni degli anni '30 distrussero le vecchie élite e spezzarono dei legami sociali, ma il potere sovietico non fu mai tanto assoluto da poter soppiantare tutte le solidarietà locali con altre puramente sovietiche. Anzi, spesso il livello più basso delle organizzazioni statali e di partito coincideva con i nodi tradizionali della società locale. Nelle città, ad esempio, le organizzazioni statali e di partito erano basate sulla *maballa* – la comunità composta dai residenti di un quartiere – che era stata a lungo il luogo dei legami sociali reciproci e della memoria collettiva⁹ e che continuò a funzionare nella sua versione sovietica. Allo stesso modo, nelle campagne le fattorie collettive divennero sede di reti di legami di solidarietà basati sulla parentela: una «nuova tribù», nelle parole di Olivier Roy, il più attento osservatore di questa «ricomposizione sociale» (Roy O., 1997: p. 146; cfr. anche Bouchet B., 1991: pp. 55-69; Abašin S., 1997). Tutto questo, combinato alle politiche sovietiche che a partire dalla metà degli anni '20 posero l'accento sulla «indigenizzazione» (*korenizacija*) dell'apparato di potere locale, significava che al livello di base il potere restava in mani locali. Il sistema sovietico divenne, specie dopo Stalin, un meccanismo politico per la distribuzione di potere e clientele. In Asia Centrale la nuova classe politica era basata su reti di potere fondate su legami di solidarietà altamente localizzati e pienamente inseriti nelle istituzioni sovietiche ufficiali.

Furono queste forme di solidarietà a fornire la base per la trasmissione dell'Islam in Asia Centrale. Mentre le pratiche religiose continuarono a vivere persino nei durissimi anni '30, ora esse si trovavano ad esistere in un ambiente culturale radicalmente cambiato. Sembra quindi che ogni fattoria collettiva avesse una moschea, ufficialmente registrata come magazzino o sala della comunità, e che l'imam ricevesse un salario in qualità di trattorista o meccanico. I rituali venivano adempiuti da uomini che vantavano una discendenza rispetta-

⁸ Lo studio accademico dell'Islam, un settore piuttosto circoscritto, forniva uno dei canali di accesso ai testi religiosi. L'orientalismo sovietico di solito schivava gli argomenti religiosi, lasciando lo studio dell'Islam ad esperti nei campi dell'«ateismo scientifico» e della «propaganda dell'ateismo». Nondimeno, però, vi furono casi di musulmani credenti che lavoravano nell'accademia sovietica e insegnavano l'Islam privatamente nelle proprie case: si veda Fathi (1997: pp. 36-37).

⁹ *Ibidem*, pp. 33-34.

ta a livello locale, i quali trasmettevano le loro conoscenze, solitamente alquanto scarse, in ambito familiare (Roy O., 1997: p. 223). Anche altre forme di pratica religiosa continuarono ad esistere, mentre nuove forme di ritualità emersero per aggirare le restrizioni ufficiali. Le visite alle tombe e ai santuari erano state a lungo parte dell'Islam centroasiatico; ora, poiché lo *haji* non era più qualcosa di realisticamente possibile, esse divennero un'espressione comune di religiosità (Basilov V. N., 1970; Subtelny M. E., 1989). Anche le pratiche sufi erano diffuse. L'apparato di supervisione dello stato, esso stesso non estraneo a queste reti di solidarietà, lasciò che dette pratiche continuassero nella misura in cui rimanevano discrete, e le lamentele sul perdurare della presa della religione e della tradizione sulla popolazione furono lasciate ai propagandisti di professione dell'ateismo¹⁰.

Ma se le forme di solidarietà locali mantennero vivo l'Islam nel periodo sovietico, esse lo segnarono anche in maniere assai significative. Sebbene sia indubbio che le pratiche religiose si siano perpetuate e fossero diffuse, esse non costituivano l'aspetto più importante dell'essere musulmani, Semmai, appartenere all'Islam divenne un segno distintivo dell'identità nazionale, che non richiedeva né una religiosità personale né l'osservanza dei precetti. L'Islam finì per essere visto come una componente indispensabile dei costumi e delle pratiche locali che distingueva i centroasiatici dagli altri. Fra questi costumi e pratiche si annoveravano la circoncisione per i ragazzi (che la scienza medica sovietica disapprovava in quanto non salutare, per cui l'osservanza di questo precetto aveva un'aura di opposizione nazionale ai dettami sovietici), la preservazione delle reti di parentela patriarcali e la celebrazione dei riti del ciclo vitale. Anzi, i banchetti (*to'y*) legati a questi riti (in particolare le circoncisioni e i matrimoni) acquisirono un posto centrale come usanza nazionale ai tempi di Brežnev. Il *to'y* serviva a diverse finalità. Anzitutto esso marcava la distinzione fra i centroasiatici e le altre popolazioni che vivevano in mezzo a loro; in secondo luogo, serviva ad affermare il proprio status all'interno della comunità nazionale. Passati gli sconvolgimenti politici del periodo staliniano e di quello chruščioviano, un'élite politica autoctona assunse il controllo della regione sotto Brežnev. Primi segretari di lungo corso come Šaraf Rašidov in Uzbekistan e Dinmuhamed Kunaev in Kazakistan erano a capo di estese reti di potere e di clientele, e il loro potere restò saldo fintanto che essi non turbarono lo status quo avanzando rivendicazioni radicali nei confronti del centro¹¹. In questo contesto il rendere visibili il consumo e il possesso di beni che scarseggiavano era il modo più importante di affermare il proprio status (Koroteyeva V. – Makarova E., 1998), e a questo fine il *to'y* costituiva l'occasione più adatta. Il *to'y* era un'usanza osservata quasi da tutti, membri del partito compresi. Ma queste stesse cerimonie erano anche inondate da un mare di vodka, il cui consumo divenne esso pure parte delle usanze nazionali. Allo stesso modo, la grande maggioranza dei centroasiatici, fra cui molti comunisti, venivano seppelliti secondo il rituale islamico

¹⁰ Come notato da Muriel Atkin (1989), nella tarda epoca sovietica le lamentele di questi funzionari erano una costante.

¹¹ Sappiamo ancora poco di come funzionassero queste reti, ma per un resoconto preliminare della carriera di Šaraf Rašidov si veda Vaisman (1995).

in cimiteri musulmani, anche se molte tombe musulmane erano coperte da busti dei defunti in tipico stile sovietico.

L'adattamento dell'Islam agli usi locali coesisteva con l'emergere di forti identità nazionali. Fin dall'inizio, la «nazione» (e i concetti correlati di «nazionalità» e «popolo», tutti resi con il termine *khalq* nelle lingue dell'Asia Centrale) fu parte integrante del sistema politico sovietico. Mentre l'«internazionalismo sovietico» e l'«amicizia dei popoli» rimasero delle costanti nella retorica ufficiale, esse erano fondate sulla premessa che ogni individuo appartenesse ad una nazione. Il regime sovietico si abbandonò al più ambizioso – e riuscito – progetto di costruzione nazionale della storia dell'umanità, in quanto nazioni furono create (o «riconosciute») e dotate di un proprio territorio, mentre politiche di discriminazione positiva promossero le élite autoctone dando loro posizioni di potere nel sistema politico¹². Anzi, si può affermare che il discorso dell'identità nazionale primordiale sia la più influente eredità dell'epoca sovietica in Asia Centrale. Le identità nazionali di epoca sovietica erano incentrate sulla lingua in quanto segno distintivo più rilevante della nazione, ma le usanze e il patrimonio culturale (*meros* in uzbeko) erano altrettanto importanti. La Costituzione sovietica riconosceva esplicitamente simboli della nazione e dello Stato quali bandiere e parlamenti, ma ben più rilevante fu la creazione di un'*intelligencija* nazionale, sostenuta nel settore umanistico da un ipertrofico apparato accademico generosamente finanziato dalle autorità statali. Fu questo strato sociale di intellettuali che articolò il patrimonio culturale di ciascuna nazione (e si pose gelosamente a sua guardia), con relativo pantheon di grandi pensatori, artisti ed eroi. Certamente la retorica nazionale doveva restare nell'alveo di limiti piuttosto ristretti ed enfatizzare l'«internazionalismo sovietico» e «il ruolo guida del grande popolo russo, il fratello maggiore»¹³, ma in pratica, specialmente dagli anni '60, era stata ampiamente accettata dalla popolazione. Ancora più importante è il fatto che l'idea che ognuno appartenga ad una nazione definita dalla lingua, dalla storia, dalle usanze e dal patrimonio culturale divenne un luogo comune sotteso ad ogni discorso nazionalista nello spazio post-sovietico contemporaneo.

¹² Questa componente fondamentale del sistema sovietico fu raramente riconosciuta dagli osservatori occidentali fintanto che l'URSS era in vita. Essi tendevano a porre l'attenzione soltanto sulla retorica ufficiale dell'internazionalismo e quindi vedevano l'Unione Sovietica come uno stato universalista o persino antinazionalista («assassino di nazioni», per usare l'espressione di un eminente sovietologo). Anzi, molti si aspettavano che il nazionalismo sarebbe stato la causa della fine dell'URSS. Un'eccezione di rilievo in questa generale trascuratezza fu Gerhard Simon (1991). Studi più recenti hanno cominciato a riconoscere la centralità del ruolo della nazione nel sistema sovietico, e come molti nazionalismi post-sovietici siano un prodotto dell'epoca sovietica (Suny R. G., 1994; Slezkine Y., 1994; Martin T., 2001). Nel caso dell'Asia Centrale, era opinione corrente che la creazione delle cinque repubbliche nazionali nel 1924 costituisse un classico esempio di *divide et impera*, un cinico tentativo da parte del regime (o di Stalin stesso) di distruggere i vincoli autentici di solidarietà islamica. Il logico corollario di questa asserzione era che queste identità nazionali, imposte da uno stato «straniero», non significassero nulla per la popolazione autoctona, che continuò a serbare immacolati i propri vincoli di solidarietà islamica. Le ricerche attuali hanno tolto ogni fondamento a questi presupposti: non solo i discorsi della nazione e del progresso sono antecedenti i soviet, ma essi permeavano l'agire dei quadri di partito locali che sostennero entusiasticamente la delimitazione delle nazioni (Edgar A. L., 1999; Edgar A. L., 1996-97; Hirsch F., 2000).

¹³ Per un esempio di questo discorso, si veda Šermuchamedov (1961).

In Uzbekistan la celebrazione del *meros* divenne un'importante – e del tutto legittima – preoccupazione dell'*intelligencija* negli ultimi trent'anni del regime sovietico. Con gran dispiacere degli altri centroasiatici, gli intellettuali uzbeki rivendicavano l'intera eredità culturale della Transoxiana. «Giubilei» generosamente finanziati celebravano gli anniversari della fondazione di Bukhara, Samarcanda e Taškent; allo stesso modo, si asseriva che figure come Abu al-Rayhan al-Biruni, Ibn Sina (Avicenna), Alisher Navoi e Mirza Ulug Bek fossero tutti «uzbeki»: le loro opere venivano pubblicate in cospicue edizioni, le loro gesta celebrate nella narrativa storica e loro statue erette nelle città uzbeke.

L'Islam venne dunque subordinato a forti identità nazionali. I centroasiatici erano musulmani per tradizione e civiltà, ma facevano anche parte del mondo moderno. L'Islam nella tarda età sovietica fungeva da segno distintivo per dividere gli autoctoni centroasiatici/musulmani dagli *outsider* europei/russi, ponendo l'accento sulle usanze e sul modo di vivere. L'enfaticizzazione di questi ultimi significava che l'«Islam» era inteso come una forma di localismo; ne veniva accentuato in particolare il suo non essere pan-islamico. I musulmani provenienti da altre parti del mondo che non condividevano le usanze centroasiatiche non rientravano in questa delimitazione (Schoeberlein-Engel J., 1994)¹⁴. Anche se l'esser musulmani nel contesto sovietico distingueva i locali dagli *outsider*, esso non era contrapposto all'essere sovietici. E questo non solo perché negli anni '60 il modo di vivere uzbeke era ormai inestricabilmente intrecciato alla società sovietica. Molti esponenti dell'Islam erano piuttosto ben inseriti nella società sovietica. Né la retorica dell'islamicità escludeva la possibilità di un antagonismo con gli altri «popoli» dell'Asia Centrale, per non parlare dei musulmani di altri paesi. Il governo sovietico presentava Taškent al Terzo Mondo, e in particolare al mondo musulmano, come un modello da imitare, un esempio dei suoi successi nel superamento del sottosviluppo. Costituiva una destinazione comune per moltissimi studenti stranieri, molti dei quali musulmani. Eppure essi non erano oggetto di particolare amore da parte dei loro anfitrioni musulmani, proprio perché la loro comune islamicità significava pochissimo per questi ultimi¹⁵. Allo stesso modo, quando i centroasiatici si recavano all'estero, e specialmente in altri paesi musulmani, ci andavano come sovietici orgogliosi di essere cittadini di una superpotenza e di un paese più «avanzato» rispetto agli altri paesi islamici. I centroasiatici parteciparono in gran numero alla guerra in Afghanistan, dove prestarono servizio con lo stesso zelo degli altri gruppi di soldati sovietici. Anzi, recenti ricerche in fonti d'archivio hanno mostrato che nel periodo post-bellico il regime considerava i musulmani (in particolare quelli centroasiatici) cittadini leali che avevano dato prova di patriottismo durante la Seconda guerra mondiale. Fu solo dopo la rivoluzione in Iran e

¹⁴ Si veda anche Atkin (1992). Il legame tra Islam e identità nazionale è stato notato da molti studiosi sovietici, sebbene essi ne traessero conclusioni affatto diverse (Saidbaev T. S., 1984: pp. 221-31; Aširov N., 1975).

¹⁵ Questi fenomeni, per loro stessa natura, non sono dimostrabili con riferimenti testuali. Le mie affermazioni sono fondate su parecchie conversazioni avute con studenti pakistani e mediorientali che avevano vissuto a Taškent, oltre che sulla mia personale esperienza di soggiorno presso la cittadella universitaria di Taškent (*uzgorodok*) nel 1991.

l'intervento sovietico in Afghanistan che il regime iniziò a preoccuparsi dell'influenza dell'Islam straniero sui suoi cittadini (Ro'i Y., 2000: pp. 550-560).

La trasmissione della tradizione colta dell'Islam non si estinse, ma fu limitata a due luoghi riservati lontani dal discorso pubblico *mainstream*. Uno era il Direttorato Spirituale Musulmano per l'Asia Centrale e il Kazakistan (SADUM), ufficialmente autorizzato dallo stato, che era uno dei quattro comitati istituiti nel 1943 nell'ambito di una pacificazione con la religione che riguardò l'intero paese e che fu dettata dalle esigenze della guerra. L'antecedente diretto dei direttorati musulmani era l'assemblea spirituale musulmana istituita ad Ufa nel 1788 da Caterina II, la cui giurisdizione però non fu mai estesa all'Asia Centrale. Lo stato sperava di acquisire un maggiore controllo del modo in cui la religione si esprimeva nel paese tramite la legittimazione di certi aspetti di quest'ultima e l'instaurazione di un controllo burocratico su di essa. Per gli ulema che erano sopravvissuti all'assalto all'Islam si trattò di una situazione con vantaggi e svantaggi. Il riconoscimento ufficiale permetteva l'esistenza di una base istituzionale per la pratica e la riproduzione dell'Islam. Era possibile aprire moschee, e alle «comunità di fedeli» locali era permesso raccogliere fondi per esse; divenne possibile stabilire limitati contatti con il mondo esterno, e per piccoli gruppi di studenti ricevere un'istruzione religiosa superiore in due istituzioni centroasiatiche: la medresa Mir-i-Arab di Bukhara (riaperta nel 1948) e l'Istituto Islamico al-Bukhari (fondato a Taškent nel 1971). Tutto questo però aveva un prezzo: ci si attendeva dagli ulema ufficiali che essi aiutassero lo stato nella sua politica interna e nelle sue iniziative di politica estera nel mondo musulmano¹⁶. La famiglia di sceicchi Naqshbandi¹⁷ che presiedette il SADUM fino al 1989 manteneva un difficile equilibrio tra prudenza politica e assicurazione della riproduzione di un'élite colta. L'istruzione offerta da queste istituzioni era molto diversa dalla tradizione delle madrase centroasiatiche pre-sovietiche: le principali discipline erano *tajwid*, *tafsir*, e *hadith* (insegnate sulla base di fonti primarie, invece che sui commenti e le glosse utilizzati nelle madrase di Bukhara), ed erano accompagnate da una formazione intensiva in lingua araba. Tutti gli allievi studiavano anche geografia, storia, scienze sociali e lingua e letteratura uzbeka, ed erano obbligati pure a seguire lezioni di educazione fisica (Babakhan Z. Kh. I. I., 1980: pp. 72-73). Negli anni '60 si cominciò a mandare gli studenti all'estero, di solito in paesi arabi amici. Gli studenti ritornavano con una buona conoscenza delle correnti riformiste contemporanee dell'Islam. Questa svolta verso il mondo arabo era qualcosa di nuovo (i contatti con l'estero delle generazioni pre-1917 erano con l'India e con il mondo ottomano), ma l'enfasi posta sull'Islam modernista ricordava gli *jadid*. Gli osservatori stranieri solitamente erano assai diffidenti verso l'Islam ufficiale¹⁸, così come molti musulmani in Asia Centrale, ma gli ulema ufficiali vanno visti piuttosto come la realizzazione degli ideali jadidisti di una *intelligencija* religiosa riformista, illuminata e dalla vasta cultura. Più o meno come gli *jadid*, essi criticavano le usanze locali (come le visite

¹⁶ Le relazioni tra la burocrazia sovietica e il SADUM sono prese in esame da Ro'i (2000) nei capp. 4 e 5.

¹⁷ La Naqshbandiyya è la maggiore confraternita sufi. Essa prende il nome dall'imam Baha'uddin al-Bukhari, detto Shah Naqshband (1318-1389), e fa risalire la propria origine ad Abu Bakr, il primo califfo [N.d.T.].

¹⁸ Per esempio, Bennigsen – Broxup (1983: pp. 103-108).

alle tombe dei santi, il *to'y* e così via) che non era possibile legittimare facendo ricorso alle sacre scritture, posizione che veniva affermata nelle *fatwa* da loro lette nelle moschee¹⁹. Anzi, *Musulmani dell'Oriente sovietico*, il trimestrale pubblicato dalla SADUM a partire dal 1968, fu probabilmente l'ultimo forum per l'espressione di un modernismo musulmano alla Abduh. Nel loro giudizio formale, gli ulema ufficiali mettevano in evidenza la congruenza tra socialismo, ideali dell'Islam e impegno dell'Islam per la giustizia sociale, l'anticolonialismo e la pace nel mondo. In pratica, essi assicurarono la sopravvivenza di una tradizione colta nel filone modernista. Quando Ziyovuddin Boboxon, a lungo direttore del SADUM, scrisse che «la prassi della società socialista per quanto riguarda il dovere universale di lavorare non differisce dagli umani principi dell'Islam» (Babakhan Z. Kh. I. I., 1980: p. 89), egli stava portando avanti un ragionamento comune ai musulmani modernisti di tutto il XX secolo.

Tuttavia, gli ulema ufficiali non riuscirono mai a ottenere il monopolio del sapere islamico auspicato dallo stato. Gli ulema non ufficiali, che agivano senza alcuna autorizzazione, erano molto più numerosi. Questi ultimi non si limitavano a svolgere rituali e a guidare preghiere; alcuni di loro, a partire dagli anni '60, offrivano lezioni a studenti selezionati in gran segreto. Si trattava di un ambiente intellettuale informale di notevole vitalità. La sua figura più importante era *domla* Muhammadjon Hindustoniy (1895-1989). Nato in un villaggio nei pressi di Kokand, lasciò l'Asia Centrale nel 1919 per studiare in India (da cui il suo epiteto). Ritornò in Unione Sovietica nel 1921 e finì immediatamente nei guai con lo Stato. Passò diversi anni in prigione e in campi di lavoro e servì nell'Armata Rossa durante la Seconda guerra mondiale. Dopo la guerra lavorò per un breve periodo come *imam-khatib* in una moschea ufficiale di Dushanbe e successivamente all'Istituto di Studi Orientali dell'Accademia Tagika delle Scienze. In privato scrisse moltissimo, compilando, tra le altre cose, un manoscritto *tafsir* in sei volumi. A differenza del minuzioso modernismo degli ulema ufficiali, Muhammadjon Hindustoniy insegnava la dottrina *hanafi* tradizionale, in cui non trovò alcun fondamento per l'opposizione politica al regime sovietico. Nei tardi anni '70 questo ambiente si divise profondamente a causa di una disputa teologica. Quando alcuni ulema ufficiali cominciarono a sostenere il purismo nei rituali e nell'osservanza, Muhammadjon Hindustoniy dichiarò con veemenza che essi avevano sconfessato il dogma ricevuto hanafita, e attingendo al vocabolario degli ambienti settari dell'Asia meridionale li denunciò come «wahabiti». Questa disputa fra tradizionalisti e sostenitori del purismo religiosi continua tuttora ed è all'origine dell'introduzione nella vita pubblica dell'Uzbekistan dell'assai abusato termine «wahabita» (Babadjanov B. – Kamilov M., 2001. Cfr. anche Abduvakhitov A. A., 1994)²⁰.

I due gruppi di ulema erano legati da una complessa rete di relazioni. Entrambi avevano la stessa formazione ed erano legati gli uni agli altri da legami di iniziazione e parentele. Non vi era neppure una chiara demarcazione dogmatica fra loro, sebbene gli ulema non

¹⁹ I testi ufficiali di molte di queste fatwa si possono trovare in Boboxonov (1999); si veda anche Babadjanov (2001: pp. 170-184).

²⁰ Mehrdad Haghayeghi (1995: p. 93) e Ahmed Rashid (2002: p. 97), sono assolutamente in errore nel descrivere Muhammadjon Hindustoniy come uno «wahabita».

ufficiali non potessero viaggiare all'estero e tendessero ad essere più tradizionalisti. Gli ulema ufficiali tentarono, non sempre con successo, di controllare o influenzare i loro omologhi non ufficiali; questi ultimi invece avevano un atteggiamento verso il SADUM che variava dal sostegno e dalla cooperazione all'aperto disprezzo.

Il quadro della nazionalizzazione dell'Islam sovietico che ho tracciato differisce marcatamente dall'opinione comune sulla questione sviluppata tra gli studiosi occidentali in epoca sovietica. Gli osservatori occidentali gioivano ad ogni segno del permanere dell'osservanza dei riti religiosi, vedendo in essi una potenziale minaccia per lo stato sovietico. Secondo Alexandre Bennigsen, il più influente osservatore occidentale dell'Islam in URSS, «sebbene sia stato costretto ad adattarsi, l'Islam non è stato in alcun modo contaminato dal marxismo. Dal punto di vista del diritto e della teologia musulmani, l'Islam in Unione Sovietica è la stessa religione pura che era stata prima del 1917» (Bennigsen A. - Broxup M., 1983: p. 109). Le implicazioni politiche che egli traeva da questa concezione essenzialista (e visibilmente errata) dell'Islam era per lui chiara: i musulmani sovietici e quelli degli altri paesi erano assolutamente a loro agio gli uni con gli altri ovunque si incontrassero. Essi appartengono allo stesso *millat* musulmano e condividono lo stesso bagaglio spirituale che dirige le loro vite quotidiane; osservano gli stessi riti religiosi e le medesime usanze sociali; hanno le stesse tradizioni alimentari, indossano pressappoco gli stessi capi di vestiario e mostrano la medesima radicata diffidenza nei confronti dell'occidente non musulmano, rappresentato dagli europei e dagli americani in Medio Oriente e dai russi in Asia Centrale e nel Caucaso. In breve, essi sono fratelli che affrontano insieme un mondo ostile (*Ibidem*). Similmente, nella pratica, occulta ma diffusa, dei rituali sufi e di altre forme di culto, Bennigsen intravedeva un «Islam parallelo», e affidava ad esso le sue speranze di una sovversione dell'ordine sovietico da parte dei musulmani (Bennigsen A. - Lemercier-Quelquejay Ch., 1980; Bennigsen A. - Enders Wimbush S., 1985; Bennigsen A., Broxup M., 1983).

Chiaramente si trattava di una pia illusione piuttosto che di un'analisi. Gran parte di questi scritti era mossa da odio nei confronti dell'Unione Sovietica, non da un qualche interesse alla comprensione delle trasformazioni sociali e religiose avvenute nelle società oggetto di studio. Finanche quando l'argomentazione essenzialista sull'Islam induceva Bennigsen a vedere una certa comunità di interessi fra americani, europei e russi, la sua posizione antisovietica lo portava a una certa nostalgia di un «Islam puro» che non avrebbe mai fatto propria in un contesto diverso, non comunista (come quello della Turchia). Forse non è onesto nei confronti di Bennigsen far notare, col senno di poi, che l'Islam non svolse alcun ruolo nella dissoluzione dell'URSS²¹.

L'Islam in epoca sovietica era intrecciato alla nazione, ma in maniera assai differente rispetto a come lo era stato per gli *jadid*. Per questi ultimi, l'appartenenza all'Islam era diventata una forma di identità nazionale. Ma il loro atteggiamento nei confronti dell'Islam era profondamente riformista. La sopravvivenza della nazione dipendeva da una completa riforma dell'Islam stesso. Il «vero» Islam, accessibile attraverso un'istruzione moderna e il

²¹ Una critica complessiva dell'Islam sovietico deve ancora essere intrapresa. Per un primo passo, si veda Sa-royan (1993); si veda anche Atkin (1993).

ricorso alle fonti testuali originarie dell'Islam, depurato della mediazione di generazioni di commenti e commenti di commenti, aveva bisogno di disfarsi di numerose pratiche consuetudinarie. Gli *jadid* erano particolarmente critici verso il *to'y*, che vedevano come superfluo e non sanzionato dall'Islam. Essi criticavano anche le visite ai santuari e alle tombe e le pratiche sufi in generale (Khalid A., 1998: pp. 142-147). In epoca sovietica queste stesse pratiche furono elevate allo status di usanza nazionale che sola distingueva i centroasiatici dagli altri. L'Islam era ora parte del patrimonio culturale e di civiltà di una nazione immaginata come un'entità etnica. Invece di esigere la trasformazione delle pratiche consuetudinarie, l'Islam era ora diventato loro sinonimo.

L'Islam in Uzbekistan dopo l'indipendenza

L'Asia Centrale post-sovietica è stata testimone di un notevole revival religioso, e in nessun paese ciò è tanto evidente quanto in Uzbekistan. Moschee in disuso sono tornate a funzionare, e ne sono state costruite parecchie del tutto nuove; ogni anno migliaia di fedeli compiono il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*); le manifestazioni pubbliche di religiosità proliferano, e una cospicua attività editoriale ha prodotto edizioni a stampa di molti testi islamici. Sebbene sia fuor di dubbio che sia in corso un «revival islamico», le sue implicazioni politiche sono state fin dall'inizio fraintese ed esagerate. Le previsioni allarmiste che si sono moltiplicate sono al servizio di vari interessi politici. Più avanti esaminerò maggiormente nel dettaglio l'interesse del regime uzbeko all'esistenza di una «minaccia islamica». La popolarità di cui oggi gode in Russia la *kul'turologija*, una nuova disciplina che assume la differenza tra civiltà (alla Samuel Huntington) come punto di partenza per l'analisi del mondo e della geopolitica, contribuisce a rendere il discorso islamofobo un luogo comune della vita pubblica del paese. Per gli studiosi russi lo scorgere un pericolo islamista nell'ex-periferia sovietica può servire varie finalità, dall'affermazione della civiltà russa su quella centroasiatica (e la sua prossimità all'«Occidente») al reperimento di ragioni per giustificare un continuo coinvolgimento geopolitico nel cosiddetto Vicino Estero²². In Occidente queste previsioni perpetuano gli stereotipi di un mondo musulmano congenitamente pronò all'instabilità e alla violenza e di una religione strutturalmente legata alla politica e al terrore. Uno sguardo maggiormente ravvicinato alle modalità con cui l'autorità religiosa viene contestata e trasformata nell'epoca post-sovietica induce a conclusioni più ottimistiche.

Il revival islamico contemporaneo ha avuto origine nel contesto di un'affermazione pubblica dell'identità nazionale che ebbe luogo in tutta l'Unione Sovietica nei tardi anni '80, quando la *glasnost* ruppe antichi tabù. Il revival islamico in Uzbekistan è un movimento di base, un esempio di gruppi non legati allo Stato che si affermano in pubblico. Esso ha im-

²² Victor Panin (2000: p. 151), per esempio, scrive: «Nonostante l'ampia varietà di movimenti fondamentalisti, questi ultimi perseguono tutti il fine dell'«Islam politico» e sono uniti dalla [sic] attitudine ostile nei confronti del modello occidentale di sviluppo, che include valori cristiani come i diritti umani». Per un'eccellente critica degli scritti russi post-sovietici sull'Islam, si veda Atkin (2000).

plicato l'esplorazione delle eredità nazionali e culturali al di là dei vincoli posti al discorso nazionalista dal regime. Per i centroasiatici esso significava riscoprire l'Islam e la cultura musulmana e rinsaldare i legami con il più vasto mondo musulmano che erano stati spezzati dalla xenofobia sovietica e dalla minimizzazione dei vincoli storici con le nazioni non sovietiche. In esso era altresì presente una ricerca di antichi valori spirituali e morali che molti avvertivano essere andati perduti nell'epoca sovietica. In questo senso il revival religioso è profondamente nazionale, costituisce un aspetto della rivendicazione e asserzione dell'identità nazionale. Nulla di tutto ciò costituiva un fenomeno esclusivamente centroasiatico: anzi, nella stessa Russia il revival religioso è stato ben più spettacolare che in Asia Centrale. L'osservanza religiosa e la frequenza delle messe sono salite alle stelle; il rituale ortodosso si è insinuato nelle funzioni ufficiali; le chiese all'interno del Cremlino, a Mosca, sono pienamente in funzione, e ne sono state costruite di nuove. Il revival religioso ha anche coinvolto i numerosi non musulmani che vivono in Asia Centrale (per la maggior parte coloni provenienti dalle regioni europee dell'ex URSS). Non sorprende che questi sviluppi vengano valutati positivamente come riscoperta dei propri valori spirituali e mai interpretati come una minaccia politica.

In Uzbekistan il revival religioso ebbe inizio nel 1988, quando il regime tardo-sovietico all'improvviso ridusse la sua sorveglianza sull'attività religiosa. Gli anni successivi videro una febbrile attività negli ambiti religioso e culturale. Mentre il mondo sovietico veniva messo sottosopra, gli ulema non ufficiali e i loro sostenitori si ribellarono al SADUM, protestando contro la corruzione della sua leadership e accusandola di servilismo verso il regime. L'episodio più spettacolare di questa ribellione fu una manifestazione a Taškent il 3 febbraio 1989 contro la gerarchia di stato dell'Islam ufficiale, la quale ebbe come conseguenza il «pensionamento» di Shamsud-din Boboxon dalla posizione di direttore del SADUM²³. Nei tre anni successivi le moschee proliferarono (molte furono costruite ex novo, ma molte altre ottennero semplicemente il riconoscimento ufficiale), emersero dei maestri sufi e riapparve l'istruzione religiosa di base. Vi è stata anche una certa pluralizzazione dell'Islam, giacché i dibattiti settari, un tempo confinati alla cerchia clandestina degli ulema non ufficiali, sono diventati aperti. Sono apparse nuove sette e gruppi religiosi (quali gli Ahli hadis, gli Ahli Qur'on e una serie di branche locali), molti dei quali del tutto nuovi per l'Asia Centrale²⁴. Tutto questo è stato accompagnato da un grande interesse per la scrittura araba e da tentativi di rimpiazzare i prestiti linguistici dal russo con termini arabi o persiani. Molti testi che fino ad allora erano tabù sono riapparsi in forma stampata, e nel 1992, per la prima volta, il Corano è stato tradotto in uzbeko. Il segno più onnipresente della reislamizzazione della società è stato la reperibilità in Uzbekistan di quelle che si potrebbero chiamare «merci religiose». Tra queste ultime rientrano adesivi e piastre con preghiere in arabo, calendari con le date delle feste islamiche, fino ai poster con le fotografie dei luoghi santi della Mecca e di Medina e nuove edizioni degli autori musulmani «classici» dell'Asia Centrale.

²³ «Soviet Muslim Leader Quits Top Post in Asia», *New York Times*, 8-II-1989; per un'analisi che fa ricorso a fonti orali su questi eventi, si veda Babadžanov (2000).

²⁴ Per una catalogazione dai vari gruppi attivi in Uzbekistan, si veda Husniddinov (2000).

Tuttavia, la sorte di queste merci religiose è diversa da quella che esse hanno in altri paesi del mondo musulmano. Nelle città uzbeke esse possono condividere gli scaffali con liquori e tabacco, i simboli più tangibili dell'«apertura» del paese al mondo esterno. Ad ogni modo, la scena editoriale è stata trasformata, e oggi sono disponibili molti più testi musulmani di quanto si potesse persino concepire nel 1988. Nel corso dell'ultimo decennio sono apparsi in gran quantità libri «islamici». Nondimeno, il mondo editoriale uzbeke è assai diverso da quello del Medio Oriente o dell'Asia meridionale. Un rapido sguardo d'insieme su questi libri «islamici» e sul loro posto nella scena editoriale sarà utile per mettere in evidenza le peculiarità dell'Islam centroasiatico²⁵. In termini di contenuto, i nuovi libri islamici possono essere classificati come segue:

1. Testi scritti esplicitamente per il pubblico centroasiatico contemporaneo per fungere da introduzioni ai principi fondamentali dell'Islam o che forniscono una conoscenza base dell'Islam che era andata perduta in epoca sovietica (Bo'riev O., 1991, 1992 e 1992a). Vi sono anche alcuni manuali di comportamento, ma il numero di tali pubblicazioni rimane alquanto modesto. Alcuni dei primi titoli furono pubblicati con il sostegno di sponsor stranieri.²⁶
2. Testi più antiquati trascritti in cirillico, ma pubblicati senza alcun apparato critico o spiegazione. Questi testi vanno dagli abbecedari pre-rivoluzionari e dalle opere religiose di quel periodo a scritti che furono popolari nel mercato della carta stampata alla vigilia della rivoluzione²⁷. La scelta dei titoli sembra essere alquanto casuale, e pare dipendere anzitutto dalla reperibilità di testi d'epoca; alcuni dei titoli pubblicati sono tatarsi o persino ottomani. In questi testi la trascrizione è di solito estremamente fedele all'originale, anche se la lingua è spesso segnatamente diversa dall'uzbeko letterario contemporaneo e non è facilmente accessibile ai lettori di oggi. A parte la lingua, diversi altri aspetti di questi scritti (i presupposti non esplicitati dei loro autori e l'ambiente culturale e intellettuale in cui essi scrissero) restano distanti dai loro lettori contemporanei.
3. Testi «classici» trascritti in cirillico e presentati con un apparato critico. Sebbene il contenuto di queste opere sia diverso, la loro pubblicazione si colloca nella tradizione dell'orientalismo sovietico. Oggi essi svolgono un funzione di recupero del patrimonio culturale e spirituale della nazione, anche se sono, naturalmente, suscettibili di essere utilizzati a scopo puramente «religioso». Il decennio passato ha visto la pubblicazione di alcuni testi di al-Bukhari e Rabghuzi (l'autore della più popolare raccolta di storie dei Profeti) e la prima traduzione uzbeke del Corano, la quale, significativamente, non era stata eseguita da un *alim*, ma da un arabista dell'Istituto di Studi Orientali di Taškent. Alla stessa tradizione appartengono le ristampe di opere sull'Islam e sulla società dell'Asia Centrale scritte da orientalisti russi dell'inizio del XX secolo, le quali rendono

²⁵ L'editoria post-sovietica in Uzbekistan ha ricevuto poca seria attenzione dagli studiosi e dai bibliografi. Si veda tuttavia il catalogo dell'esibizione Witkam – Vrolijk (1998).

²⁶ Per esempio, Boboxon (1992).

²⁷ Per esempio, Samarqandiy (1995).

accessibili aspetti della storia che fino ad ora erano stati tabù. Allo stesso modo, sono state ristampate quasi tutte le opere degli *jadid*.

4. Testi popolari sul passato islamico della regione, che si concentrano su figure quali Muhammed al-Bukhari, Baha'uddin Naqshband e Tamerlano, tutte facenti parte del canone ufficiale degli eroi della cultura uzbeka. Vi è anche un piccolo corpus di agiografia sufi post-sovietica, compilata da autori accademici che si muovono al di fuori dei vincoli di epoca sovietica nello studio dei religiosi, ma nondimeno aggiungono a questo argomento una sensibilità moderna. Oggi il sufismo e i maestri sufi possono essere lodati per il loro «libero pensiero» e il loro umanesimo (Schubel V., 1999). Anche se la promozione di queste figure come eroi uzbeki ripositiona l'identità uzbeka in un dominio maggiormente islamico, essa contribuisce a mantenere l'Islam saldamente uzbeko.
5. Riproduzioni in fac-simile di litografie dell'inizio del secolo, spesso senza alcuna introduzione o altri materiali. Questi libri vengono scelti apparentemente a casaccio e sembrano mirare a far conoscere ai lettori e alle lettrici l'alfabeto arabo.

Sono visibilmente assenti dal repertorio le opere di pensatori musulmani contemporanei; opere sul diritto islamico o sulla giurisprudenza; e opere su figure islamiche non legate all'Asia Centrale, che invece sono presenti in gran quantità in paesi come il Pakistan, l'Egitto o la Turchia. Inoltre, i nuovi libri islamici hanno lo stesso aspetto di quelli di epoca sovietica, se si eccettua il fatto che sono più sottili e solitamente non sono di buona fattura come i loro predecessori. Ciò è in netto contrasto, ad esempio, con i «nuovi libri islamici» che si trovano in Egitto, i quali sono illustrati e hanno copertine accattivanti (cfr. Gonzalez-Quijano Y., 1998). La prassi editoriale non è cambiata molto dall'epoca sovietica, e le edizioni attuali sono ancora il prodotto di poche, mastodontiche imprese che possiedono la maggior parte delle stamperie. La gran quantità di piccole case editrici che dominano il mercato della letteratura popolare in un paese come il Pakistan, ad esempio, è un fenomeno sconosciuto in Uzbekistan (Hanaway W. L. – Nasir M., 1996). La severa crisi economica del decennio passato ha colpito in modo particolarmente duro l'editoria e l'accademia, mitigando di parecchio l'allentarsi dei vincoli ideologici sulle pubblicazioni (anche se la censura è ancora un prassi quotidiana). Il sistema scolastico rimane decisamente laico, privo di qualsivoglia istruzione religiosa. Ciò è, ancora una volta, in netto contrasto con la Turchia, dove invece il regime laicista garantisce nondimeno che l'Islam, in una forma sanzionata e debitamente «nazionalizzata», rimanga parte dell'educazione morale di tutti gli allievi e le allieve (Kaplan S., 1996). In Uzbekistan l'istruzione religiosa resta nel dominio del privato e, come vedremo più avanti, non è sempre al riparo dalle persecuzioni. Una caratteristica sorprendente del paesaggio culturale degli ultimissimi anni è stata l'emersione in pubblico delle *otin*, donne che insegnano ai bambini, perlopiù in forma orale, i fondamenti della fede (Fathi H., 1998). Similmente, c'è stato un revival degli ordini sufi, con sceicchi che reclutano pubblicamente discepoli. Tuttavia è chiaro che non si tratta di un ritorno a una qualche sorta di sufismo «puro», bensì di un fenomeno di ridefinizione dello stesso. Come ha fatto rilevare uno studioso uzbeko, la conoscenza delle complessità del rituale sufi da parte degli

adepti è spesso solo superficiale, mentre le vecchie pratiche di iniziazione sono in gran parte trascurate (Bobojonov B., 1998). I contatti con le confraternite sufi all'estero sono stati ristabiliti e il santuario di Baha'uddin Naqshband nei dintorni di Bukhara, ora ristrutturato, accoglie un gran numero di visitatori provenienti da lontano, ma le differenze nazionali e le barriere linguistiche sono risultate assai concrete. Il revival islamico rimane in larga misura un fenomeno di riscoperta culturale, che non sembra riuscire a influenzare la vita quotidiana più di tanto. Pochi si preoccupano di rispettare i divieti fondamentali dell'Islam riguardo all'alcool e persino quelli relativi alla carne di maiale. I ritmi della vita quotidiana rimangono laici in una misura che sarebbe inconcepibile, per esempio, in Turchia. L'unica sfera in cui il revival islamico ha avuto degli effetti è nei ruoli di genere, in cui la retorica dell'autenticità culturale cerca una riabilitazione delle norme tradizionali, «propriamente islamiche», relative alla vita delle donne. Vi è un'enfasi nuova sui ruoli tradizionali delle donne, accompagnata da un dibattito sulla questione se lo *hujum* (e, implicitamente, tutto ciò che esso rappresentava) fu «necessario»²⁸. Ma anche qui l'accento sulla rivendicazione delle tradizioni nazionali supera di gran lunga l'interesse per l'islamizzazione della vita quotidiana che altrove accompagna l'Islam politico. Fra i pochi manuali di buona condotta per le donne che sono stati stampati, la maggior parte sono traduzioni di opuscoli riformisti dell'inizio del secolo provenienti dall'Asia Centrale (ed almeno in un caso dall'Impero Ottomano) (Nazimo A., 1994). Infine, è la scomparsa di moltissimi posti di lavoro in seguito allo sconvolgimento economico seguito al collasso dell'URSS che alimenta la retorica della ridefinizione del ruolo delle donne nella società (Tokhtakhodjaeva M., 1995). In Uzbekistan l'Islam, la nazione e la tradizione coesistono felicemente. Un «ritorno» all'Islam oggi è ampiamente visto come poco più di un modo per rivendicare il patrimonio culturale nazionale e procedere alla decolonizzazione. L'Islam è profondamente intrecciato a potenti miti nazionali. Per la stessa ragione, vi è scarso interesse nei campus universitari per un ritorno al «vero Islam», come è successo in gran parte del Medio Oriente. Per molti, l'Islam rappresenta una versione idealizzata di un passato centroasiatico autentico contrapposto alla corruzione dell'epoca sovietica, piuttosto che un futuro idealizzato basato sulla sovranità di Dio e sull'islamizzazione di tutti gli aspetti della vita.

L'Islam e lo stato post-sovietico

L'origine dell'allarmismo riguardo all'«estremismo religioso» è situata nei complessi rapporti tra il fenomeno sociale e culturale del revival religioso e le strategie politiche dello stato post-sovietico, che esaminerò nel dettaglio più in là. Le implicazioni politiche del revival religioso possono essere intese solo tramite il suo rapporto col potere statale. Il dominio della politica continua ad essere appannaggio dallo Stato, che non ha alcuna intenzione di spo-

²⁸ L'opinione ufficiale attuale è che lo *hujum* conseguì degli obiettivi utili per i diritti delle donne, ma ad un prezzo troppo alto per le donne uzbeke, soprattutto per le attiviste: si veda *O'zbekistonning yangi tarixi*, vol. 2, *O'zbekiston sovet mustamlakachiligi davrida*, Sharq, Tashkent, 2000.

gliarsi delle prerogative che ha ereditato dall'epoca sovietica. Il crepuscolo dell'URSS ha fornito all'Uzbekistan un periodo di tolleranza e moderazione tra il 1989 e il 1992, quando nei media e nella politica vi fu un limitato pluralismo e si tenne persino una contestata elezione presidenziale nell'ottobre 1991. Questo periodo però ebbe presto fine. L'élite del partito mantenne il controllo dello stato, anche se vi fu un qualche ricambio all'interno della classe dirigente. Tuttavia, il sistema politico è cambiato: anche se il Partito Comunista, ora ribattezzato Partito Democratico Popolare, esiste ancora, l'Uzbekistan non è più uno stato-partito nel senso sovietico, perché Islom Karimov, il presidente, è riuscito a concentrare tutto il potere nella presidenza (Polat A., 1999: p. 137). L'opposizione democratica dell'epoca della tarda *glasnost* fu schiacciata e la sua leadership mandata in esilio già verso la fine del 1992²⁹. Il regime di Karimov ha anche disdegnato il mantra della privatizzazione, e lo stato rimane un potente attore nel campo dell'economia. Il regime ha cercato di ancorare la propria legittimità al nazionalismo uzbeko e all'indipendenza. Questo nazionalismo risulta ancora di stampo prettamente sovietico, ma privo dei vincoli dell'epoca dell'URSS. Dunque, il dovuto omaggio al Grande popolo russo è stato sostituito dall'invocazione altrettanto dovuta degli orrori dell'«imperialismo zarista e sovietico». Il nuovo nazionalismo è costruito sulla celebrazione dell'«aurea eredità» (*oltin meros*) dell'Uzbekistan. Utilizza il pantheon di eroi del passato dell'epoca sovietica, ma con a capo la figura di Tamerlano, il cui «militarismo feudale» era disapprovato ai tempi dell'URSS. Sono state forzatamente richiamate in servizio anche grandi figure del sapere islamico come al-Bukhari, al-Maturidi e al-Tirmidhi. La celebrazione del patrimonio culturale assume la forma tipicamente sovietica di «giubilei» dalle elaborate sceneggiature, tenutisi negli anni recenti con una media di due all'anno³⁰. Inoltre, imponenti celebrazioni, inscenate con grande dispendio di denaro, marciano ogni anno il giorno dell'indipendenza (Adams L. L., 1999a). Il regime ha altresì agito in modo da «nazionalizzare» lo stato e renderlo più uzbeko. L'uzbeko è stato dichiarato lingua ufficiale nel 1989, gli uzbeki sono stati promossi nella burocrazia e nelle forze di sicurezza e i simboli dell'uzbekità sono ovunque³¹. La politica del regime nei confronti dell'Islam si capisce meglio in questo contesto. Essa celebra l'eredità culturale islamica della regione e si appella ai valori etici che ne scaturiscono. Il sufismo è stato adottato come esempio delle tradizioni umaniste della nazione uzbeka, così come vecchie moschee vengono celebrate come «monumenti architettonici». Oggi lo *hajj* è sponsorizzato ufficialmente, e Karimov stesso è andato in pellegrinaggio alla Mecca. Allo stesso tempo, il regime, insofferto a qualsiasi sfida alla sua autorità, è impegnato a mantenere sotto stretto controllo le espressioni di religiosità islamica. A tal fine, esso ha rimodellato la burocrazia di epoca sovietica. Il SADUM, che non è sopravvissuto alla caduta dell'URSS (la sua ala kazaka si stac-

²⁹ Per una storia politica dei primi anni di indipendenza dell'Uzbekistan, si veda Fierman (1997).

³⁰ L'ironia della celebrazione di figure come al-Bukhari e al-Maturidi da parte di un regime in genere ostile alle espressioni non autorizzate di religiosità non sfugge alla popolazione: come mi disse un interlocutore durante il giubileo di al-Maturidi nel tardo 2000, «Se questi tizi [al-Maturidi e al-Bukhari] fossero vivi oggi, sarebbero tutti in galera per wahabismo».

³¹ Utilizzo l'espressione «nazionalizzazione dello stato» nel senso di Brubaker (1998). Si veda anche Adams (1999).

cò nel 1990, e già nel 1992 ogni nuovo paese aveva la propria amministrazione religiosa), è stato rimpiazzato dal Direttorato dei Musulmani dell'Uzbekistan (*O'zbekiston Musulmonlar Idorasi*), che opera come un organo dello stato, sotto stretto controllo da parte del regime. Il revival islamico era cominciato come una rivolta contro gli ulema ufficiali. Sin dall'indipendenza il regime si è dato molto da fare per riaffermare l'autorità del consiglio nazionale, determinando l'inizio di un'altra era di «Islam ufficiale». Il Direttorato ha il monopolio dell'istruzione religiosa e dell'organizzazione di contatti con il resto del mondo musulmano. Nuove madrase sono apparse sotto la sua egida ed esso ogni anno organizza lo *hajj* per parecchie migliaia di cittadini. Esso controlla tutte le moschee e il loro personale nel paese. Le moschee non controllate dal Direttorato, invece, sono ritenute illegali e in molti casi sono state chiuse³².

Il governo, mentre afferma di rispettare l'eredità spirituale della nazione, non esita ad opporsi al pericolo rappresentato dalla variante 'cattiva' dell'Islam. Per il regime tale forma di Islam non fa parte delle tradizioni nazionali, denota arretratezza, oscurantismo e fanatismo ed è destinata a far deragliare la nazione dal suo cammino verso il progresso. Karimov è attento a «distingue[re] nettamente la religione come parte della spiritualità e della cultura dai tentativi 'di giocare la carta religiosa' per determinati scopi politici» (Karimov I., 1997: p. 23). Nella rappresentazione di se stesso il regime offre una scelta netta alla gente dell'Uzbekistan: possono avere un futuro guidato da «persone illuminate con una visione del mondo scientifica», in grado di combinare i migliori aspetti della vita moderna e il loro patrimonio culturale, oppure da «persone barbare [...] ignoranti, non istruite che utilizzano slogan pseudo islamici per accrescere il proprio potere»³³. Il bene della nazione esige che la variante cattiva dell'Islam venga tenuta a bada, se necessario con mezzi spietati. Come ha detto Karimov al suo parlamento-fantoccio in un discorso trasmesso alla radio, «A questa gente [gli estremisti islamici] bisogna sparare in testa. Se necessario, sarò io stesso a farlo»³⁴.

La variante cattiva dell'Islam è definita in maniera molto ampia. Un testo ufficiale pubblicato nell'ambito della campagna contro l'«estremismo religioso» lo assimila al «fondamentalismo» e al «wahabismo». «Il fondamentalismo – afferma – lotta per conservare la religione nella sua forma originale», rigettando qualsiasi innovazione. Esso costituisce pertanto una minaccia per il benessere della nazione e dello stato. Ma l'«estremismo» deriva dalla brama di potere dei fondamentalisti, che li porta ad attribuire alla religione un «colore politico» e a tentare di assumere il controllo dello stato³⁵. Nella pratica, la definizione di «e-

³² Human Rights Watch, «Crackdown in the Farghona Valley: Arbitrary Arrests and Religious Discrimination», <<http://www.hrw.org/hrw/reports98/uzbekistan>>.

³³ Tale retorica viene utilizzata regolarmente in Uzbekistan. Questa specifica affermazione viene da Rafik Sajfullin, «Islam i obrazovanie: gosudarstvennaja politika», relazione presentata alla conferenza «Islam and Modern Society», Taškent, 1 febbraio 2001. Sajfullin è vicedirettore della Scuola di Alt Studi Strategici e Interregionali di Taškent ed è un consigliere del presidente. La conferenza era organizzata dall'Open Society Institute e dall'Ambasciata degli Stati Uniti.

³⁴ Reuters, citata in Human Rights Watch, «Crackdown in the Farghona Valley: Arbitrary Arrests and Religious Discrimination», <<http://www.hrw.org/hrw/reports98/uzbekistan>>.

³⁵ *Diniy ekstremizm va fundamentalizm: tarixi, mohiyati va bugungi xavfi maxsus kursini o'rganish bo'yicha metodik tavsiyalar*, G'afur Gulom, Tashkent, 1999, p. 36.

stremismo» ha una forte tendenza ad espandersi, fino a includere qualsiasi tentativo da parte di una figura o di una organizzazione religiosa di intervenire nella vita pubblica. Queste etichette sono state applicate con grande larghezza per reprimere oppositori e limitare la stessa attività religiosa. Tali misure hanno ricevuto copertura legale nel 1998 tramite una Legge sulla Libertà di Coscienza e sulle Organizzazioni Religiose, la quale proibisce l'insegnamento privato dei principi della religione. Il culto e l'istruzione religiosa sono esclusiva delle organizzazioni registrate. Emendamenti al codice penale hanno reso la partecipazione all'attività di organizzazioni religiose non registrate o proibite punibile con la reclusione fino a cinque anni (Human Rights Watch, 1999: p. 306).

La lotta contro l'«estremismo» è salita in cima all'agenda del regime a causa degli avvenimenti, senza precedenti, del 1999. Il 16 febbraio 1999, nell'arco di un'ora, sei bombe esplosero nel centro di Taškent, distruggendo edifici governativi, uccidendo sedici persone e ferendone più di cento e mancando di poco lo stesso Karimov. Nessuno rivendicò gli attentati di Taškent, ma il governo si affrettò ad accusare dell'attacco «estremisti islamici» provenienti dall'Afghanistan e dal Tagikistan e scatenò una vasta campagna contro di loro. Centinaia di persone furono arrestate e molti sospetti estradati dalla Turchia, dall'Ucraina, dal Kazakistan e dal Kirghizistan. Nel mese di giugno sei sospetti furono riconosciuti colpevoli e condannati a morte³⁶. In mancanza di prove incontrovertibili (le confessioni dei sospetti erano state chiaramente estorte sotto tortura), una serie di teorie sono state avanzate per spiegare gli attacchi. Gli oppositori del regime in esilio, facendo notare che neppure un funzionario dello stato era stato colpito dalle bombe, hanno persino suggerito che gli attacchi siano stati effettuati dal governo stesso per fornire un pretesto a un'altra ondata di repressione³⁷. Altre spiegazioni spaziano da un conflitto tra fazioni interne al regime uzbeko ad un complotto russo, fino ad una rappresaglia da parte del governo del Tagikistan³⁸.

Proprio mentre si svolgevano i processi, nell'estate del 1999, fece la sua prima comparsa l'IMU (Movimento Islamico dell'Uzbekistan). Una banda armata appartenente a quest'ultimo e proveniente dal Tagikistan penetrò in Kirghizistan, nel distretto di Batken, prendendo in ostaggio diverse persone, tra le quali quattro geologi giapponesi. I rivoltosi chiedevano un riscatto e il transito nel territorio uzbeko, che essi sostenevano essere il loro vero obiettivo. Le forze armate kirghise sembravano incapaci di espellerli, e gli insorti si ritirarono solo due mesi dopo, pare in seguito al pagamento di un riscatto di sei milioni di dollari da parte del governo giapponese (International Crisis Group, 2001: p. 7). Il confronto si ripeté l'estate successiva, quando gli insorti presero in ostaggio per breve tempo un gruppo di alpinisti americani. Anche se gli ostaggi riuscirono a scappare, l'accaduto indusse

³⁶ «Death Penalties for Tashkent Bombers», *BBC News Online*, 28 June 1999, <http://news2.thls.bbc.co.uk/hi/english/worldasia-pacific/newsid_380000/380039.stm>.

³⁷ «O'zbekiston 'Birlik' xalq harakatiningb ayonoti», 17 febbraio 1999, <<http://w1.920.telia.com/-u92003997/bayo1701.html>>.

³⁸ Per una rassegna delle varie teorie sulle cause degli attacchi e le identità dei loro autori, si veda Polat (1999) e Butkevich (2000).

il Dipartimento di Stato degli USA ad inserire l'IMU nella sua lista delle organizzazioni terroristiche³⁹.

Si sa poco delle origini dell'IMU. È stata fondata in Afghanistan nel 1998 circa da esuli uzbeki sfuggiti alla persecuzione in Uzbekistan dopo l'indipendenza. Molti dei fondatori avevano partecipato alla guerra civile in Tagikistan, cosa che aprì loro le porte di quel paese senza stato che era l'Afghanistan. Lì essi ricevettero sostegno dall'Interservice Intelligence Agency pakistana (ISI), dal regime talebano e da Osama bin Laden. Uno dei suoi fondatori, Tohir Yo'ldashev, trovò rifugio a Peshawar, da dove si recò in Arabia Saudita, nel Golfo Persico e nel Caucaso in cerca di fondi e reclute. Sappiamo che i talebani fornirono all'IMU un campo di addestramento a Kunduz, mentre altri esuli studiavano nelle mense del Pakistan⁴⁰. Il numero dei suoi combattenti è stato oggetto di ipotesi. In parte essa era alimentata da un continuo spostamento di esuli che fuggivano dall'Uzbekistan attraverso il Tagikistan; in parte l'organizzazione accolse molti combattenti non afgani che i talebani non volevano fossero direttamente associati a loro. Questo accesso a fondi ed armi permise all'IMU di fare il salto da movimento di scarso peso a minaccia concreta per la sicurezza. Anche se le sue incursioni del 1999 e del 2000 furono episodi minori, l'IMU si distinse nei combattimenti a fianco dei talebani durante la guerra del 2001 in Afghanistan. Al suo leader, Jum'a Namangoni, pare sia stato affidato il comando di tutto l'Afghanistan settentrionale, e la stampa ha parlato di migliaia di uzbeki che combattevano al fianco dei talebani⁴¹.

L'esperienza dell'Afghanistan ha segnato per molti aspetti fondamentali anche l'ideologia dell'IMU. La sua retorica ufficiale è al vetriolo, soprattutto nei confronti dell'attuale governo uzbeko, e in particolare dello stesso Karimov, che accusa di «portare avanti in Uzbekistan la politica degli ebrei israeliani e dei nemici dell'Islam americani»⁴². L'intreccio di leitmotiv anti-israeliani, anti-ebraici ed anti-americani nella critica dell'IMU a Karimov evidenzia il suo debito verso la retorica dei gruppi militanti in Afghanistan. Né vi è alcun programma politico concreto al di là di questa retorica al vetriolo. Proprio come i

³⁹ «U.S. Puts Uzbek Group on Its Terror List», *New York Times*, 15-IX-2000.

⁴⁰ Le informazioni più dettagliate sull'IMU si trovano in Rashid (2002: pp. 145-182); si veda anche il rapporto dell'analista Michail Fal'kov, basato in Israele (2000).

⁴¹ «Namangani Takes Charge of Taliban Frontlines», *Frontier Post* (Peshawar), 8 November 2001. Secondo questo servizio, Namangoni aveva ai suoi ordini 6000 uzbeki. L'agenzia di stampa russa RIA, che cita «un alto funzionario del Ministero della Difesa dello Stato Islamico dell'Afghanistan» riportava una cifra di 8000 «militanti uzbeki» che combattevano al fianco dei talebani. «Up to 8,000 Uzbek Militants said to be Fighting for Taliban in Afghanistan», *RIA*, tramite il BBC Worldwide Monitoring e il Nexis Academic Universe. Queste cifre vanno prese *cum grano salis*, perché sia le fonti pakistane che quelle russe avevano interesse a sovrastimare il numero degli uzbeki coinvolti. Il numero dei combattenti uzbeki catturati o uccisi in battaglia era dell'ordine di alcune centinaia: si veda «Afghan Anti-Taliban Forces Seize over 300 Foreign Troops, Uzbeks, Chechens», *Voice of the Islamic Republic of Iran*, Mashhad, in lingua dari, 11 Novembre 2001, *BBC Worldwide Monitoring*, tramite il Nexis Academic Universe.

⁴² «Uzbek Islamic Movement: Government Must Go or Be Removed by Force», *Voice of the Islamic Republic of Iran*, Mashhad, in uzbeko, 19-III-1999, *BBC Worldwide Monitoring*, tramite il Nexis Academic Universe.

talebani, i leader dell'IMU come loro «fine ultimo» indicano solo il «vedere il Santo Corano come Costituzione dell'Uzbekistan»⁴³.

Il regime uzbeko ha concentrato la sua attenzione anche su un'altra organizzazione islamista, lo Hizb-ut-Tahrir I-Islomiy (HTI). Lo HTI è un'organizzazione internazionale, fondata pare nel 1953 in Palestina da una scissione della Fratellanza Musulmana, la quale aspira a restaurare il califfato e a far rispettare la legge islamica⁴⁴. Essa è organizzata in cellule segrete composte da 5/7 membri ed enfatizza la necessità dell'islamizzazione della società tramite mezzi non violenti come prerequisito per l'islamizzazione dello stato. In Uzbekistan la sua attività più in vista è stata la distribuzione di volantini, anche se la sua popolarità è cresciuta negli ultimi anni (Babadžanov B., 2001a: pp. 153-169)⁴⁵.

Il contrasto alla minaccia islamista è stato in cima all'agenda del governo uzbeko sin dal 1999. Il governo ha incentrato la propria risposta principalmente sulla repressione. La campagna contro l'«estremismo» si è estesa fino a diventare una limitazione generale di qualsiasi attività religiosa che non sia sotto controllo governativo. Le campagne di arresti arbitrari, pestaggi e vessazioni di presunti wahabiti nella Valle di Fergana sono antecedenti le bombe di Taškent. Centinaia di uomini, le cui barbe furono ritenute dalla polizia locale «wahabite», furono fermati e rasati a forza dalla polizia⁴⁶. Dopo le bombe, migliaia di persone sono state arbitrariamente arrestate in quanto sospettate di appartenere all'IMU o alla HTI, al punto da far traboccare le prigioni, mentre sono stati istituiti campi di lavoro e prigionia; altri sono scomparsi senza lasciare traccia. Pochi fra gli arrestati sono stati accusati di veri e propri crimini violenti. Nella maggior parte dei casi la loro colpa è quella di essere in possesso di letteratura «estremista» messa al bando (opuscoli della HTI, ma anche altri scritti non sanzionati dallo stato) o di aver preso parte a rituali religiosi in moschee non ufficiali e quindi illegali⁴⁷. I genitori sono incoraggiati a denunciare i propri figli qualora essi simpatizzino per gli «estremisti», e gli abitanti di alcuni villaggi accusati di aver aiutato gli insorti sono stati giudicati in processi a porte chiuse (Khojaev S., 2001). La campagna contro l'estremismo continua fin dal settembre 2001, naturalmente, e in casi più recenti hanno cominciato a comparire accuse di legami con al-Qaeda, oltre a quelle solite di attività illegale, sedizione e tradimento (Khojaev S., 2001a).

Il futuro dell'Islam militante in Uzbekistan è incerto. La guerra, se non ne ha distrutto interamente le risorse finanziarie, ha comunque fatto a pezzi il regime dei talebani e la base territoriale per le attività di al-Qaeda. Inoltre, sembra che Jum'a Namangoniy sia stato ucciso in battaglia nel mese di novembre. Un notevole numero di soldati dell'IMU sono stati uccisi o arrestati. Se l'IMU sia in grado di resistere a queste battute d'arresto e continu-

⁴³ «Opposition Leaders Talk of Establishing Islamic State», *Voice of the Islamic Republic of Iran*, Mashhad, in uzbeko, 17 maggio 1999, *BBC Summary of World Broadcasts*, tramite il Nexis Academic Universe.

⁴⁴ Quest'informazione viene dal sito della HTI, <<http://www.hizb-ut-tahrir.org>>.

⁴⁵ Per il punto di vista ufficiale della HTI, si veda Husniddinov (2000: pp. 91-105).

⁴⁶ Human Rights Watch, «Crackdown in the Farghona Valley: Arbitrary Arrests and Religious Discrimination», <<http://www.hrw.org/hrw/reports98/uzbekistan>>.

⁴⁷ I dettagli di questa campagna sono documentati in Human Rights Watch, «Memorandum to the U.S. Government Regarding Religious Persecution in Uzbekistan», 10 August 2001, <http://www.hrw.org/background/eca/uzbek-aug/persecution.htm#P68_148>.

are ad esistere nel nuovo contesto geopolitico rimane da vedere, anche se pare assai improbabile che possa riacquistare le risorse che aveva in precedenza⁴⁸. Vi sono però altre ragioni per le quali la militanza islamista avrà scarsa attrattiva per molti uzbeki.

In Uzbekistan la retorica islamista si trova in un ambiente culturale inospitale. Come ho discusso in precedenza, la combinazione tra limitazioni al sapere islamico e predominio dei discorsi della nazione e del progresso hanno portato ad una profonda laicizzazione dei parametri del dibattito pubblico in Uzbekistan. I riferimenti all'Islam nei dibattiti pubblici sono filtrati attraverso questi discorsi. Sotto questo aspetto il contrasto con paesi come l'Afghanistan e il Pakistan, dove i riferimenti all'Islam saturano il dibattito pubblico, non potrebbe essere maggiore. In particolare, l'*intelligencija* urbana è profondamente diffidente verso qualsiasi utilizzo dell'Islam che non sia completamente subordinato alla celebrazione del patrimonio culturale nazionale. Per di più, l'Uzbekistan rimane al di fuori del flusso di testi, persone e capitali che sono serviti a far emergere l'islam politico come fenomeno transnazionale. La censura non è scomparsa, e il governo monitora da vicino i contatti con le organizzazioni musulmane in Medio Oriente. Nel 1998 il governo uzbeko ha istituito un centro per la revisione di tutta la letteratura religiosa e le cassette audio e video che entrano nel paese dall'estero. Come ha affermato realisticamente un funzionario, «Nessuna organizzazione, statale o non statale, ha il diritto di fare alcunché abbia a che fare con la religione senza che il nostro stato lo venga a sapere» (Human Rights Watch, 1999: p. 307).

Allo stesso modo, le possibilità di posizionarsi all'interno dell'«Islam» da un punto di vista discorsivo sono tantissime. Il regime ha utilizzato anche il Direttorato dei Musulmani per contrastare gli «estremisti» su basi religiose e sostenere di fatto che quanti cercando di instaurare uno stato islamico in Uzbekistan non sono buoni musulmani. Nel gennaio 1998 il Direttorato dei Musulmani ha messo fuorilegge l'utilizzo di altoparlanti nelle moschee perché non è «uno dei fondamenti dell'Islam». Da allora ha affermato che le posizioni «wahabite» non sono compatibili con gli insegnamenti hanafiti e quindi non sono islamiche. Nel marzo 2000 il Direttorato dei Musulmani ha adottato un nuovo programma «per difendere la nostra nobile religione e [per la lotta] contro il fondamentalismo e varie tendenze estremiste» che pone i dogmi hanafiti come ufficialmente vincolanti e mobilita tutti gli imam affinché denuncino le tendenze non hanafite⁴⁹. Il governo ha anche cercato di mettere l'istruzione religiosa ancora più strettamente sotto controllo. Nel 1999 ha fondato l'Università Islamica di Taškent al fine di «studiare in maniera approfondita il patrimonio culturale e spirituale ricco e senza eguali legato all'Islam [...] e preparare quadri specializzati altamente qualificati capaci di rispondere alle necessità dei tempi»⁵⁰. Esso ha anche esteso la sua campagna contro l'Islam nei campus laici del paese: tutti gli studenti degli istituti superiori e universitari sono obbligati a seguire un corso su «Estremismo e fondamentalismo religioso: storia, natura e pericoli attuali».

⁴⁸ Per una sobria analisi delle prospettive dell'Islam militante dopo la guerra, si veda International Crisis Group, 2002; assai meno inibito è Ahmed Rashid (2002a).

⁴⁹ Questo documento è analizzato in Babadjanov (2000).

⁵⁰ Preso dal volantino informativo diffuso dall'università «O'zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Toshkent Islom Universiteti», Tashkent, 1999.

Infine, un altro aspetto della lotta del regime contro il «wahabismo» e il «fondamentalismo» merita attenzione. Del termine «wahabita», che come abbiamo visto aveva avuto origine nelle polemiche settarie tra gli ulema non ufficiali antecedenti persino il crollo dell'URSS, si è diffuso in tutto lo spazio ex sovietico un uso indiscriminato per denotare qualsiasi espressione di Islam non tradizionale⁵¹. Nell'Uzbekistan indipendente l'accusa di wahabismo pone l'accusato al di là del campo della tradizione nazionale ed insinua la presenza di una pericolosa influenza saudita. Si tratta quindi di un gesto nativista⁵². Ma in gioco c'è ben altro. Nell'ordine mondiale post-Guerra fredda l'«antifondamentalismo» fornisce un linguaggio universale che permette ai regimi – tanto quelli liberaldemocratici quanto quelli autoritari – di mettersi dal lato giusto della barricata, dalla parte della Ragione, dell'Illuminismo e del Laicismo, e contro il fanatismo, l'oscurantismo e la reazione. Gli eventi dell'11 settembre 2001 hanno accresciuto in modo smisurato il potere di questo linguaggio. Gli apologeti del regime hanno fatto notare a lungo il suo ruolo nello «stabilizzare» la regione (Starr S. F., 1996; cfr. anche Levitin L., 2001); con la decisiva trasformazione dei rapporti tra USA e Uzbekistan all'indomani dell'11 settembre la posizione del regime contro l'estremismo religioso è ancora più all'unisono con le preoccupazioni strategiche che turbano gli Stati Uniti e la regione.

Conclusioni

L'Islam dell'Uzbekistan odierno ha ereditato un secolo di coinvolgimento nei potenti discorsi della nazione e del progresso, nel corso del quale la sua pratica è stata plasmata da stati interventisti e apertamente ostili. Di conseguenza, esso è visto da molti come una componente del patrimonio culturale nazionale, con scarsi diritti ad aspirare al potere politico. Il revival religioso dello scorso decennio, a dispetto delle previsioni allarmistiche, non altera questa situazione, giacché la riproduzione dell'autorità religiosa rimane apolitica e saldamente sotto il controllo dello stato.

Le trasformazioni sono state immense. All'inizio del XX secolo gli *jadid* avevano imbrigliato l'Islam alla nazione e al progresso. Si erano espressi contro le usanze locali, che per loro testimoniavano la situazione di ignoranza della loro comunità e la perversione del «vero Islam» di cui erano causa. Solo tramite la riforma delle usanze locali la comunità musulmana poteva ottenere progresso e sicurezza in questo mondo. Allo stesso tempo, un'interpretazione aggressivamente modernista dell'Islam lo equiparava allo stesso progresso, mentre l'assimilazione dei discorsi del nazionalismo nazionalizzò la loro concezione della comunità. La nazione per gli *jadid* era una comunità di musulmani delimitata da un punto

⁵¹ Per una critica di tale uso, si veda O.P. Bibikova (2001). Tuttavia questo stesso volume contiene un esempio egregio di aizzamento contro gli wahabiti (Lukojanov 2001). L'uso del termine per etichettare tutti gli oppositori non graditi è diventato talmente abituale nel discorso post-sovietico che Feliks Kulov, il ministro della Sicurezza Nazionale del Kirghizistan, poteva parlare nel 1997 di «emissari stranieri wahabiti, provenienti in particolare dall'Iran» (citato in Atkin M., 2000).

⁵² Le persone etichettate come «wahabite» vengono regolarmente accusate di tradimento e sovversione.

di vista etnico e persino regionale, per la quale l'Islam, depurato delle incrostazioni di una tradizione ignorante, era il principale segno distintivo di identità. Tutto questo cambiò drasticamente dopo la Rivoluzione Russa. Il *jadidismo* era rimasto un discorso minoritario, trincerato in uno spazio pubblico reso possibile dalla stampa e cui uno Stato coloniale che si asteneva dall'intervenire nella società permetteva di esistere. Lo Stato sovietico fu invece estremamente intrusivo. Esso assunse il controllo dello spazio pubblico in quanto cercava di plasmare la società e i suoi cittadini. L'Islam occupava un posto centrale nella lotta dello Stato contro i vecchi costumi. Esso sopravvisse all'assalto, ma ne risultò trasformato. Rimase un segno distintivo dell'identità della comunità, ma in maniera assai differente. Divenne sinonimo di tradizione nazionale. L'anti-tradizionalismo degli *jadid* fu largamente dimenticato, perché le usanze nazionali erano per definizione islamiche; la questione di una critica islamica di queste usanze era contraria alla logica. La riproduzione dell'Islam come tradizione culturale ebbe luogo nei nodi locali delle reti di solidarietà nascoste nella società sovietica. All'interno di un contesto sovietico – il solo contesto significativo, visto che i confini dell'URSS furono chiusi già nei tardi anni '20 – l'Islam distingueva i centroasiatici dagli *outsider*, musulmani e non musulmani, ma non aveva un significato politico.

In larga misura le cose sono rimaste tali. Il revival religioso iniziato durante la *perestrojka* rese l'Islam più visibile. Le nuove condizioni politiche permettevano anche contatti con il resto del mondo musulmano. Tuttavia, il luogo di riproduzione dell'Islam non è stato trasformato in misura significativa.

L'Islam viene trasmesso ancora oggi nel privato: a casa o tramite lezioni private, o in istituzioni ufficiali sotto stretto controllo. Sebbene sia avvenuta una certa pluralizzazione dell'Islam, con l'apparizione di nuove sette e tendenze, la sua assenza dalla vita pubblica è sorprendente. Il discorso pubblico non fa alcun riferimento all'Islam, anzi. L'Islam stesso deve giustificarsi facendo riferimento ad altri discorsi (quello dell'identità nazionale e del destino, quello del progresso, dell'istruzione, ecc.). Dieci anni dopo l'indipendenza [L'articolo è del 2003, *N.d.T.*], l'ambiente culturale in Uzbekistan rimane troppo deislamizzato per permettere alla religione di svolgere un ruolo politico separato dalla nazione.

Il caso dell'Uzbekistan è importante anche per un'altra ragione. Il linguaggio dell'«anti-fondamentalismo» sfrutta un presupposto non esplicitato, ma largamente accettato, secondo cui una società musulmana può essere laica solo se in essa ogni espressione di religiosità è tenuta fuori dalla politica e dal dominio pubblico. Tendiamo troppo, finanche nel discorso accademico, a presumere che «laico» e «musulmano» siano termini antitetici, per cui qualsiasi espressione di religiosità e devozione musulmane induce timore. Il fatto che il revival religioso in Russia, ben più spettacolare che in Asia Centrale, raramente generi paure di «fondamentalismo» o di una imminente teocrazia ma, piuttosto, venga visto come semplicemente un segno della riscoperta della propria eredità spirituale da parte dei russi, mostra che nello studio delle società musulmane i parametri del discorso accademico vengono definiti in maniera diversa rispetto a quanto avviene in «Occidente», che è ritenuto essere per definizione laico. Questo presumere una sinonimia tra «Occidente» e «laicità» non viene destabilizzata né dal diffuso utilizzo di una retorica religiosa negli Stati Uniti né dai

saldi legami fra stati e chiese in diversi paesi europei occidentali. L'Islam, così come si è evoluto in Uzbekistan nel XX secolo, era in larga parte un fenomeno laico. Un revival islamico che quasi non arriva a toccare lo spazio politico e che è sotto il saldo controllo di autorità laiche può ben essere definito «laico». L'Uzbekistan non costituisce un caso a parte. Se consideriamo la «laicità» come un aspetto della vita politica, anziché come un attributo di civiltà, allora gran parte dell'esperienza del mondo musulmano moderno – dal nazionalismo musulmano dell'inizio del XX secolo all'Islam come attributo della nazione – è un'esperienza laica.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. (1968), *Kommunističeskaja partija Turkeстана i Uzbekestana v cifrach*, Izd. Uzbekistan, Taškent.
- Abašin S. (1997), «Social'nye korni sredneaziatskogo islamizma (na primere odnogo selenija)», in Brill Olcott M. – Tiškov V. – Malašenko A. (eds.), *Identičnost' i konflikt v postsovetskich gosudarstvach*, Moskovskij Centr Carnegie, Moskva, pp. 447-467.
- Abdovakhitov A. A. (1994), «The Jadid Movement and its Impact on Contemporary Central Asia», in Malik H. (ed.) *Central Asia: Its Strategic Importance and Future Prospects*, St. Martin's Press, New York, pp. 65-75.
- Adams L. L. (1999), «Invention, Institutionalization and Renewal in Uzbekistan's National Culture», *European Journal of Cultural Studies*, n. 2, pp. 355-373.
- Adams L. L. (1999a), *Celebrating Independence: Arts, Institutions, and Identity in Uzbekistan*, Tesi di dottorato, University of California, Berkeley.
- Aširov N. (1975), *Islam i nacii*, Izd. Političeskoi literatury, Moskva.
- Atkin M. (1989), *The Subtlest Battle: Islam in Soviet Tajikistan*, Foreign Policy Research Institute, Philadelphia.
- Atkin M. (1992), «Religious, National, and Other Identities in Central Asia», in Gross J.-A. (ed.), *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, Duke University Press, Durham NC, pp. 46-72.
- Atkin M. (1993), «The Islamic Revolution that Overthrew the Soviet State», *Contention*, n. 2, pp. 89-106.
- Atkin M. (2000), «The Rhetoric of Islamophobia», *Central Asia and the Caucasus*, n. 1, pp. 126-137.
- Babadjanov B. (2000), «Islam officiel contre Islam politique en Ouzbekistan aujourd'hui: la Direction des Musulmans et les groupes non-Hanafi», *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 31, n. 3, pp. 151-164.
- Babadjanov B. – Kamilov M. (2001), «Muhammadjan Hindûstânî (1895/96-1989) and the Beginning of the Great Schism among the Muslims of Uzbekistan», in Dudoignon S. A. - Komatsu H. (eds.), *Islam and Politics in Russia and Central Asia: Early 18th-Late 20th Centuries*, Kegan Paul, London, pp. 195-219.

- Babadžanov B. (2000), «Sredneaziatskoe duchovnoe upravlenie musul'man: predistorija i posledstvija raspada», in Brill Olcott M. – Malašenko A. (eds.), *Mnogomernye granicy Central'noi Azii*, Moskovskij Centr Carnegie, Moskva, pp. 59-64.
- Babadžanov B. (2001), «O fetvach SADUM protiv 'neislamskich obyčae'v» in Brill Olcott M. – Malašenko A. (eds.), *Islam na postsovet'skom prostranstve: vzgljad iznutri*, Moskovskij Centr Carnegie, Moskva, pp. 170-184.
- Babadžanov B. (2001a), «O dejatel'nosti Hizb at-Tahrira l-Islami v Uzbekistane», in Brill Olcott M. – Malašenko A. (eds.), *Islam na postsovet'skom prostranstve: vzgljad iznutri*, Moskovskij Centr Carnegie, Moskva, pp. 153-169.
- Babakhan Z. Kh. I. I. (1980), *Islam and the Muslims in the Land of Soviets*, Progress, Moskva.
- Basilov V. N. (1970), *Kul't sijatyč v Islame*, Mysl', Moskva.
- Behbudiy M. X. (1913), «Omolimiz yo inki murodimiz», *Ojina*, 7-XII.
- Bennigsen A. – Broxup M. (1983), *The Islamic Threat to the Soviet Union*, Hurst, London.
- Bennigsen A. – Enders Wimbush S. (1985), *Mystics and Commissars*, Hurst, London.
- Bennigsen A. – Lemerrier-Quelquejay Ch. (1980), «L'«Islam parallèle» en Union soviétique: les organisations soufies dans la République tchéchéno-ingouche», *Cahiers du monde russe et soviétique*, n. 21, pp. 49-63.
- Bibikova O. P. (2001), ««Vachchabizm» v SNG», in *Islam i politika (vzaimodejstvie Islama i politiki v stranach Bližnego i Srednego Vostoka, na Kavkaze i v Central'noi Azii)*, Kraft++, Moskva, pp. 86-98.
- Bobojonov B. (1998), «Le Renouveau des communautés soufies dans l'Ouzbékistan», *Cahiers d'Asie centrale*, n. 5-6, pp. 285-311.
- Boboxon Sh. I. Z. (1992), *Musulmonlik asoslari*, Meros, Tashkent.
- Boboxonov Sh. (1999), *Muftii Ziauddink-ban ibn Eshon Babakhan*, O'zbekiston Milliy Entsiklopediyasi, Tashkent.
- Bo'riev O. (1991), *Islom dini nima*, G'afur G'ulom, Tashkent.
- Bo'riev O. (1992), *Murodbaxsh kunlar*, Fan, Tashkent.
- Bo'riev O. (1992a), *Namož saboqlari*, G'afur G'ulom, Tashkent.
- Bouchet B. (1991), «Tribus d'autrefois, kolkhozes d'aujourd'hui», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 59-60, pp. 55-69.
- Brill Olcott M. (1981-82), «Soviet Islam and World Revolution», *World Politics*, n. 34, pp. 487-504.
- Brubaker R. (1998), *I nazionalismi nell'Europa contemporanea*, Editori Riuniti.
- Butkevich N. (2000), «Unraveling the Mystery of the Tashkent Bombings: Theories and Implications», *Demokratizacija*, n. 8, pp. 541-553.
- Carrère d'Encausse H. (1980), *Esplosione di un impero? La rivolta delle nazionalità in URSS*, trad. di Ghini A. – Buonaiuto N., Edizioni E/O, Roma.
- Edgar A. L. (1996-97), «Nationality Policy and National Identity: The Turkmen Soviet Socialist Republic», *Journal of Central Asian Studies*, n. 1, pp. 2-20;
- Edgar A. L. (1999), *The Making of Soviet Turkmenistan, 1924-1938*, Tesi di dottorato, University of California, Berkeley.

- Fal'kov M. (2000), «Islamskoe dvizhenie Uzbekistana (IDU)», *Nezavisimaja gazeta*, 24/8, in *Central'noaziatskie novosti*, <<http://www.ferghana.ru/news>>.
- Fathi H. (1997), «Otin: The Unknown Women Clerics of Central Asian Islam», *Central Asian Survey*, n. 16, pp. 27-43.
- Fathi H. (1998), «Le Pouvoir des *otin*, instructrices coraniques, dans l'Ouzbékistan indépendant», *Cahiers d'Asie centrale*, n. 5-6, pp. 313-333.
- Fierman W. (1997), «Political Development in Uzbekistan: Democratization?», in Dawisha K. – Parrot B. (eds.), *Conflict, Cleavage, and Change in Central Asia and the Caucasus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 360-408.
- Gonzalez-Quijano Y. (1998), *Les Gens du livre: édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*, Editions CNRS, Paris.
- Güler H. (1994), *Orta Asya'da İslam'ın Yeniden Doğuşu*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.
- Haghighy M. (1995), *Islam and Politics in Central Asia*, St. Martin's Press, New York.
- Hanaway W. L. – Nasir M. (1996), «Chapbook Publishing in Pakistan», in Hanaway W. L. – Heston W. (eds.), *Studies in Pakistani Popular Culture*, Sang-e-Meel Publications, Lahore, pp. 343-615.
- Hirsch F. (2000), «Toward an Empire of Nations: Border-Making and the Formation of Soviet National Identities», *Russian Review*, n. 59, pp. 201-226.
- Human Rights Watch (1999), *Human Rights Watch World Report 1999*, Human Rights Watch, New York.
- Husniddinov Z. (2000), *Islom: o'nalishlar, mazhablar, oqimlar*, O'zbekiston Milliy Entsiklopediyasi, Tashkent.
- International Crisis Group (2001), «Central Asia: Islamist Mobilisation and Regional Security», *ICG Asia Report*, n. 14, International Crisis Group, Brussels, <<http://www.crisisweb.org/projects/showreport.cfm?reportid=245>>.
- International Crisis Group (2002), «The IMU and the Hizb-ut-Tahrir: Implications of the Afghanistan Campaign», *ICG Central Asia Briefing*, Brussels, 30 January <<http://www.crisisweb.org/projects/showreport.cfm?reportid=538>>;
- Kamp M. R. (1998), *Unveiling Uzbek Women: Liberation, Representation, and Discourse, 1906-1929*, Tesi di dottorato, University of Chicago, Chicago.
- Kaplan S. (1996), *Education and the Politics of National Culture in a Turkish Community, circa 1990*, Tesi di dottorato, University of Chicago.
- Karimov I. (1997), *L'Uzbekistan alle soglie del XXI secolo. Pericoli per la sicurezza, condizioni e garanzie di progresso*, Drofa, Mosca.
- Karpat K. (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, New York.
- Keller Sh. (2001), *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaigns against Islam in Central Asia, 1917-1941*, Praeger, Westport CT.
- Khalid A. (1996), «Tashkent 1917: Muslim Politics in Revolutionary Turkestan», *Slavic Review*, n. 55, pp. 270-296.

- Khalid A. (1998), *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley.
- Khojaev S. (2001), «Tashkent Show Trials», *Reporting Central Asia*, n. 54, 1 June, Institute for War and Peace Reporting, <http://www.iwpr.net/index.pl?archive/rca/rca200106_54_2_eng.txt>.
- Khojaev S. (2001a), «Tashkent Cracks down on Islamists», *Reporting Central Asia*, n. 74, 12 October, Institute for War and Peace Reporting, <http://www.iwpr.net/index.pl?archive/rca/rca_20011074_3_eng.txt>.
- Koroteyeva V. – Makarova E. (1998), «Money and Social Connections in the Soviet and Post-Soviet Uzbek City», *Central Asian Survey*, n. 17, pp. 579-596.
- Levitin L. (2001), *Uzbekistan na istoričeskom povorote: kritičeskie zametki storonnika Prezidenta Islama Karimova*, Vagrius, Moskva.
- Lukojanov A. K. (2001), «Igry v vachchabizm», in *Islam i politika (vzaimodejstvie Islama i politiki v stranach Bližnego i Srednego Vostoka, na Kavkaze i v Central'noi Azii)*, Kraft, Moskva, pp. 99-113.
- Malashenko A. (1993), «Islam versus Communism: The Experience of Coexistence», in Eickelman D. F. (ed.), *Russia's Muslim Frontiers: New Directions in Cross-Cultural Analysis*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 63-78.
- Malashenko A. (1994), «Islam and Politics in the Southern Zone of the Former USSR», in Naumkin V. V. (ed.), *Central Asia and Transcaucasia: Ethnicity and Conflict*, Greenwood Press, Westport CT, pp. 109-126.
- Malashenko A. (1998), «Central Asia: From Communism to Democracy and Islam?», in Nielsen J. S. (ed.), *The Christian-Muslim Frontier: Chaos, Clash or Dialogue?*, I. B. Tauris, London, pp. 51-65.
- Martin T. (2001), *An Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Cornell University Press, Ithaca NY.
- Massell G. J. (1974), *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Muzaffar A. (1914), «Din millat, millat milliyat ila qoimdir», *Sadoi Turkiston* (Tashkent), 26-XI, 2-XII, 10-XII.
- Nazimo A. (1994), *Qizlar tarbiyasi*, Kamalak, Tashkent.
- Northrop D. T. (1999), *Uzbek Women and the Veil: Gender and Power in Soviet Central Asia*, Tesi di dottorato, Stanford University, Stanford CA.
- Northrop D. T. (2000), «Languages of Loyalty: Gender, Politics, and Party Supervision in Uzbekistan, 1927-1941», *Russian Review*, vol. 59, n. 2, pp. 179-200.
- Panin V. (2000), «Russia, Islam and the North Caucasus», in Sagdeev R. – Eisenhower S. (eds.), *Islam and Central Asia: An Enduring Legacy or an Evolving Threat?*, Center for Political and Strategic Studies, Washington DC, pp. 135-151.
- Polat A. (1999), «Can Uzbekistan Build Democracy and Civil Society?», in Holt Ruffin M. – Waugh D. C. (eds.), *Civil Society in Central Asia*, University of Washington Press, Seattle.

- Poliakov S.P. (1992), *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, ed. by M. Brill Olcott, trans. by A. Olcott, M. E. Sharpe, Armonk NY.
- Polonskaya L. – Malashenko A. (1994), *Islam in Central Asia*, Ithaca Press, Reading.
- Rashid A. (1994), *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?*, Zed Press, London.
- Rashid A. (2002), *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press, New Haven CT.
- Rashid A. (2002a), «They're Only Sleeping: Why Militant Islamicists in Central Asia Aren't Going to Go Away», *The New Yorker*, 14-I.
- Ro'i, Y. (2000), *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*, Columbia University Press, New York.
- Roy O. (1997), *La nouvelle Asie centrale, ou la fabrication des nations*, Seuil, Paris.
- Rywkin M. (1982), *Moscow's Muslim Challenge: Soviet Central Asia*, Hurst, London.
- Saidbaev T. S. (1984), *Islam i obščestvo*, Nauka, Moskva.
- Samarqandiy V. (1995), *Imom A'zam tarixi*, Yozuvchi, Tashkent.
- Saroyan M. (1993), «Rethinking Islam in the Soviet Union», in Solomon S. G. (ed.), *Beyond Sovietology: Essays in Politics and History*, M.E. Sharpe, Armonk NY, pp. 23-52.
- Schoeberlein-Engel J. (1994), *Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions of 'Özбек', 'Tájik', 'Muslim', 'Samarqandi', and Other Groups*, Tesi di dottorato, Harvard University, Cambridge MA.
- Schubel V. (1999), «Post-Soviet Hagiography and the Reconstruction of the Naqshbandi Tradition in Contemporary Uzbekistan», in Ozdalga E. (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Curzon Press, London, pp. 73-87.
- Šermuchamedov S. (1961), *O nacional'noj forme socialističeskoj kul'tury uzbekskogo naroda*, Izd. Akademii Nauk Uzbekskoj SSR, Taškent.
- Shāh Gīlānī S. F. (1994), *Sarzamin-e Samarqand o Bukbard (safarndma)*, Indus Publishing, Karachi.
- Shahrani M.N. (1995), «Islam and the Political Culture of 'Scientific Atheism' in Post-Soviet Central Asia», in Bourdeaux M. (ed.), *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, M. E. Sharpe, Armonk NY, pp. 273-292.
- Simon G. (1991) *Nationalism and Policy toward the Nationalities in the Soviet Union*, trans. by K. Forster e O. Forster, Westview Press, Boulder CO.
- Slezkine Y. (1994), «The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism», *Slavic Review*, n. 53, pp. 414-452.
- Starr S. F. (1996), «Making Eurasia Stable», *Foreign Affairs*, n. 75, pp. 80-92.
- Subtelny M. E. (1989), «The Cult of Holy Places: Religious Practices among Soviet Muslims», *Middle East Journal*, n. 43, pp. 593-604.
- Suny R. G. (1994), *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*, Stanford University Press, Stanford CA.
- Tokhtakhodjaeva M. (1995), *Between the Slogans of Communism and the Laws of Islam*, trans. by S. Aslam, Shirkat Gah Women's Resource Centre, Lahore.

- Vaisman D. (1995), «Regionalism and Clan Loyalty in the Political Life of Uzbekistan», in Ro'i Y. (ed.), *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies*, Frank Cass, London, pp. 105-121.
- Van der Veer P. (1994), *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley.
- Witkam J. J. – Vrolijk A. (1998), *Islam en «Mustaqillik»: Oezbeekse boeken sinds de onafhankelijkheid*, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Leiden, Leiden.

