



Universi culturali e modernità



# **Islam e politica nello spazio post-sovietico**

a cura di  
Sergej Filatov e Aleksej V. Malašenko

 **Edizioni**  
Fondazione Giovanni Agnelli

Islam e politica nello spazio post-sovietico / a cura di Sergej  
Filatov e Aleksej V. Malašenko – XXII, 184 p. : 21 cm

Copyright © 2000 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*

via Giacosa 38, 10125 Torino

Internet: <http://www.fga.it> e-mail: [staff@fga.it](mailto:staff@fga.it)

Traduzione dal russo di Laura Dusio

ISBN 88-7860-167-5

## Indice

Introduzione	XI
Parte prima: Islam e politica nella Federazione russa	
Capitolo primo	
L'islam e lo stato russo: islam tataro e islam nel Tatarstan	
<i>Sergej Filatov</i>	
1. L'islamismo tataro: cenni storici	3
2. L'islam nel Baškortostan negli anni novanta: il conflitto fra Cdum e Durmb	9
3. L'islam nel Tatarstan negli anni novanta: i rapporti tra religione e movimento nazionalista separatista	13
4. L'islam tataro nei territori della Russia e la fondazione del Vkc e del Dumer	18
Bibliografia	25
Capitolo secondo	
L'islam nel Caucaso settentrionale dopo la divisione dell'Urss	
<i>Aleksej Kudrjavcev</i>	
1. Premessa storica	27
2. La situazione post-sovietica	32
2.1. Il Daghestan	32
2.2. La Cecenia	38
2.3. L'Inguscezia	45
2.4. L'Ossezia settentrionale	46
2.5. La Kabardino-Balkarija	46
2.6. La Karačaevo-Circassia	46
2.7. L'Adygeya	47

VIII          Indice

3. Conclusioni	47
Bibliografia	48

Capitolo terzo

L'islam e le forze armate nella Russia contemporanea

*Nadežda Emel'janova*

1. Premessa	51
2. La Russia zarista	52
3. La Russia sovietica	54
4. Dalla suddivisione dell'Urss agli inizi della guerra cecena (1991-94)	56
5. Dal 1994 ad oggi	61
6. Conclusioni	68
Bibliografia	71

Parte seconda: Islam e politica nella Confederazione  
degli stati indipendenti

Capitolo quarto

L'islam in Kazakistan e Kirghisia

*Aleksej V. Malašenko*

1. Premessa storica	77
2. La situazione sovietica	78
3. La rinascita islamica post-sovietica	80
4. Convivenza tra l'islam e altri culti minori	97
5. Conclusioni	99
Bibliografia	100

Capitolo quinto

L'islam in Tagikistan

*Aziz Nijazi*

1. Premessa	101
2. Le fonti	102
3. La rinascita	105
4. La politicizzazione	109
5. La guerra	119
6. L'ascesa al potere	125
Bibliografia	130

## Capitolo sesto

## Islam e politica in Uzbekistan

*Marija Malašenko*

1. La penetrazione dell'islam nell'Asia centrale:  
una panoramica storica 131
2. La rinascita religiosa e la politicizzazione dell'islam 135
3. L'influenza del fattore islamico sulla società uzbeka 140
  - 3.1. La mahalla 140
  - 3.2. La società uzbeka tra modernizzazione e tradizione 142
  - 3.3. Islam e ideologia nazionale 144
4. L'Uzbekistan oggi, tra spinte fondamentaliste e sviluppo laico 147
5. Conclusioni 149

## Capitolo settimo

## L'islam nell'Azerbaigian post-sovietico

*Andrei Polonskij*

1. I caratteri dell'islam nella vita sociale 151
  2. Il ruolo dell'islam nella vita politica 154
    - 2.1. Islam e turchismo 154
    - 2.2. I partiti e le organizzazioni 158
    - 2.3. Il regime di G. Aliev 163
  3. L'Azerbaigian come «ponte» tra due civiltà 164
  4. Conclusioni 171
- Bibliografia 172

Conclusioni 173

Nota sugli autori 183





## Introduzione

*Sergej Filatov e Aleksej V. Malašenko*

La rinascita islamica nella Comunità di Stati Indipendenti (Csi) può essere considerata sia come fenomeno culturale, sia come fenomeno socio-politico. Definendone l'essenza, analizzando i singoli aspetti, le interpretazioni etniche e regionali, notiamo che la stessa definizione di «rinascita islamica» è impropria, in quanto l'islam, come cultura confessionale, nell'Urss non è mai «morto». L'islam, come le altre religioni, fu certamente perseguitato (per altro, in modo più diretto e in misura maggiore in Russia, che in Asia centrale o nel Caucaso). Le autorità spirituali musulmane erano completamente soggette e dipendenti dal regime comunista. I musulmani sovietici per settant'anni furono separati dai centri della civiltà islamica nel Vicino e Medio Oriente e privati dei contatti con i propri correligionari. Fu annientata l'élite musulmana intellettuale, depositaria della cultura islamica tradizionale; ciò portò al dominio incondizionato del cosiddetto islam «quotidiano» o «popolare», con il suo peculiare sincretismo e il mantenimento delle tradizioni pagane pre-islamiche. Infine la comunità nel suo insieme, compreso il ceto più colto, subì un massiccio processo di ateizzazione, che includeva la russificazione ed un indottrinamento marxista assai primitivo.

Nonostante ciò, a differenza della religione più diffusa nell'Unione Sovietica, quella ortodossa, l'islam non dovette sopportare perdite tanto forti. Prima di tutto nell'ambito musulmano esso rimaneva uno strumento di regolazione delle relazioni interpersonali e con la comunità: l'islam conservò una forte influenza (non paragonabile a quella esercitata dalla fede ortodossa) sui rapporti privati, in primo luogo familiari, e sulla formazione della coscienza etnica; esso fu percepito come elemento chiave dell'autoidentificazione delle etnie musulmane rispetto alle etnie slave.

Si possono menzionare due ragioni principali, a prima vista, dell'incredibile resistenza dell'islam al regime comunista. La prima è insita nella peculiarità dell'islam che, a differenza del cristianesimo, non ha

conosciuto i processi interni di laicizzazione. L'islam è una «religione totalitaria», che pervade la società e di conseguenza influenza le norme di comportamento anche nell'ambito secolare. Da qui, inoltre, deriva l'unità organica di religione e politica, che in Occidente viene considerata in modo negativo, incompatibile con l'organizzazione del mondo cristiano-occidentale. In altre parole, è possibile distruggere l'islam solo annientando la stessa comunità musulmana. La seconda ragione si collega al fatto che i musulmani nell'Urss rappresentavano una minoranza etnoconfessionale. Tali minoranze lottano per la conservazione del proprio corpo sociale: la religione, fortemente legata alla tradizione nazionale, rappresenta uno strumento naturale e inevitabile nella lotta per il mantenimento dell'identità etnica.

Vi è ancora un ultimo fattore: fino agli anni ottanta, l'ideologia ufficiale che elaborava la concezione di una nuova comunità, il «popolo sovietico», sottolineava la necessità di una cauta attenzione nei confronti delle tradizioni nazionali. Ciò diede la possibilità all'*intelligencija* musulmana, nonché ai funzionari locali di orientamento liberale, di ignorare le più odiose direttive ateistiche, di chiudere gli occhi sul mantenimento, soprattutto nelle zone rurali, delle tradizioni islamiche, che si identificavano con quelle nazionali.

In una parola, l'islam, «umiliato» durante il regime sovietico, conservò malgrado ciò le sue basi quale sistema socioculturale e si dimostrò pronto ad un'autorigenerazione non appena ciò fu possibile, all'inizio della democratizzazione dell'Urss, e soprattutto dopo la caduta del regime comunista. Conseguentemente la definizione di «rinascita islamica» non risulta del tutto corretta: sarebbe più giusto parlare di restaurazione del ruolo dell'islam nella comunità, del rafforzamento della sua influenza sulla coscienza, del ritorno della sua funzione politica. In ogni caso questo concetto si è consolidato quale termine tecnico nell'uso quotidiano di ricercatori e politici. Esso viene utilizzato anche in questa sede sebbene uno degli autori, A. Kudrjavcev, ne faccia uso tra parentesi, indicando in questo modo quanto esso sia relativo.

Naturalmente, il processo di rinascita islamica assume caratteristiche particolari nei diversi paesi della Csi, nonché nelle diverse regioni russe, pur possedendo alcuni tratti comuni. Primo, per tutta la comunità musulmana dell'ex Urss è caratteristico il rafforzamento dell'impatto dell'islam sulla coscienza collettiva ed individuale: nei musulmani sta avvenendo una trasformazione della coscienza, che si orienta sempre di più verso i valori religiosi. Secondo, cresce l'interesse per la cultura islamica classica, poco conosciuta sotto il potere sovietico, per la storia dell'islam e per la lingua araba, che a loro volta influiscono sulla concezio-

ne del mondo dei musulmani. Terzo, aumenta fortemente il numero di moschee, presenti ovunque esista una comunità musulmana. Le informazioni a questo proposito ci sono fornite nei saggi dedicati alla situazione religiosa nelle differenti regioni. Allo stesso tempo viene ricostruito ed ampliato il sistema di istruzione ed educazione religiosa. Quarto, ha luogo la formazione abbastanza veloce di una nuova generazione di ulema, alla preparazione dei quali partecipano gli stati musulmani, fra cui la Turchia, il Pakistan e l'Iran. Quinto, l'islam sta politicizzandosi, e ciò avviene non solo nei paesi dell'Asia centrale, ma anche delle regioni musulmane della Russia.

Nelle comunità musulmane post-sovietiche è apparsa la tendenza ad una «ritradizionalizzazione» la quale, nella sua peculiarità, è tipica degli stati dell'Asia centrale, nonché delle repubbliche russe del Caucaso settentrionale. A cavallo degli anni ottanta-novanta questa tendenza si manifestò in Azerbaigian, dove però non ebbe serie conseguenze. Si verificarono forti migrazioni dalle zone agricole e dai piccoli centri verso le grandi città, in seguito alle quali gli immigrati hanno spesso cominciato a ricoprire cariche amministrative, nonché posizioni di prestigio, che in precedenza erano attribuite a persone di lingua russa, nonché agli esponenti locali «russificati». Essi hanno introdotto nell'ambiente urbano concetti arcaici e forme arcaiche di organizzazione tipiche della vita rurale, in cui predomina la struttura tribale e il diritto consuetudinario di ispirazione islamica. Tutto questo sta alla base dell'influenza dell'islam sulla comunità.

Allo stesso tempo sono tipici della società post-sovietica il disincanto nei confronti delle riforme e la paura di future frustrazioni, tutti fattori che spingono parte dei musulmani verso la religione, alla ricerca di una forma di «alternativa islamica». Questa tendenza è molto forte in Tagikistan, nelle zone uzbeke e kirghise della regione di Fergana, nonché nelle regioni orientali del Caucaso settentrionale (Cecenia e Daghestan). In quei paesi esiste un movimento politico islamico, sebbene geograficamente circoscritto; sono attivi diversi partiti e organizzazioni, il cui fine ultimo è la riaffermazione dell'ordine islamico, il ritorno alla shari'a, nonché la costruzione di uno stato islamico.

Proprio in questi territori sono attive forze politiche che si dichiarano fondamentaliste o wahhabite e rappresentano una minaccia alla stabilità in Asia centrale, nel Caucaso settentrionale, nonché nelle regioni musulmane nella Russia centrale. La tesi dell'intrinseca minaccia dell'islam è un cliché abbastanza diffuso in tutti i mass media occidentali, russi, centroasiatici. Crediamo, comunque, che la percezione a priori del fondamentalismo come forza coercitiva e aggressiva porti con sé sia

un errore di metodo, sia un errore di calcolo politico. Prima di tutto esso, come fenomeno, appartiene al campo della concezione del mondo, si presenta come un'ideologia (mitologia), che incorpora in sé la concezione dell'organizzazione ideale del mondo, inclusa l'organizzazione sociale ideale. Il fondamentalismo è allo stesso tempo l'idealizzazione dell'epoca d'oro dell'islam, del suo passato, ed il sogno di trapiantarli nel presente tenendo conto dei progressi scientifici e tecnologici.

La devozione interiore agli ideali islamici non significa disponibilità incondizionata ad agire in nome della loro realizzazione. La maggior parte dei sostenitori della «purezza dell'islam» difendono la propria opinione principalmente sul piano teorico. Su questo punto si è espresso molto rigorosamente l'imam della moschea principale di Mosca, il presidente del Consiglio dei mufti della Russia, R. Gajnutdin: «Il fondamentalismo significa calma e meditazione, non aggressività»<sup>1</sup>.

Tuttavia, se i musulmani sentono l'insufficienza della mera espressione verbale della loro concezione politico-religiosa e sono pronti a realizzarla praticamente, allora possono spingersi sulla strada di un'azione religiosa e politica, che può essere definita come islamismo. Gli «islamisti» sono musulmani politicamente attivi che si sforzano di incarnare gli ideali del fondamentalismo e che agiscono praticamente in tutti i paesi musulmani, nonché in quei paesi dove essi rappresentano una minoranza compatta. E né l'Asia centrale, né la Russia, con la sua minoranza musulmana superiore al 12 per cento della popolazione, costituiscono un'eccezione. Il fondamentalismo e l'islamismo sono fenomeni obiettivamente prevedibili della vita politica delle aree musulmane della Csi.

Naturalmente non bisogna né assolutizzare il loro ruolo, né vedere in essi l'unico fattore di destabilizzazione. L'islamismo e il fondamentalismo si presentano come realtà circoscritte dal punto di vista socioculturale nonché puramente geografico, ma sarebbe altresì imprudente non considerare la loro presenza, ignorarne il potenziale sociale e politico. Alla fin fine proprio l'attività degli islamisti si è rivelata la causa fondamentale dell'interesse dei politici e degli esperti nei riguardi dei musulmani ex sovietici e del «risveglio» islamico in corso nella Csi.

Nei testi presentati in questo volume è stato dato spazio alla dinamica generale della rinascita islamica, compresa la sua politicizzazione, e vengono inoltre presentate le caratteristiche di questo processo nelle varie aree etnoculturali. Così nel saggio di A. Nijazi sul Tagikistan viene

<sup>1</sup> *Moskovskij komsomolec*, Moskva, 20 luglio 1993.

fornito il ritratto di un movimento islamico influente e di successo, l'unico che sia riuscito a passare dall'opposizione ad un ruolo attivo nella coalizione di governo. Il contributo di M. Malašenko è dedicato all'opposizione islamica in Uzbekistan. Qui gli islamisti partecipano a pieno diritto alla vita politica quale forza principale di opposizione alla classe dirigente al governo. Dall'articolo si deduce che il potenziale degli islamisti uzbeki non si è esaurito, e che la sua influenza crescerà. Supponiamo che gli islamisti uzbeki sarebbero ancora più influenti se non ci fosse la guerra di confine col Tagikistan. Il presidente dell'Uzbekistan Karimov dichiara spesso che esiste il pericolo che la guerra possa ripetersi, cercando di spaventare la comunità nazionale riguardo all'attività dell'opposizione locale islamica.

Il saggio di A. V. Malašenko è dedicato alla situazione in Kazakistan e Kirghisia. In questi stati, a metà degli anni novanta, pareva che gli islamisti locali non avessero prospettive serie. Ma, a partire dal 1996, nel sud del Kazakistan e nel sud est della Kirghisia l'influenza della componente islamica nella vita comunitaria e politica ha cominciato a crescere. Nelle città kirghise di Oš e Žalalabad, dove gli uzbeki rappresentano il 50 per cento della popolazione, i sentimenti fondamentalisti sono largamente diffusi, e cresce l'attivismo dei seguaci dell'islam politico.

Per quel che riguarda il ruolo della componente islamica in Turkmenistan, molti specialisti sono convinti che in questo stato l'islamismo non abbia radici socioculturali, e che il carattere totalitario del regime attuale non permetta di parlare dell'esistenza di una qualsiasi forma di opposizione. In ogni caso in questo paese l'insoddisfazione nei confronti del regime al governo può manifestarsi sotto forma religiosa. In provincia esistono moschee non ufficiali (così come avveniva sotto il potere sovietico) ed è accaduto che singoli ulema criticassero il presidente S. N. Turkmenbaši. Non a caso, già nel 1994, egli aveva preso misure atte ad instaurare un controllo della vita religiosa fondando con il suo patrocinio il Consiglio per gli affari religiosi. In Turkmenistan non esiste alcuna importante opposizione laica, così come non esiste alcun significativo movimento democratico. Tutto ciò porta a supporre che, in caso di un improvviso aggravarsi della situazione politica (dovuto per esempio all'uscita di Turkmenbaši dall'arena politica), proprio l'islam potrebbe incarnare l'espressione della protesta sociale.

Dell'islamismo nel Caucaso settentrionale russo si tratta nel saggio di A. Kudrjavcev, il quale cerca di fornire un'analisi obiettiva della situazione religiosa in Cecenia e di determinare quanto la tendenza islamica sia obiettivamente inevitabile per la comunità locale, quanto l'islamismo sia una conseguenza dei giochi politici e quale sia il risultato

dell'uso dell'islam da parte delle diverse forze politiche. Kudrjavcev analizza anche quanto sia legittimo chiamare «stato islamico» la Repubblica cecena di Ičkerija, che si è staccata dalla Federazione russa.

L'islam rappresenta un mezzo per raggiungere gli scopi delle varie forze politiche e contemporaneamente è un fattore determinante per la cultura politica, stabilendone le direttrici. L'islam agisce sulla formazione di uno sfondo comune di civilizzazione, sul quale si svolgono le vicende politiche; costituisce al tempo stesso sia l'oggetto, sia il soggetto della vita politica. Da ciò deriva la difficoltà nel comprendere la sua funzione nella società e nella politica.

In relazione a ciò è importante determinare gli ambiti entro i quali il fattore islamico è più significativo, considerando nello stesso tempo quelli in cui la sua influenza è limitata o addirittura trascurabile.

Dunque l'islam è prima di tutto un fattore di autoidentificazione della società e tale era anche sotto il dominio sovietico, ma a quei tempi la componente religiosa dell'autoidentificazione veniva in ogni modo repressa e risultava secondaria rispetto all'autoidentificazione propriamente etnico-nazionale. È solo dopo la caduta del regime comunista che la seconda componente risulta, con le definizioni «musulmano uzbeko», «musulmano ceceno», tanto importante quanto la prima. Il riconoscimento per i musulmani dell'ex Urss della propria appartenenza all'islam è una forma peculiare di superamento del complesso di «fratello minore», nei confronti della Russia.

L'islam agisce sulla struttura delle relazioni nella società, e in questo contesto il suo significato cresce. Questo fatto è più avvertibile nell'Asia centrale e nel Caucaso settentrionale. Esiste l'ingenua idea che l'importanza dell'islam si chiuda nell'ambito delle relazioni familiari e dell'educazione della nuova generazione e non si estenda alla vita sociale. Anche se ci si trova d'accordo con questo punto di vista (a parer nostro non abbastanza preciso), bisogna in ogni caso riconoscere che la pratica dell'islam, anche solo nel processo dell'educazione delle nuove generazioni, implica di per sé un impatto dell'islam sulla società. Proprio nell'età scolare l'individuo si costruisce le prime idee circa la divisione dei ruoli sociali, fa la conoscenza con concetti quali società, potere, stato. È noto che nei nuovi libri scolastici preparati dagli insegnanti locali si parla della grande importanza della religione nella formazione del concetto di stato nazionale. Le basi della concezione del mondo gettate nell'infanzia agiscono sul futuro orientamento dell'individuo nella società, nonché sulla sua opinione sul ruolo dello stato.

Per finire, l'islam è un fattore della vita politica. Fin qui sono stati elencati i problemi collegati alla costituzione e all'attività del movimen-

to politico islamico. Ora vale la pena di dedicare alcune parole sul modo in cui lo stato laico e la classe dirigente politica cercano di giocare a loro favore la «carta islamica» e con quale successo.

Le élites dirigenti laiche sono composte da persone provenienti dagli ambienti amministrativi sovietici ed educate nella tradizione dell'ideologia atea. Nella loro concezione del mondo e nella loro psicologia agisce uno standard duplice: un pragmatismo rigido si unisce ai concetti, velocemente rafforzatisi negli anni dell'indipendenza, dell'originalità nazionale e dell'importanza delle tradizioni.

Anche se si considerano, nel processo di formazione dello stato, esclusivamente le opinioni secolari, il vertice dirigente dovrà in ogni caso prendere in considerazione l'importanza crescente dell'islam, tenere conto della religiosità della maggior parte della popolazione titolare nativa e dimostrare in prima persona la propria devozione alla religione islamica. I presidenti di tutti i paesi musulmani della Csi, nonché i capi delle repubbliche musulmane della Federazione russa sono andati in pellegrinaggio ai luoghi santi, come è dovere di ogni musulmano.

Le élites politiche non possono non considerare il fattore dell'appartenenza del proprio paese e del proprio popolo alla civiltà islamica e al mondo musulmano. Tutti i paesi centroasiatici sono, insieme all'Azerbaijan, membri di un'organizzazione la cui importanza nel mondo musulmano è in continua crescita: l'Organizzazione della conferenza islamica. Essi ricevono un aiuto, anche se non molto consistente, dalla Banca islamica di sviluppo. E sebbene alla base delle relazioni dei paesi dell'Asia centrale, dell'Azerbaijan, nonché del Tatarstan e del Baškortostan russi, con queste organizzazioni e con i paesi del Vicino e Medio Oriente vi siano interessi puramente economici, in ogni caso essi devono costantemente ribadire il loro «*status* musulmano», utilizzando questa o quella ideologia religiosa islamica. È indicativo il fatto che nel 1999, nel corso della guerra in Jugoslavia, l'Uzbekistan e l'Azerbaijan abbiano dimostrato pubblicamente solidarietà nei confronti dei loro correligionari, gli albanesi del Kosovo. Di fatto si dissociarono dalla posizione di Mosca a questo riguardo anche i governatori del Tatarstan e della Baškiria<sup>2</sup>. In Cecenia i leader politici espressero addirittura la loro disponibilità ad inviare truppe armate in aiuto agli albanesi musulmani contro i serbi.

Tuttavia in generale l'idea della solidarietà islamica si manifesta solo

<sup>2</sup> Gli ulema della Federazione russa occuparono una posizione particolare riguardo la Jugoslavia, dichiarandosi solidali con gli albanesi e non appoggiando la condotta pro serba di Mosca.



sporadicamente ed in misura limitata. Pertanto essa non venne utilizzata nel conflitto tra l'Azerbaigian e l'Armenia a proposito del Karabach, sebbene entrambe le parti, come rileva nel suo articolo A. Polonskij, abbiano fatto prudenti tentativi di strumentalizzare il fattore confessionale.

In generale i politici post-sovietici in Asia centrale non hanno possibilità concrete (o sono semplicemente incapaci) di usare l'islamismo quale leva importante per l'attuazione delle proprie linee di governo. Così il rivolgersi all'islam non può favorire il consolidamento sociale e nazionale della società centroasiatica. In primo luogo, a causa delle differenze nella concezione dell'islam tra i diversi gruppi etnici e sociali musulmani. La differenza nell'interpretazione dell'islam diventa una componente dell'isolamento reciproco e può condurre anche ad uno scontro.

Inoltre i leader centroasiatici temono, e con ragione, che il loro ricorso all'islamismo possa essere visto in modo negativo dall'Occidente laico e anche dalla Russia, sempre preoccupata riguardo alla situazione della popolazione russofona.

Parimenti il ricorso all'islam nei paesi della Csi non porta la società a mobilitarsi per uno sviluppo economico e sociale costruttivo e pacifico. I musulmani post-sovietici guardano in modo indifferente i tentativi individuali da parte degli ulema conformisti di dare basi religiose alla necessità di lottare per il bene della società. In questo campo non viene svolta un'aperta propaganda religiosa.

Bisogna parlare separatamente delle relazioni che si creano tra la società musulmana e lo stato nella Federazione russa. A ciò è dedicato il testo di S. Filatov, che affronta l'argomento portando ad esempio due repubbliche musulmane della Federazione, il Tatarstan e la Baškiria. L'atteggiamento dello stato russo nei confronti dell'islam è estremamente contraddittorio. Da una parte, nell'ideologia ufficiale vi è un indubbio riconoscimento del fatto che l'islam rappresenti una parte della cultura russa. Ufficialmente la parità tra islam e ortodossia in quanto confessioni nazionali non viene messa in dubbio, così come nessuno contesta il fatto che i musulmani (tatari, baškiri e popolazioni caucasiche) siano etnie autoctone russe.

Nonostante questo, nella pratica la situazione è di gran lunga più complicata. L'atteggiamento nei confronti dell'islam nella società russa, inclusa la classe politica dirigente, è contraddittorio. Il paradosso sta nel fatto che l'atteggiamento nei confronti dei musulmani etnici è di gran lunga più tollerante, che non nei confronti dell'islam in quanto tale. Nel complesso l'atteggiamento verso l'islam può essere definito come una miscela di indifferenza e malcelata ostilità. La tradizione dell'i-

slam, in quanto confessione religiosa, viene considerata come qualcosa di estraneo alla tradizione russa.

Si sa che la più numerosa etnia musulmana russa, i tatar, si è fusa con popolazioni slave; da qui deriva il famoso proverbio russo: «Gratta qualsiasi russo, troverai un tataro». Ma ciò è giusto solo per metà, in quanto, per quanto tu possa «grattare un ortodosso», non scoprirai mai un musulmano. Molti discendenti delle famiglie tatar divennero parte dell'élite intellettuale e politica della società russa<sup>3</sup>. Pur conservando le radici etniche, la maggior parte di queste persone si è convertita all'ortodossia, rompendo di fatto i legami con la propria tradizione confessionale.

Qualcosa del genere avvenne nel periodo sovietico, con la sola differenza che, al posto dell'ortodossia, erano subentrate in sua vece quale credo – sebbene solo formale – le idee del comunismo e la devozione all'ideologia ufficiale laica. In ogni caso, la maggioranza dei funzionari sovietici provenienti da ambienti musulmani conduceva in sostanza una duplice esistenza e, nonostante l'ateismo pubblico, continuava a seguire la tradizione musulmana nell'ambito quotidiano familiare.

Perciò dopo la caduta dell'Urss, quando non veniva più richiesto loro di rinnegare pubblicamente l'islam, alcuni di essi cominciarono ad ostentare la propria dedizione alla tradizione islamica, pur rimanendo di fatto fuori dell'ambito confessionale.

In Russia la burocrazia statale, incluse le più alte cariche, è nel complesso accessibile ai musulmani. Negli anni 1991-93 R. Khasbulatov, di fede islamica, occupò il posto di portavoce del Soviet supremo della Federazione russa; inoltre nel 1999 R. Abdulatipov divenne ministro per gli affari etnici; in Russia molti musulmani sono governatori e parlamentari.

Il problema delle relazioni reciproche tra il governo russo e l'islam nelle forze armate viene affrontato nel saggio di N. Emeljanova. Forse in questo campo l'ambiguità e la mancanza di flessibilità della posizione del governo viene colta con particolare rilievo. La partecipazione dei musulmani alle azioni militari nell'ambito dell'esercito russo e l'occupazione da parte di alcuni di loro di cariche importanti vanno di pari passo con l'atteggiamento negativo verso l'islam nelle alte sfere della classe militare, nella cui strategia l'islam e alcuni paesi del mondo mu-

<sup>3</sup> Nella capitale del Tatarstan, Kazan', nel 1992 fu pubblicato il libro di A. C. Chalikov, *Cinquecento cognomi russi di origine bulgaro-tatara*, nel quale vengono elencati i nomi degli scrittori, dei compositori e dei politici insigni russi. Tra loro ci sono il compositore S. Rachmaninov, gli scrittori I. Turgenev e I. Bunin.

sulmano sono visti come uno dei probabili nemici. (Per finire facciamo notare come ciò sia spiegabile in modo assolutamente logico con la guerra in Afghanistan (1979-89), con i conflitti in Cecenia, nel Karabach e, in un certo senso, in Jugoslavia, dove la Russia ha sostenuto i serbi contro i musulmani bosniaci e albanesi).

Al problema dell'atteggiamento del governo russo verso l'islam e i musulmani è strettamente collegato un altro problema: il dialogo tra le diverse confessioni ed in primo luogo tra l'islam e l'ortodossia, che in Russia è la religione maggioritaria. Forse in stati con stabili tradizioni democratiche, in una società che non abbia vissuto l'«iperateismo» sovietico il problema del dialogo tra le religioni potrebbe passare in secondo piano e in ogni caso non esercitare particolare influenza, ma in Russia le cose vanno diversamente. La religione, nonostante la Costituzione della Federazione russa proclami il carattere laico dello stato, rimane una delle componenti della politica. Nel paese sono attive organizzazioni religioso-politiche che, insieme alla chiesa ortodossa, pretendono di prendere parte all'elaborazione dell'«idea nazionale russa», e il patriarca di Mosca, Alessio II, per tutti gli anni novanta è stato collocato dai sondaggi di opinione tra i primi venti dirigenti politici del paese.

Tale situazione viene determinata da due circostanze. In primo luogo, dalle tradizioni storiche e culturali, in forza delle quali l'ortodossia e l'islam hanno sempre preso parte alla vita politica del paese; in secondo luogo, da un certo vuoto ideologico e spirituale sorto dopo la caduta dell'Urss. L'indebolimento dell'influenza esercitata sulla società dall'ideologia comunista è stato in parte colmato dal ricorso alla dottrina religiosa. È interessante il fatto che la dottrina religiosa si orienti in primo luogo verso problemi secolari, quali la giustizia sociale, l'uguaglianza e uno stato efficiente e solido.

Comunque sia, entrambe le maggiori religioni, l'ortodossia e l'islam, si sono rivelate causa di intrighi politici<sup>4</sup>. La partecipazione dell'islam e dell'ortodossia alla politica rende più difficile e deforma il dialogo tra le due confessioni trasformandolo in un dialogo a tre, la terza componente del quale è rappresentata dal governo russo<sup>5</sup>. E sebbene formalmente

<sup>4</sup> Una nuova conferma arrivò nel maggio 1999, quando, nel bel mezzo dell'ennesima crisi politica, il patriarca di Mosca suggerì di rimuovere dal Mausoleo i resti del leader bolscevico Lenin e di seppellirli: ciò costituiva un aperto appoggio al presidente B. Eltsin e al tempo stesso perseguiva lo scopo di indebolire la posizione dei comunisti.

<sup>5</sup> Vedi inoltre: A. V. Malašenko, «Christianstvo i islam v Rossii: dialog tol'ko načinaetsja» (Cristianesimo e islam in Russia: il dialogo è solo all'inizio) in *Musul'mane Rossii nakanune XXIV* (I musulmani di Russia alla vigilia del XXI secolo), Moskva, 1998, pagg. 51-55.

i temi di questo dialogo a tre siano i problemi spirituali, l'interazione delle tradizioni e l'importanza di entrambe le religioni per il «rinascimento» spirituale della società, il soggetto principale è la lotta del clero per rafforzarsi agli occhi dei governanti e occupare accanto ad essi una posizione più solida e importante. E qui gli ulema, così come i leader religioso-politici musulmani, sentono un complesso di inferiorità nei riguardi della propria tradizione, poiché l'ortodossia è immensamente più importante e la chiesa ortodossa russa intende raggiungere lo *status* (informale) di religione di stato.

Pur temendo l'ambizione della chiesa russa ortodossa, gli esponenti religiosi musulmani ne condividono appieno l'ostilità verso le religioni «non tradizionali», prime fra tutte le diverse minoranze cristiane, nonché le sette che stanno diventando popolari. Così come negli altri stati della Csi, in particolare nel Kazakistan e in Kirghisia, l'islam e l'ortodossia temono l'attività dei missionari di queste religioni e l'attivismo dei loro pastori che operano nello stesso ambiente che costituisce la loro base. Si sa che in Tatarstan e in Baškiria, e persino nell'ambito della diaspora musulmana, le religioni non tradizionali diventano sempre più influenti. Spesso, sia i sacerdoti ortodossi che gli ulema sono meno capaci degli «stranieri» a tenere sermoni e a condurre attività di proselitismo. La posizione negativa delle autorità religiose musulmane e ortodosse nei confronti di tutte le religioni non tradizionali ha contribuito all'emanazione nel 1997 di una legge abbastanza anti-democratica sulla libertà di coscienza e di associazione religiosa. Questa legge incute timore a una parte dei radicali musulmani, i quali hanno paura che essa dia ai governanti la possibilità di limitare a proprio piacimento la loro attività.

Lo studio dell'islam nello spazio post-sovietico costituisce dunque un argomento complesso, di cui si è cercato di evidenziare in questa introduzione i nodi fondamentali. Gli articoli che seguono presentano un'analisi dettagliata delle dinamiche attuali dell'islam negli stati dell'Asia centrale e nelle repubbliche musulmane della Federazione russa, nel tentativo di cogliere i fattori di convergenza e di divergenza che caratterizzano il nuovo emergere dell'islam nelle diverse regioni e prospettare così un quadro di analisi articolato e rispettoso delle complessità del fenomeno.



Parte prima  
Islam e politica nella Federazione russa



## Capitolo primo

### L'islam e lo stato russo: islam tataro e islam nel Tatarstan

*Sergej Filatov*

#### 1. *L'islamismo tataro: cenni storici*

Sia nella coscienza europea che in quella russa esiste una percezione della Russia come di un paese eurasiatico che, avendo caratteristiche tanto europee quanto asiatiche, presenta un'unione di tradizioni occidentali ed orientali. Nella vita di tutti i giorni, e non a livello di speculazioni intellettuali, questa «eurasiaticità» dal XVI secolo fino alla metà del XIX era determinata in pratica esclusivamente dalla presenza tra gli abitanti della Russia dell'etnia tataro, cui occorre aggiungere la popolazione baškira, affine ai tataro, significativamente meno numerosa. Solo nel XIX secolo furono annessi alla Russia il Caucaso e l'Asia centrale, che si sono trovati alla periferia dell'impero russo (e più tardi sovietico). Attualmente, dopo la disgregazione dell'Unione Sovietica, i tataro, che sono presenti in misura notevole nella maggioranza delle regioni del paese, sono di nuovo la popolazione musulmana più numerosa, religiosamente e socialmente attiva della Russia.

La particolarità religiosa e culturale dei tataro è determinata dal fatto che essi, al contrario di qualsiasi altro popolo musulmano al mondo, sono vissuti a lungo in uno stato in cui il cristianesimo era la religione ufficiale. Nel corso dei secoli le campagne di cristianizzazione forzata sono state gradatamente sostituite da opere missionarie civili, ma fino al 1917 il governo russo non trascurò alcun tentativo di assimilazione religiosa dei tataro. La necessità di adattarsi alle istituzioni statali russe e di interagire costantemente con la circostante popolazione russa in tutti gli ambiti della vita, ha europeizzato i musulmani tataro.

Il periodo sovietico rafforzò l'integrazione dell'etnia tataro con la cultura russa. Durante il comunismo i tataro per primi ricevettero l'autonomia nella Russia federale come Repubblica autonoma sovietica tataro (in essa vive meno di un terzo dei tataro russi e i tataro rappresentano all'incirca la metà dell'intera popolazione dello stato). La politica



dei comunisti prevedeva l'avanzamento dei funzionari locali e lo sviluppo della cultura nazionale, ma contemporaneamente metteva in pratica una rigida ateizzazione della popolazione. L'islam fu cacciato da tutte le sfere della vita sociale, la vita religiosa organizzata fu portata ad un minimo simbolico: nel cuore della Tataria, subito prima della caduta del comunismo, erano rimaste aperte in tutto solo 17 moschee, e meno di 20 moschee erano rimaste nelle altre regioni della Russia dove i tatarî usavano riunirsi per la preghiera.

Nonostante la politica anti-religiosa delle autorità comuniste, anche ai nostri giorni i tatarî, in misura maggiore dei russi, considerano positivamente il passato sovietico e vogliono conservare la continuità con esso<sup>1</sup>. Una possibile spiegazione di questo fenomeno, sostenuta da molti dei rappresentanti dell'*intelligencija* tatarâ, è che il potere sovietico per la prima volta da quattrocento anni fece rinascere il potere statale tataro (sia pure limitato e completamente assoggettato al Cremlino), superò la discriminazione dei tatarî e interruppe i tentativi di russificazione più manifesti e incivili.

Ma esiste anche una causa più profonda del rapporto di stima dei tatarî verso il passato sovietico. La gente tatarâ non fu un soggetto passivo della rivoluzione del 1917. Il potere sovietico non era ad essi estraneo. La maggior parte della popolazione tatarâ, a differenza dalle altre etnie dell'impero russo, in forza dell'evoluzione della propria coscienza di massa, è stata fiancheggiatrice attiva della rivoluzione bolscevica. Il suo sostegno alla rivoluzione fu determinato non soltanto dalla secolare opposizione all'imperialismo zarista, ma anche dalle svolte fondamentali, sopravvenute tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, nell'orientamento della società tatarâ nei confronti delle culture occidentali e dei valori politici. Il marxismo divenne la forma storica concreta del cambiamento profondo nella coscienza tatarâ. È paradossale, ma in realtà, nei primi anni del potere sovietico, il ruolo principale nel movimento comunista tataro fu quello degli ulema riformisti<sup>2</sup>.

Un'altra importante particolarità dell'etnia tatarâ è la differenza esistente tra i tatarî di diverse regioni della Russia per quanto riguarda il percorso

<sup>1</sup> L. Voroncova e S. Filatov, «Religioznost', demokratičnost', avtoritarnost'» (Religiosità, democraticità, autoritarismo) in *Političeskie issledovanija* (Ricerche politiche), 3, 1993, pag. 147.

<sup>2</sup> Prima della rivoluzione tra i tatarî urbanizzati era diffuso il jadidismo, corrente riformatrice dell'islam. Questo movimento sosteneva l'indissolubile legame dell'islam con la cultura europea e, nella sfera politica, con i movimenti democratici e socialisti. Si vedano V. Sadur, «Musul'mane v Sssr: istoria i sovremennost'» (I musulmani in Urss: storia e presente) in D. Furman e M. Smirnov (a cura di), *V puti k svobode sovesti* (In cammino verso la libertà

storico, la cultura, la coscienza politica e religiosa. Tra le grandi comunità, i tataro di Kazan' furono i primi ad essere riuniti alla Russia: essi avevano sofferto prima e più pesantemente di altri la repressione, ma erano anche stati sottoposti prima di altri all'influenza russa; dopo di loro arrivò il turno dei tataro del basso Volga, quindi degli Urali, e, infine, della Siberia. Ogni successivo gruppo etnico di tataro aveva una minore esperienza storica di russificazione forzata, ma anche una minore esperienza di vita nella società cristiana.

Vi sono altre differenze, oltre quella della durata dei contatti con i russi. I tataro di Kazan' si convertirono all'islam di propria volontà nel 922 e crearono fino alla conquista russa una ricca cultura islamica. Il più originale tra i gruppi locali di tataro – i tataro della Siberia – incontrò l'islam per la prima volta solo alla fine del XIV secolo, quando gli sceicchi dell'Asia centrale iniziarono un'espansione armata verso nord. Alcuni gruppi di tataro siberiani si convertirono all'islam soltanto nel XIX secolo. Nella loro coscienza si sono conservate abbastanza integralmente le antiche concezioni pagane<sup>3</sup>. Ciò è radicato a tal punto che nel 1998 a Tju-men' è nato un movimento neopagano, seppure con uno scarso seguito, che ha per scopo la rinascita della fede tradizionale dei tataro siberiani, legata al culto del dio Tengre. Non c'è da stupirsi che tra i tataro siberiani esistano forze sociali che si prefiggono come scopo l'autodeterminazione dei tataro siberiani come un'etnia a parte, l'etnia kjòj.

L'impetuosa crescita della posizione sociale e culturale dei tataro durante l'epoca sovietica fece di questo popolo, fondamentalmente agricolo e patriarcale, una popolazione urbanizzata, con un numero notevole di intellettuali e di alti funzionari. Questa crescita sociale si svolse nell'alveo della cultura russo-sovietica, cosa che portò al distacco degli strati socialmente più dinamici non solo dall'islam, ma anche dalla cultura nazionale, ad esso collegata. Una parziale eccezione in questo processo fu il destino dei tataro che vivevano nel Tatarstan e nel Baškortostan. In queste repubbliche esistevano scuole nazionali tataro<sup>4</sup> e gli intellettuali tataro erano appoggiati dal governo. Tuttavia, dal punto di

di coscienza), Moskva, Progress, 1989, pagg. 425-33; D. Ischakov, *Fenomen tatarskogo džadidisma: vvedenie v sociokul'turnoe osmyslenie* (Il fenomeno del jadidismo tataro: introduzione e interpretazioni socioculturali), Kazan', Tatarskoe knižnoe izdatel'stvo, 1997.

<sup>3</sup> F. Valeev, *Sibirskie tatary. Kul'tura i byt* (I tataro siberiani. Cultura e vita quotidiana), Kazan', Tatarskoe knižnoe izdatel'stvo, 1993, pagg. 149-207.

<sup>4</sup> Nell'ordinamento scolastico sovietico esistevano per le minoranze etniche due scuole parallele. Nelle scuole russe si studiava solo la lingua russa, in quelle nazionali, invece, oltre a nozioni base di russo, si tenevano anche lezioni della lingua madre dell'etnia in questione. [N.d.T.]

vista ideologico, questa cultura nazionale era assolutamente atea e si era formata in seno al patriottismo sovietico. Oltre a ciò, in queste repubbliche autonome esisteva una significativa quota di tatarì, i quali, per necessità di carriera o per altre cause, preferivano frequentare scuole russe, adottare la lingua russa, essere «come i russi», per integrarsi nella società. La pratica religiosa islamica tra i tatarì nel regime sovietico si conservò principalmente tra le persone di condizione sociale bassa e, per quanto attiene alle abitudini di vita, tra le famiglie contadine patriarcali.

A differenza delle popolazioni del Caucaso e dell'Asia centrale, tra i tatarì della Russia sovietica non si diffuse una vita religiosa clandestina. Essi non avevano né moschee illegali, né madrasa, né mullah. La vita religiosa islamica dei tatarì nell'epoca sovietica, oltre alle strutture ufficiali, che erano state in gran parte annullate, consisteva nella preghiera privata in casa (se si radunavano diverse persone, la riunione poteva essere presieduta dal parente o dal vicino di casa più esperto), nella celebrazione delle feste nazionali, nell'osservanza tradizionale delle norme di vita domestica islamiche. Nulla da meravigliarsi che la cultura religiosa dell'islam, con le sue correnti riformiste, fiorenti nell'islam tataro e che all'inizio del secolo avevano un ruolo fondamentale, siano diventate incomprendibili per la stragrande maggioranza dei tatarì musulmani.

L'evoluzione della coscienza delle classi colte nello stato bolscevico portò ad uno strappo culturale non solo con l'islam, ma anche con la cultura nazionale che di esso si nutriva. Questo strappo si rivelò molto profondo e alquanto difficile da sormontare. Il vicario del muftì di Kazan' V. Jagkub ha dichiarato in un'intervista a me concessa il 10 marzo 1999:

L'ortodossia russa ha una propria numerosa *intelligencija* confessionale, che invece è in pratica assente nell'islam tataro: durante il periodo bolscevico l'*intelligencija* tataro ci ha abbandonato<sup>5</sup>.

Da alcune inchieste sociologiche, effettuate dalla sociologa di Kazan' R. Musina, risulta che tra i tatarì con istruzione superiore, i credenti sarebbero il 20 per cento<sup>6</sup>, ma, come dimostrano le sue ricerche più dettagliate e le osservazioni degli ulema, di questo 20 per cento quasi nessuno partecipa alla vita religiosa concreta delle comunità musulma-

<sup>5</sup> Archivio personale dell'autore.

<sup>6</sup> R. Musina, «Islam i musul'mane v sovremennom Tatarstane» (Islam e musulmani nel Tatarstan contemporaneo) in *Religija i gosudarstvo v sovremennoj Rossii* (Religione e stato nella Russia contemporanea), Rapporti scientifici, 18, Moskva, Centro Carnegie, 1997, pag. 86.

ne: l'islam ormai riguarda quasi esclusivamente gli strati meno istruiti della popolazione. Come osserva Musina

*l'intelligencija* si contrappone ai tradizionali valori islamici. Lo strato intellettuale della popolazione guarda con scetticismo agli ulema, a causa del loro basso livello d'istruzione<sup>7</sup>.

Tuttavia la tradizione islamica pre-rivoluzionaria non è del tutto scomparsa. I dottori della legge riconosciuti ufficialmente (per quanto fossero poco numerosi) pur non avendo una seria influenza sui credenti, dal momento che erano ridotti a vivere isolati in una sorta di vuoto siderale, hanno conservato questa tradizione. Intendiamo qui parlare del Dumes (Duchovnoe upravlenie musul'man evropejskoj Časti i Sibiri, «Direzione spirituale dei musulmani della regione europea e della Siberia»), che nel 1994 fu trasformato in Cdum (Central'noe duchovnoe upravlenie musul'man, «Direzione spirituale centrale dei musulmani»).

L'attuale Cdum ha una storia bicentenaria. Il suo nucleo originario, il governo religioso di Ufa (muftiat di Ufa), fu fondato da Caterina II nel 1788. La sua fondazione, in quel tempo, significò il riconoscimento da parte del governo russo dell'inutilità dei tentativi di ottenere una completa cristianizzazione dei musulmani russi. Al tempo degli zar il muftiat di Ufa si presentava come un'organizzazione religiosa rigidamente centralizzata e controllata dalle autorità, finalizzata a soddisfare le esigenze spirituali dei musulmani in tutto il territorio dell'impero. Di fatto, esso giocò lo stesso ruolo durante il comunismo, dopo un breve periodo di democratizzazione negli anni della rivoluzione. Nel periodo sovietico il potere del Dumes si diffuse nel territorio della Repubblica federale russa, dove i musulmani sono quasi esclusivamente tatarì (e baškiri); faceva eccezione il Caucaso settentrionale. Nel 1980 il volto del Dumes era il volto del suo leader, il mufti T. Tadžuddin, che reggeva autoritariamente il suo «impero», consistente nelle comunità musulmane diffuse in molte regioni della Russia, da Pietroburgo fino all'Estremo Oriente. Negli orientamenti politici e nella posizione ideologica di Tadžuddin si intrecciavano la sottomissione al governo russo e le tradizioni democratiche e riformatrici dell'inizio del XX secolo, che negli anni venti erano diventate una delle componenti ideologiche dell'islam

<sup>7</sup> R. Musina, «Islam sredi gorodskich tatar: analiz sovremennoj situacii» (L'islam tra i tatarì urbanizzati: analisi della situazione contemporanea) in *Islamo-christianskoe pogranič'e: itogi i perspektivy izučenija* (La frontiera islamico-cristiana: bilanci e prospettive di uno studio), Kasan', 1994, pag. 96.

ufficiale filo-sovietico. Le numerose critiche dei movimenti islamici di opposizione gli muovono parecchie accuse: eccessivo lealismo alle autorità sovietiche (ed oggi russe), legami con uomini d'affari sospetti, condotta amorale, autoritarismo<sup>8</sup>. Ciò nonostante praticamente tutti gli oppositori gli riconoscono una grande cultura, un effettivo primato nei confronti dei concorrenti, una vasta erudizione religiosa. Tadžuddin si distingue non solo per il suo alto livello come dottore della legge, ma anche per il suo indirizzo ideologico apertamente riformatore. È indicativo che una delle prime e principali accuse che gli mossero i dissidenti, tentando di rovesciare il suo potere, fu l'accusa di ecumenismo, di cui un concreto esempio, che scandalizzò i tradizionalisti, fu l'ordine di Tadžuddin di collocare in una delle moschee della città di Nabe-režnye Čelny croci ortodosse e stelle di David<sup>9</sup>. Tra gli oppositori di Tadžuddin vi erano e vi sono persone che apprezzano i valori europei, ma nessuno di loro è mai stato fautore dell'eurocentrismo come Tadžuddin, che dichiarò in una intervista:

I musulmani russi hanno di che essere orgogliosi. I maestri stranieri, se pur ci sono necessari, devono limitare il campo della loro azione. In molti secoli di vita comune con i cristiani in Russia, i musulmani hanno prodotto una cultura religiosa unica: aperta, tollerante e dinamica; anche i musulmani russi hanno qualcosa da insegnare, ad esempio agli afgani o ai sudanesi... La shari'a riguarda la coscienza personale d'ogni musulmano, non si può imporre dall'esterno. Tutti i tentativi di cambiare la legislazione, volti a creare condizioni per imporre la legge islamica, portano, in caso di successo, soltanto falsità e ipocrisia... Che cosa è quest'eurasiaticità? Non so che cosa significhi. Certamente, la Russia occupa sia parte dell'Europa che dell'Asia, e quindi gli ideologi dell'eurasiaticità dimostrano buone conoscenze geografiche, ma in questa parola non è racchiuso alcun significato serio. Sia i cristiani russi, sia i musulmani russi sono portatori dei valori della civiltà contemporanea: libertà e democrazia<sup>10</sup>.

Dopo la disgregazione dell'Urss e l'interruzione del sostegno incondizionato del governo in cambio del soffocamento d'ogni opposizione, il

<sup>8</sup> V. Bekjašev, *O korrupcii i moral'nom razložanii sredi musul'manskogo duchovenstva krupnich gorodov Rossii i ob ich svjazjach s Kgb* (La corruzione e il degrado tra il clero musulmano delle grandi città della Russia e i loro legami con il Kgb), Sankt-Peterburg, Izdanie Sankt-Peterburgskogo nezavisimogo musul'manskogo blagotvoritel'nogo fonda, 1992.

<sup>9</sup> A. V. Malašenko, *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii* (La rinascita islamica nella Russia contemporanea), Moskva, Centro Carnegie, 1998, pagg. 112-14.

<sup>10</sup> *Družba narodov*, Moskva, n. 5, 1996, pag. 104.

Dumes era destinato a conflitti interni e scismi. Tra gli avversari ideologici e politici di Tadžuddin si trovarono le forze più diverse. Molti imam erano scontenti del suo autoritarismo, qualcuno di loro giudicava eccessive le tendenze riformiste del muftì. Ripetute accuse di alcoolismo, uso di narcotici e legami con uomini d'affari di dubbia fama ebbero ripercussioni sulla sua autorità. La popolazione era scandalizzata dalla posizione filo-russa di Tadžuddin e le autorità delle Repubbliche tataro e baškira desideravano avere muftì più obbedienti di lui, mentre Tadžuddin, che aveva «sue» comunità per tutta la Russia e appoggi a Mosca, pareva loro troppo indipendente. Infine, anche sponsor e missionari di paesi arabi, Pakistan e Turchia non vedevano in lui un buon partner.

Nella seconda metà del 1992 avvenne una vera rivoluzione nell'organizzazione della vita della società islamica tataro, orientata contro Tadžuddin e il Dumes da lui diretto.

## *2. L'islam nel Baškortostan negli anni novanta: il conflitto fra Cdum e Durmb*

Il primo centro della rivoluzione contro Tadžuddin fu Ufa, città dove si trovano le strutture direzionali del Dumes, ma anche capitale della Repubblica del Baškortostan. Che lo scisma iniziasse ad Ufa era logico: nelle strutture di direzione del Dumes ad Ufa era concentrata la maggior parte degli imam più preparati e colti, tutti avversari di Tadžuddin e dei suoi studenti. E proprio loro erano sufficientemente qualificati per capeggiare lo scisma. Il governo della Repubblica del Baškortostan, con a capo il presidente M. Rachimov, desiderava tenere sotto controllo gli ulema. Il movimento nazionale radicale baškiro aveva le stesse mire sui mullah. A ciò occorre aggiungere l'attività in Baškiria di missionari dal Vicino Oriente, che avevano ragioni ideologiche (indirizzare la propria opera al cuore dell'islam russo), ma anche moventi più materiali: la Baškiria è infatti una delle maggiori regioni petrolifere della Russia.

Ad iniziare l'ammutinamento contro il Dumes di Tadžuddin fu il suo stesso segretario personale, uno degli attivisti religiosi più radicali dell'islam tataro, N. Aširov. Al fine di mostrare a qual grado giungessero le differenze di pensiero tra Tadžuddin e Aširov, riportiamo le parole di quest'ultimo:

Qualunque credente che si sforzi di essere coerente con le proprie dottrine religiose non deve essere disprezzato; un fondamentalista è una persona che si basa sulle solide fondamenta della fede. In questo senso noi sia-

mo fondamentalisti... L'islam in Russia si trova in condizioni di profondo declino, in effetti, bisogna rifondarlo *ex novo*... Noi dobbiamo imparare dai nostri confratelli d'oltre frontiera. La nostra legge, che prevede la divisione tra stato e religione, è, di fatto, una separazione della gente dalla fede... Devono esserci delle norme giuridiche che permettano alla religione di regolare la vita delle persone. La Russia è un paese eurasiatico ortodosso-musulmano, cui sono estranei i valori occidentali di individualismo sfrenato e arbitrio. Insieme con la chiesa ortodossa russa i musulmani devono far rinascere la secolare cultura eurasiatica della Russia e lottare contro l'influenza americana<sup>11</sup>.

Alla fine del 1992 fu fondato l'indipendente Dumrb (Duchovnoe upravlenie musul'man respubliki Baškortostan, «Direzione spirituale dei musulmani della Repubblica del Baškortostan»). N. Aširov non osò dirigere personalmente il Dumrb, che pure aveva fondato egli stesso; presidente divenne, per pressioni del movimento nazionalista baškiro, N. Nigmatullin. Tuttavia per i primi anni Aširov fu il suo vice e di fatto determinò l'ideologia e la politica del Dumrb.

Il conflitto che dura ancor oggi tra Cdum e Dumrb è una controversia religiosa, non direttamente collegata né con il movimento nazionalista, né con l'ordinamento statale baškiro. E in effetti sia tra i leader che tra gli ulema ordinari, in entrambe le organizzazioni, una preponderante maggioranza è composta da tatar, cui gli obiettivi del movimento nazionalista baškiro sono per lo meno indifferenti. Ma questo conflitto venne a coincidere con l'emergere del movimento nazionalista baškiro e con il rafforzamento delle tendenze separatiste e autoritarie nel governo della Repubblica del Baškortostan. I rapporti con questi movimenti per Cdum e Dumrb hanno un significato chiave nella lotta per rafforzare la propria influenza nella repubblica. Per gli ulema tatar questo è un problema difficile. I tatar tendono a considerare i baškiri come un gruppo etnico all'interno di un unico popolo turco-tataro, oppure come un popolo talmente vicino, da non prenderne in considerazione le differenze. I baškiri invece hanno sempre negato l'idea, presente in ambiente tataro, di un'identità di fatto dei due popoli<sup>12</sup>.

Ciò nondimeno non è finora emerso un movimento religioso autonomo baškiro. La cura di una rinascita nazionale baškira è stata assunta dalle organizzazioni nazionaliste social-politiche laiche. La maggiore

<sup>11</sup> *Ibidem*, pag. 103.

<sup>12</sup> D. Valeev, *Očerki istorii obščestvennoj mysli Baškortostana* (Cenni di storia del pensiero sociale del Baškortostan), Ufa, Kitap, 1995.

e più autorevole di esse è il Bnc (Baškirskij nacional'nyj centr «Ural», «Centro nazionale baškiro "Ural"»), fondato nel 1989. Il Bnc si batte per ottenere il maggior grado possibile di sovranità per il Baškortostan; nelle sue fila ci sono radicali, il cui obiettivo è l'indipendenza, e moderati, che mirano all'instaurazione di rapporti federativi con la Russia.

L'attività del Bnc riserva grande attenzione alla sfera spirituale. Anche qui occorre distinguere due movimenti fondamentali, i quali negli ultimi tempi si contrappongono sempre più l'uno all'altro. Da una parte, il Bnc sostiene la tutela e la diffusione della cultura tradizionale popolare. In primo luogo si tratta dell'*epos* nazionale *Ural-Batyr*, antiche fiabe e canti. Il mondo del folklore baškiro è portatore di tradizioni pagane legate al culto del dio Tengre e nelle regioni agricole più remote si conservano a tutt'oggi questi antichi culti. La passione per l'antica cultura pre-islamica del popolo baškiro negli ultimi anni ha trovato la sua espressione estrema nel fatto che nell'ambiente degli artisti baškiri alcune persone hanno dichiarato apertamente di aver abbandonato l'islam e di essere ritornati alla religione tengrianica. Può essere che tutto si riduca a originalità di artisti, ma non si può escludere che l'interesse per il paganesimo potrebbe avere conseguenze più serie. Tanto più che gli ulema hanno verso la religione tengrianica un atteggiamento molto serio: i mullah proibiscono non solo di parlare, ma perfino di pensare all'antica fede baškira<sup>13</sup>.

Nella sfera propriamente religiosa il Bnc dichiara una dedizione incondizionata all'islam. Parlando della religiosità dei baškiri, uno dei leader del Bnc, M. Gul'šaripov, illustrò alcuni atteggiamenti paradossali del suo popolo:

Noi siamo cattivi musulmani, raramente osserviamo le leggi e andiamo poco alla moschea, meno dei tatar (secondo i dati di vari sondaggi, tra i tatar non più del 10 per cento frequenta regolarmente la moschea [*N.d.A.*]), nella nostra fede ci sono forti resti di paganesimo, ma noi, a differenza dei tatar, non ci siamo mai convertiti al cristianesimo; noi siamo sinceri, anche se cattivi, seguaci di Maometto.

L'asserzione di Gul'šaripov riguardo all'assenza di cristiani tra i baškiri è un'esagerazione ideologica. Negli ultimi anni le conversioni dei baškiri al protestantesimo, e specialmente alle chiese battista e pen-

<sup>13</sup> S. Filatov, «Religion, Power and Nationhood in Sovereign Bashkortostan» in *Religion, State and Society*, Oxford, XXV, n. 3, 1997, pagg. 275-76.



tecostale, cominciano ad assumere carattere di massa<sup>14</sup>, ma l'utopia nazionalista baškira richiede un'idea epica che compatti la nazione.

Il Bnc ha fatto molto per la propaganda dell'islam. Sotto la sua egida il Corano è stato tradotto nella lingua baškira, sono stati pubblicati molti altri libri religiosi e organizzati programmi educativi di diversa natura. Il Bnc ha inoltre organizzato una raccolta di fondi per la costruzione di moschee.

Il movimento nazionalista baškiro sostiene l'islam, non per motivi propriamente religiosi, bensì per scopi ideologici. Il Bnc è un movimento social-politico laico. Nella sua attività laica, esso può soltanto collaborare con gli ulema, in schiacciante maggioranza tatarsi sia nel Dumrb che nel Cdum. Queste relazioni non sono affatto semplici, tanto che un importantissimo obiettivo ufficialmente dichiarato del Bnc è la formazione di un islam e di un clero nazionali baškiri indipendenti.

I nazionalisti baškiri sostengono incondizionatamente il Dumrb fin dal momento della sua fondazione. Gli attivisti del movimento nazionalista baškiro condannano il Cdum e il suo leader Tadžuddin per la propensione verso Mosca, con l'accusa di essere complici dell'imperialismo russo. Il Bnc sostiene il Dumrb anche perché a capo di esso c'è il baškiro N. Nigmatullin (cosa che, per altro, non ha molto accentuato il coinvolgimento del Dumrb nei problemi nazionali baškiri).

Nel periodo 1994-98 l'avanzata dell'islam nella terra baškira di fatto si è arenata. Già nel 1994 fu sospesa la costruzione di 200 moschee. La domanda di libri religiosi fu presto soddisfatta. Risultò impossibile soddisfare con ulema qualificati le necessità della maggioranza delle moschee riaperte, visto che la maggior parte dei licenziati dalle madrasa non voleva operare in esse. Oltre a ciò, l'incremento di baškiri tra i mullah, nonostante gli sforzi dei nazionalisti, risultò insignificante<sup>15</sup>.

Tuttavia la crisi della vita religiosa non ha bloccato l'ulteriore sostegno all'islam inteso come ideologia nazionale. Non solo il Movimento nazionalista, ma anche le autorità della Repubblica del Baškortostan con l'andar del tempo si legano sempre più all'islam, che è diventato l'ideologia statale.

Il presidente del Baškortostan, M. Rachimov, che ha creato un regime autoritario basato sul potere personale, ha sgominato l'opposizione politica e spesso (più dei leader delle altre regioni russe) viene accusato dai mass media democratici russi di non rispettare i diritti umani. Ra-

<sup>14</sup> *Blagovest-info*, n. 10, 1999.

<sup>15</sup> A. Junusova, *Islam v Baškirii 1917-1994* (L'islam in Baškiria 1917-1994), Ufa, 1994, pag. 118.

chimov, che aveva fatto una brillante carriera prima del 1991 ed era a capo della repubblica già ai tempi del comunismo, si è spostato lentamente fino ad assumere l'islam come ideologia ufficiale. Nei primi anni dopo l'ottenimento della sovranità statale, le autorità di Ufa cercarono di appoggiarsi al Cdum e al suo leader Tadžuddin, mantenendo ciò nonostante una certa distanza dagli ulema islamici. Tuttavia in Rachimov aumentò gradatamente l'irritazione verso Tadžuddin a causa dei suoi stretti rapporti con Mosca e dei suoi legami con personalità di tutta la Russia. Verso il 1993 cominciò una breve infatuazione di Rachimov per il Dumrb. Il suo capo N. Nigmatullin fu inserito dal presidente, insieme con il vescovo ortodosso Nikon, nel Consiglio sociale, e i contatti regolari con Tadžuddin furono interrotti. Rachimov si dichiarò pubblicamente musulmano e annunciò l'intenzione di compiere il pellegrinaggio alla Mecca. Tuttavia già nel 1996 i suoi funzionari iniziarono a rendersi conto che i giovani riformatori islamici mal si inserivano nei loro piani. I giovani imam, tornati dai paesi del Vicino Oriente dopo gli studi su incarico del Dumrb, stentano a trovare un linguaggio comune con i moderni baškiri, secolarizzati, per i quali essi sono fanatici e fondamentalisti. Negli ultimi due anni le autorità hanno regolarmente espulso dalla repubblica missionari pakistani e arabi, legati al Dumrb. Il governo si è convinto che il Dumrb è meno manovrabile del Cdum. Ora il «musulmano» Rachimov si è di nuovo avvicinato a Tadžuddin e questo legame si rafforza costantemente. Il rapporto di forze in Baškortostan sta lentamente cambiando a vantaggio del più liberale Cdum<sup>16</sup>.

### *3. L'islam nel Tatarstan negli anni novanta: i rapporti tra religione e movimento nazionalista separatista*

Qualche settimana dopo lo scisma dell'agosto 1992 nella comunità islamica del Baškortostan, anche nel Tatarstan avvenne una ribellione contro Tadžuddin. In una riunione dei musulmani della Tataria, a Naberežnye Čelny, fu istituito il Dumrt (Duchovnoe upravlenie musul'man respubliki Tatarstan, «Direzione spirituale dei musulmani della Repubblica del Tatarstan»), di cui era a capo il muftì G. Galiullin. Il numero di comunità islamiche del Tatarstan che sostenevano Tadžuddin si ridusse velocemente e verso il 1998 non superava il 10 per cento.

<sup>16</sup> A. Junusova, «Vremja sobirat' mečeti» (È tempo di unire le moschee) in *NG-religii*, 18 novembre 1998.

Il 1992 fu l'anno di maggiore crescita del movimento nazionalista separatista in Tataria. Per le strade di Kazan' marciavano migliaia di dimostranti scandendo slogan separatisti e nazionalisti. I partiti e le organizzazioni nazionalisti tatarsi, in primo luogo il Centro sociale tataro e *ittifak*, che stavano dietro queste dimostrazioni, parevano esprimere le opinioni della maggioranza della società tatarica. Alcune dichiarazioni particolarmente dure da parte del leader dei nazionalisti tatarsi, la poetessa F. Bajramova («Tutte le chiese ortodosse di Kazan' sono costruite sulle rovine di moschee distrutte; bisogna ricostruirle», «Solo la completa separazione dalla Russia e dall'Occidente assicurerà la conservazione e la rinascita della nazione tatarica»)<sup>17</sup> spaventarono oltremodo i russi, e non solo quelli che vivono in Tataria.

La Direzione spirituale musulmana indipendente nacque sull'onda del movimento nazionalista e all'inizio parve dividerne l'orientamento radicale. Ma trarre tale conclusione sarebbe stato un grave errore. In fin dei conti gli ulema islamici esprimono le idee religiose del popolo tataro. Gli orientamenti fondamentali del Dumrt e del suo capo Galiullin si sviluppano nella direzione riformista, basata sul movimento jadidista sviluppatosi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. La concezione, diffusa tra i tatarsi, dell'islam come «condizione spirituale interiore, rapporto personale con Dio, invece che obbligo di osservanza di norme determinate», di fatto è considerata legittima<sup>18</sup>. Il carattere modernizzato dell'islam tataro appare chiaramente nei suoi contrasti con l'islam dei paesi del Vicino Oriente. Le maggiori contrapposizioni si palesarono nella sfera della formazione degli ulema. Fino al 1998 il Dumrt non aveva denaro a sufficienza per il mantenimento di madrasa: erano tutte finanziate in notevole misura dall'estero, prevalentemente dall'Arabia Saudita. I paesi stranieri fornivano anche la maggior parte degli insegnanti. Alcuni licenziati dalla madrasa, divenuti imam, cercarono di impostare una vita religiosa fondata sulle norme arabe. Ciò fece insorgere duramente il Dumrt. Nel desiderio di salvaguardare l'originalità dell'islam tataro, Galiullin, durante una riunione plenaria del Dumrt, ottenne che venisse assunta la decisione di proibire le tendenze filo-arabe in Tataria. I giovani licenziati dalle madrasa, soprattutto quelli che avevano studiato all'estero, furono soggetti a stretto controllo.

Gli orientamenti religiosi fondamentali del Dumrt in pratica non si differenziano dalle posizioni del Cdum diretto da Tadžuddin. Ciò no-

<sup>17</sup> *Družba narodov*, Moska, n. 8, 1998, pag. 132.

<sup>18</sup> S. Filatov, «Tatarstan: at the Crossroads of Islam and Orthodoxy» in *Religion, State and Society*, Oxford, XXVI, n. 3/4, 1998, pagg. 275-76.

nostante il presidente della repubblica, M. Šajmiev, dopo il breve periodo della lotta per la sovranità del Tatarstan, prese una posizione decisamente ostile al muftì Galiullin e al Dumrt da lui guidato e sostenne gli scarsi seguaci di Tadžuddin. A che cosa era dovuto ciò? M. Šajmiev, come M. Rachimov in Baškortostan, ha creato in Tataria un sistema di potere autoritario (sebbene tra le amministrazioni di Šajmiev e di Rachimov esistano differenze sostanziali: i governanti tatarsi si ritengono dei modernizzatori autoritari, mentre a quelli baškiri queste idee riformiste sono del tutto estranee). Il Dumrt sin dal momento della sua nascita cominciò invece a diffondersi come un autentico movimento democratico, fondato semplicemente sui credenti e senza il desiderio di sostenere ideologicamente il regime e incensare il «primo presidente del Tatarstan sovrano».

In una situazione di continue pressioni politiche, Galiullin alternativamente stabiliva e interrompeva rapporti con i gruppi nazionalisti radicali tatarsi. Ma anche nei periodi di collaborazione, questa non fu molto stretta. Galiullin lo spiegava con il fatto che i leader dei movimenti nazionalisti erano degli atei che usavano l'islam per i propri scopi politici, mentre in realtà esso era loro indifferente<sup>19</sup>. I nazionalisti radicali, dal canto loro, erano irritati dall'atteggiamento tollerante del muftì verso la chiesa ortodossa e la popolazione russa del Tatarstan.

Di maggior peso risultò la collaborazione di Galiullin con l'eparchia ortodossa del Tatarstan. Il governo di Kazan' considera con diffidenza l'attività indipendente del clero, non solo musulmano, ma anche ortodosso, che vorrebbe porre sotto il proprio completo controllo. Alcuni ideologi della sovranità tatarica, desiderando trasformare la chiesa ortodossa in un'istituzione obbediente al potere, vedono nella struttura gerarchica della chiesa russa, a capo della quale sta il patriarca di Mosca, un intralcio ai propri piani e si pronunciano anche pubblicamente perché l'eparchia di Kazan' si proclami autocefala<sup>20</sup>. In questa situazione negli anni novanta si creò una collaborazione piuttosto stretta tra l'arcivescovo di Kazan' Anastasij (Metkin) e il muftì Galiullin.

Nel 1995 ebbe luogo un aspro contrasto tra l'amministrazione Šaj-

<sup>19</sup> Uno dei leader dei nazionalisti tatarsi, R. Sofin, per esempio, dichiarò: «Il nostro islam deve essere un islam tataro, che non permetta ai tatarsi di fondersi con le altre popolazioni musulmane. Esso deve essere tatarofono» (citato da R. Muchametšin, «Islam v obščestvenno-političeskoj Žizni Tatarstana» (L'islam nella vita politico-sociale del Tatarstan) in *Etničnost' i konfessional'nye tradicii v Volgo-Ural'skom regione Rossii* (Ethnos e tradizioni confessionali nella regione russa Volga-Urali), Moskva, Centro Carnegie, 1998, pag. 24).

<sup>20</sup> R. Muchametšin, «Tjurkizm i religija» (Turchismo e religione) in *Islamo-christianskoe pogranič'e: itogi i perspektivy izučenija* cit., pag. 54.

miev e la direzione del Dumrt, che, grazie ai mass media, acquistò notorietà in tutta la Russia. Per disposizione del muftì la gioventù musulmana si impadronì dell'edificio della moschea Al-Mardžani e della madrasa Muchamadij. Galiullin spiegò la sua azione adducendo come pretesto il fatto che il presidente non aveva mantenuto la promessa di restituire questi edifici dopo le espropriazioni sovietiche. Il vescovo Anastasij andò a far visita al muftì nell'edificio assediato dalla polizia e gli espresse il proprio appoggio. Galiullin, che non aveva perso la sua abilità teatrale, esclamò: «Anastasij, dimmi quale chiesa ti è necessaria tra quelle che non vi sono state restituite, e la mia gente la prenderà per te!». Cosa che, in realtà, la gente di Galiullin ha fatto più volte. La simpatia del muftì Galiullin per l'ortodossia giunse al punto da fargli dichiarare che la conversione dei tatarì all'ortodossia è un fatto che riguarda la loro coscienza: gli imam non dovrebbero porre l'accento su simili avvenimenti (in verità, la conversione di tatarì all'ortodossia è un avvenimento piuttosto raro; rispetto alla conversione al protestantesimo, che ha iniziato in questi anni ad assumere carattere di massa, gli imam del Dumrt hanno un atteggiamento meno tollerante).

Occorre dire che la politica restrittiva del regime di M. Šajmiev rispetto alle organizzazioni religiose non si spiega solo con l'urgenza di mettere sotto controllo tutte le manifestazioni della vita sociale: essa ha anche un più profondo fondamento concettuale. Sia tra gli ideologi del regime di Šajmiev quanto tra la gente comune, è largamente diffusa la convinzione che l'attività socio-politica delle organizzazioni religiose possa rappresentare un pericolo per la politica di modernizzazione e di stabilità della repubblica. La parte secolarizzata della società tatarà respinge perfino le forme moderate dell'islam tradizionale. L'«europeizzazione» dell'islam tataro contemporaneo si accompagna all'erosione della coscienza religiosa del popolo. A Kazan' in questi ultimi anni cresce impetuosamente il numero dei fautori di dottrine religiose eclettiche, sorte sulla base dell'islam, ma che hanno inglobato valori cristiani, dei *babai* e dell'*ahmadiyya*. In questa situazione dottrinale e politica, gli ideologi e i funzionari dell'attuale governo tataro non solo stanno cercando di legare i credenti musulmani a determinati leader e di sostenere questa o quella tendenza dell'islam, ma si sono messi essi stessi a formulare la «giusta» ideologia dell'islam tataro. Questo islam sostenuto dal governo è stato battezzato «euroislam». Ecco come ha formulato l'essenza dell'«euroislam» il principale ideologo del regime, R. Chakimov:

Nel Tatarstan l'islam non si immischia negli affari di stato, rispetta totalmente la Costituzione, incoraggia l'individualismo, lo sviluppo della

creatività personale, considera positiva ogni attività sociale ed è di stimolo alla transizione all'economia di mercato... Esso organicamente unisce i valori musulmani con le idee del liberalismo e della democrazia, e perciò lo si può chiamare «euroislam»<sup>21</sup>.

A differenza di quanto fa il governo del Baškortostan, che cerca di ottenere da ogni comunità islamica lealtà e moderazione, il governo del Tatarstan non si limita a questo, ma si sforza di formare esso stesso l'ideologia islamica.

Nel 1998 il conflitto che era andato lentamente crescendo tra Galliullin e l'amministrazione Šajmiev si concluse infine con la liquidazione del Dumrt. Con la scusa della necessità di conseguire l'unione dei musulmani della repubblica fu indetto un congresso per l'unificazione dei musulmani del Tatarstan. La scelta dei delegati fu effettuata sotto lo stretto controllo del governo e il suo risultato era già predeterminato. Il congresso fu aperto dal presidente M. Šajmiev e alcuni imam a lui fedeli proposero che lo stesso Šajmiev prendesse la guida della Direzione spirituale dei musulmani della Repubblica del Tatarstan<sup>22</sup>. Il paradosso di questa situazione è che solo un anno dopo il congresso, all'inizio del 1999, in un'intervista al giornale *Musul'manin*, Šajmiev per la prima volta si dichiarò musulmano e annunciò che si preparava a compiere il pellegrinaggio alla Mecca. E lo fece utilizzando alcune espressioni ambigue:

Penso di essere tenuto anch'io a compiere il pellegrinaggio. Ma per me esso sarà un autentico pellegrinaggio. Esso sarà come io in profondità lo concepisco. Come uomo e come presidente io, naturalmente, non posso dire di non essere musulmano. Ma quando dico di esserlo, in me stesso insorge un dubbio: sono coerente con i requisiti, sia pure minimi, che deve avere un musulmano<sup>23</sup>?

Šajmiev ciò nonostante divenne il capo dei musulmani della repubblica; come nuovo muftì fu scelto (o, per meglio dire, fu nominato) il fi-

<sup>21</sup> R. Chakimov, «Evroislam v mežcivilizacionnyh otnošenijach» (L'euroislam nei rapporti interculturali) in *NG-religii*, 23 ottobre 1997.

<sup>22</sup> Il leader del movimento giovanile islamico V. Jakubov ha dichiarato: «La particolarità dell'islam consiste nella fusione indissolubile tra potere secolare e religioso. M. Šajmiev, scelto come presidente della repubblica da una schiacciante maggioranza di musulmani, essendo il loro capo secolare, deve adempiere anche le funzioni di capo religioso» (in *NG-religii*, 18 febbraio 1998).

<sup>23</sup> «La fede è in ciascuno di noi. Intervista con il presidente del Tatarstan M. Šajmiev» in *Musul'manin*, Moskva, I, 1999, pag. 13.

do G. Ischakov<sup>24</sup>. Ma Šajmiev festeggiò la vittoria troppo presto: pochi mesi dopo il congresso l'ex mufti Galiullin fondò il partito politico Omet («Speranza»), il cui obiettivo fondamentale era «la rinascita di un'autentica democrazia in Tatarstan». Galiullin in questi ultimi tempi sta organizzando con successo la struttura del partito ed espande la collaborazione con le organizzazioni sociali e politiche dei russi (intesi qui come etnia). Una parte significativa del clero ortodosso, pur senza ostentarlo, simpatizza con Galiullin.

#### *4. L'islam tataro nei territori della Russia e la fondazione del Vkc e del Dumer*

Contemporaneamente alla fondazione di comunità musulmane nel Tatarstan e nel Baškortostan, avviene la rinascita dell'islam tra i tataro in tutto il restante territorio della Russia, dove vive circa la metà dei tataro russi<sup>25</sup>. Al di fuori di queste repubbliche, l'islam non ha né l'ambiente culturale né l'interessata attenzione dei governanti. Sebbene gli ulema pretendano di rappresentare tutta la popolazione tataro, non è evidentemente così. Non esistono affidabili sondaggi su questo punto, ma, considerando l'alto grado di laicizzazione e russificazione dei tataro, si può supporre che molti tataro russi che vivono al di fuori delle repubbliche nazionali non abbiano alcun legame con la moschea e che non provino nessun lealismo nei suoi confronti. Un ruolo più visibile e attivo nella vita delle comunità islamiche lo giocano i piccoli e piccolissimi imprenditori ed anche gli abitanti dei villaggi, nei luoghi dove è più compatta la presenza tataro. Gli intellettuali e i funzionari di alto grado sono praticamente assenti.

Dal 1992 in tutta la Russia nelle comunità islamiche avvengono rivolte contro la direzione del Cdum e si fondano Direzioni spirituali regionali indipendenti. Nel 1998 l'autorità di Tadžuddin è riconosciuta solo dal 15-20 per cento delle comunità musulmane. Si conservano solo alcune isole, come per esempio Rostov sul Don e Astrachan', dove imam forti e decisi hanno osato respingere tutti gli attacchi dei nemici

<sup>24</sup> Si veda V. Postonova, «Prezident i mully» (Il presidente e i mullah) in *NG-religii*, 18 marzo 1998.

<sup>25</sup> Secondo il censimento della Federazione russa del 1989 il popolo tataro, secondo per consistenza numerica dopo i russi, conta sul proprio territorio 5.522 migliaia di persone, di cui: nel Tatarstan 1.765, nel Baškortostan 1.120, nella regione di Tjuma 227, in quelle di Čeljab 225, di Sverdlovo 184, di Ul'janov 159, di Orenburg 158, di Perm' 157, di Samara 115, di Mosca 157, ecc.

di Tadžuddin e serbare fedeli a lui quelle regioni. Sebbene quasi ovunque le autorità locali simpatizzino con i seguaci di Tadžuddin e cerchino di difendere le posizioni del Cdum, nei casi migliori, esse riescono soltanto a conservare il gruppo fedele a Tadžuddin come una comunità alternativa.

Bisogna dare qualche spiegazione sui successi dei nuovi muftiat alternativi. In primo luogo si tratta dell'incapacità, fino ad ora non superata, del Cdum di esistere in condizioni di democrazia. La struttura rigidamente centralizzata, orientata al sostegno del potere secolare, ha dimostrato di non essere capace di contrapporsi ad un movimento dinamico, che conta solo sulle proprie forze. I nuovi muftiat indipendenti, che si appoggiano a commercianti e uomini d'affari dotati di esperienza di organizzazione, di regola, ottengono facilmente il potere nelle comunità. A ciò occorre aggiungere che gli sponsor stranieri e i missionari sempre più spesso preferiscono aver a che fare con i nuovi muftiat, non compromessi con il potere sovietico, che con il Cdum. Gruppi compatti di attivisti che sostengono il proprio mufti o imam di qualche grande città, che possiedono denaro e contatti con il mondo degli affari, anche in presenza di un numero limitato di credenti al loro seguito, hanno fondato organizzazioni religiose influenti in campo sociale e politico. I governanti devono tener conto di loro, essi si costituiscono in lobbies per tutelare i propri interessi e in poco tempo diventano un elemento di notevole peso nella vita sociale e religiosa in gran parte delle regioni della Russia. La loro posizione è rafforzata anche dagli orientamenti ideologici dell'odierno potere russo e della chiesa ortodossa russa.

Nella ideologia ufficiale dello stato russo, riflessa nell'approvazione nel 1997 della legge sulla libertà di coscienza, si consolida la priorità delle quattro religioni tradizionali della Russia: l'ortodossia, l'islam, l'ebraismo, il buddismo. Ma il buddismo tradizionale esiste solo in quattro piccole repubbliche (Buriatia, Kalmukia, Tuva e Altaj), mentre le comunità ebraiche sono troppo poco numerose per giocare un ruolo rilevante. Praticamente, soprattutto a livello regionale, di regola sono rappresentate due religioni tradizionali: l'ortodossia e l'islam. Le comunità musulmane sono le uniche comunità di minoranze religiose che ottengano aiuti federali e molti finanziamenti regionali<sup>26</sup>. In questioni quali la restituzione alle organizzazioni religiose dei beni immobili da esse posseduti prima della rivoluzione, oppure l'assegnazione di terreni

<sup>26</sup> Nel 1995 ottennero finanziamenti federali le seguenti organizzazioni: Vkc 1,2 miliardi di rubli; muftiat moscovita 3,5 miliardi di rubli; Cdum 2,2 miliardi di rubli (in *Nezavisimaja gazeta*, 30 marzo 1996).



per la costruzione di moschee, i musulmani, solitamente, trovano maggior condiscendenza da parte dei governanti di quanto non capiti, per esempio, a protestanti o cattolici. I leader spirituali e politici dell'islam russo a parole spesso esprimono insoddisfazione per la maggiore condiscendenza delle autorità verso la chiesa ortodossa russa, ma l'islam si è inserito nella realtà contemporanea russa molto meglio della maggior parte delle religioni minoritarie. La retorica nel denunciare i grandi privilegi dell'ortodossia è un mezzo per aumentare i privilegi dell'islam e non un tentativo di cambiare nella sostanza la gerarchia stabilitasi di culti «amati», «meno amati», «non amati per niente» dalle autorità. Naturalmente, nei casi in cui i governanti sostengono una comunità musulmana, maggiormente loro gradita, contro un gruppo più radicale, sorgono tra i «radicali» grida di protesta. Ma anche in questo caso essi puntano di più a stabilire rapporti confidenziali con i rappresentanti del potere, piuttosto che adire a processi o denunce alla stampa.

I rapporti con la chiesa ortodossa russa stanno nell'alveo dell'ideologia statale delle due fondamentali religioni russe. Questi rapporti non possono essere definiti eccessivamente cordiali (la situazione della stretta collaborazione in Tatarstan del vescovo Anastasij con il mufti Galiullin era unica), ma in molte regioni la comunità musulmana è l'unica, oppure una delle poche, con cui il vescovo locale mantenga rapporti anche solo formali. Il «cordiale accordo» eurasiatico dei leader e degli ulema musulmani tatars e dei vescovi ortodossi è prevalentemente frutto della generale paura dell'espansione della cultura occidentale e dell'azione dei missionari occidentali. Il patriarcato moscovita e la maggioranza dei mufti insieme sostennero la legge del 1997 sulla libertà di coscienza, che limita i diritti dei missionari e delle organizzazioni religiose non tradizionali sul territorio della Russia, e spesso fanno dichiarazioni congiunte su questo tema. Sebbene esistano casi di passaggio di tatars all'ortodossia e di russi all'islam, la conversione di tatars e russi al protestantesimo è decisamente il fenomeno più clamoroso.

La particolarità più sostanziale nella vita delle comunità islamiche al di fuori del Tatarstan e del Baškortostan è diventato il fondersi, largamente diffuso, dell'islam con il movimento nazionalista tataro. In questo periodo, in cui a Kazan' e Ufa i nazionalisti, pur collaborando con la moschea, restano un movimento assolutamente autonomo, nel resto della Russia quasi più nessuna associazione per la cultura nazionale tataro è rimasta indipendente e laica. In alcuni casi esse di fatto si sono fuse con le comunità musulmane, in altri la loro cooperazione si è fatta così stretta che non è praticamente possibile tracciare una linea di divisione. Gli ulema hanno preso su di sé non solo i doveri strettamente re-

ligiosi, ma anche il compito di conservare la cultura tatarica. Questa situazione è gravida di conflitti con i numerosi immigrati, per lo più recenti, dal Caucaso settentrionale e dalle repubbliche musulmane della Csi, tanto più che i loro orientamenti strettamente religiosi si distinguono per il grande conservatorismo. Per ora i non tatarici hanno pochi rappresentanti tra gli ulema al di fuori del Caucaso settentrionale e le loro voci quasi non si sentono. Ma i primi conflitti, per esempio ad Astrachan' o Orenburg hanno già avuto luogo. Con un buon tasso di probabilità si può predirne la diffusione.

Le differenze nelle posizioni ideologiche dei mufti «scismatici» in larga parte prendono corpo in interessi politici contingenti o pratici di vario genere, nella logica della lotta per il rafforzamento delle proprie posizioni. Spesso un medesimo leader islamico fa in un breve lasso di tempo dichiarazioni che nella sostanza si contraddicono profondamente. In parte questa situazione si spiega col fatto che una normale vita religiosa in Russia comincia a sbocciare solo ora. Gli imam e i mufti sono giovani, e sono giovani anche le comunità. Tradizioni e norme cominciano appena a formarsi: è logico che vi siano sbandamenti ideologici e disparità di opinioni. Ciò nondimeno si possono individuare alcune tendenze generali. In complesso l'islam ufficialmente sostenuto dai governanti in Baškortostan e soprattutto in Tatarstan è più moderato, riformista, «europeo». La secolarizzata élite tatarica e baškira esercita un'influenza «corruttrice» sulla mentalità dei musulmani. Al di fuori di queste repubbliche si possono distinguere due indirizzi culturali più chiaramente espressi, rappresentati rispettivamente dal mufti moscovita R. Gajnutdin e da N. Aširov, uno dei fondatori del Dumrb.

Gajnutdin è uno dei più moderati e diplomatici leader dell'islam russo<sup>27</sup>. Aširov, al contrario, si permette dichiarazioni radicali, afferma pubblicamente la propria simpatia verso le tradizioni islamiche dei paesi arabi e del Pakistan, ostenta i suoi legami con i leader ceceni e con i fondamentalisti. Nel 1997 Aširov, non osando a quel tempo diventare capo del Dumrb, ha cominciato una martellante campagna per essere nominato mufti della Siberia. A quel tempo in Siberia già esisteva il muftiat indipendente, con centro ad Omsk, con a capo il mufti Z. Šakiržanov, un moderato, capace di tenere buoni rapporti con il governatore siberiano. Aširov da allora ha condotto una battaglia contro il mufti di Omsk e con le comunità rimaste fedeli al Cdum che, in alcuni casi risolutamente (ad Omsk, Novosibirsk, Ekaterinburg), in altri casi

<sup>27</sup> A. V. Malašenko, *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii* cit., pagg. 121-22.

debolmente (a Tjumen', Tomsk) sostengono le autorità locali. Ai leader delle organizzazioni sociali e politiche tataro della Siberia, Aširov ha promesso totale sostegno per il raggiungimento dell'autonomia. L'espansione di Aširov in Siberia suscita perennemente pesanti conflitti e risse: egli elogia in continuazione i suoi amici in Pakistan e nei paesi arabi e cerca di conquistarsi i governatori siberiani con un rilevante flusso di investimenti dai paesi musulmani, di cui vanta il merito. I leader islamici concorrenti si accusano vicendevolmente di legami con uomini d'affari di dubbia fama e addirittura con vere e proprie organizzazioni criminali. Analoghe accuse capitano di tanto in tanto anche sui mass media laici, ma nei confronti di Aširov esse sono assai più frequenti e paiono molto più argomentate<sup>28</sup>.

Tra il 1992 e il 1997, dopo l'inizio della divisione dei muftiat, essi erano rimasti tutti collegati tra loro, ma non avevano rapporti di tipo gerarchico. I leader del movimento riformista ribadivano sempre che la centralizzazione e la monolitica unità presenti nel Dumes erano stati voluti dal governo russo per comodità di controllo e direzione. In sostanza essi assicuravano che questo sistema era imposto ai musulmani russi per analogia con l'organizzazione gerarchica della chiesa ortodossa. Tra i diversi muftiat esistevano differenze sostanziali sia nell'ideologia, sia nelle forme di organizzazione, sia nella priorità degli obiettivi. Alcuni leader delle province in questo tempo raggiunsero una notevole autorevolezza nell'ambiente tataro-musulmano in tutta la Russia. In primo luogo il mufti di Saratov, M. Bibarsov, pareva aspirare al ruolo di leader, per lo meno informale, dei riformatori. Bibarsov è riuscito a creare un complesso sistema scolastico islamico, dalle scuole materne alla formazione degli adulti e sostiene in sostanza l'autosegregazione delle comunità musulmane.

Il Vkc (Vysšij koordinacionnyj centr musul'man Rossii, «Centro superiore di coordinamento dei musulmani della Russia») divenne il principale organismo di coordinamento. Il Vkc fu fondato a Mosca nel 1992 e il suo primo capo fu il mufti di Kazan', G. Galiullin. In quel tempo in Tataria si dibatteva continuamente la possibilità di trasformare Kazan' nel centro amministrativo di tutto l'islam russo. In omaggio a questi orientamenti il Vkc per qualche tempo fu localizzato nella capitale del Tatarstan. Sotto la direzione di Galiullin il Vkc fu effetti-

<sup>28</sup> Ad esempio, ad Ekaterinburg il leader della locale comunità del muftiat siberiano caggegiato da Aširov, D. Markovskij, è stato accusato dai mass media di essere uno dei caporioni del gruppo criminale di Uralmašev, una tra le più crudeli e potenti organizzazioni criminali in Russia (in *NG-regiony*, n. 3, 1999).

vamente un organismo di coordinamento, in cui si concordava una posizione comune dei numerosi muftiat risorti. A quel tempo infatti la maggioranza dei muftiat del Caucaso settentrionale partecipava ai lavori del Vkc.

Galiullin era troppo coinvolto nei problemi interni tataro e non fu capace di rafforzare la propria posizione di leader, né di trasformare il Vkc in un'organizzazione centralizzata realmente funzionante. Nel 1995, in seguito ad un intrigo ben congegnato, Galiullin fu sostituito nel ruolo di leader del Vkc da colui che al momento della fondazione di questa organizzazione era il suo vice, N. Aširov. Il Vkc, sotto la sua direzione si trasformò rapidamente in una struttura centralizzata, il cui leader accresceva sempre più i propri poteri. Perfino dopo essere passato a dirigere il muftiat siberiano, Aširov trascorreva gran parte del tempo nell'ufficio moscovita del Vkc e non nella lontana Tomsk, residenza del muftiat, cioè in realtà cercava di diventare capo di tutti i musulmani russi.

Le pretese di Aširov all'inizio della sua ascesa suscitarono la fortissima opposizione del mufti moscovita R. Gajnutdin. Fino al 1998 la denominazione ufficiale del suo incarico era presidente del Dumcer (Duchovnoe upravlenie musul'man central'no-evropejskogo regiona, cioè «Direzione spirituale dei musulmani della regione centroeuropea»). All'inizio erano soggette a Gajnutdin le comunità musulmane di Mosca e di alcune province vicine. A poco a poco Gajnutdin si assoggettò i muftiat da poco sorti nella parte europea della Russia. Nel 1998 quasi tutti i muftiat della Russia europea (ovviamente, senza calcolare il Caucaso settentrionale, dove ci sono musulmani non tataro) riconoscevano la sovranità del Dumcer. Questo «consolidamento» giunse a riflettersi anche nella denominazione ufficiale del muftiat moscovita, che nel 1998 fu rinominato Dumer (Duchovnoe upravlenie musul'man evropejskoj Časti Rossii, «Direzione spirituale dei musulmani della Russia europea»).

La presa del potere di Aširov nel Vkc andò a disturbare gli ambiziosi piani di Gajnutdin. Per controbilanciare il Vkc, nel 1996 Gajnutdin fondò una «struttura di coordinamento» parallela: il Consiglio dei mufti della Russia. Nel Consiglio dei mufti in linea di massima si ritrovano gli stessi mufti del Vkc. Vkc e Consiglio dei mufti sono due organizzazioni quasi coincidenti, che si diversificano solo per i loro leader. E così, come scrive A. V. Malašenko

a metà degli anni novanta sul territorio della Russia (senza contare il Caucaso settentrionale) si sono formati tre grandi centri musulmani: il Cdum, il Vkc e il Consiglio dei mufti. In questa «tensione triangolare» so-

no racchiusi i rapporti interni tra gli ulema russi. Sono sorte e si sono disolte coalizioni, si sono fatti tentativi di traghettare dalla propria parte i sostenitori dei concorrenti. A volte i rapporti tra i leader religiosi parevano la trama di un giallo<sup>29</sup>.

Tuttavia, alla fine del 1996, Aširov e Gajnutdin riuscirono ad unirsi contro Tadžuddin. Da allora hanno rinunciato ai reciproci attacchi.

L'unione del Vkc di Aširov e del Consiglio dei muftì di Gajnutdin ha raggiunto il massimo della propria influenza sugli ulema russi tra il 1997 e l'inizio del 1998. Nel 1998 si sono rapidamente rafforzati orientamenti ad essi contrari.

I muftì del Caucaso settentrionale si sono infatti rifiutati di partecipare all'attività del Vkc e del Consiglio, perché accusano Gajnutdin e Aširov di drenare quasi tutti gli aiuti economici provenienti dalle organizzazioni islamiche straniere in favore delle comunità tatar, mentre non resta quasi nulla per quelle caucasiche; oltre a ciò si sono accentuate le divergenze ideologiche.

Sostenuto dai governanti della Repubblica del Baškortostan, il Cdum, diretto da Talgat Tadžuddin, sta di nuovo rafforzando le proprie posizioni. Del resto, anche il contrasto tra Aširov e il muftì di Omsk, Z. Šakiržjanov, che ha conservato in Siberia una notevole influenza, si è rivelato un grandissimo regalo per il Cdum. Dopo che il Vkc e il Consiglio dei muftì sono diventate le forze principali cui si collegano le moschee siberiane di Aširov, Šakiržjanov si è riavvicinato al Cdum.

Ma la principale minaccia per l'unione Gajnutdin-Aširov è sorta a Kazan'. Dopo l'elezione a muftì del Tatarstan di G. Ischakov, fedele a Šajmiev, il nuovo muftì inaspettatamente si è rifiutato di riconoscere l'autorità sia del Vkc, sia del Consiglio dei muftì. Allo stesso tempo, nelle dichiarazioni pubbliche di Ischakov e del suo entourage risuona continuamente il richiamo all'esigenza di conseguire l'unificazione dei tatar musulmani. In alcune regioni della Russia hanno fatto la loro comparsa suoi emissari, che cercano di attrarre le comunità musulmane nella propria sfera di influenza (all'inizio del 1999, per esempio, questo fatto ha causato un serio dissidio a Perm'). Sotto le dichiarazioni del muftì del Tatarstan si colgono senza fatica gli interessi di Šajmiev, che più volte ha espresso l'intenzione di diventare, oltre che presidente del Tatarstan, leader di tutti i tatar, ovunque essi vivano.

Continua lotta dei diversi raggruppamenti all'interno della società musulmana tatar, sbandamenti ideologici, inattesi cambi di rotta so-

<sup>29</sup> A. V. Malašenko, *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii* cit., pag. 117.

stenuti da forze diverse, esterne alle comunità islamiche russe, in favore ora delle autorità russe (federali o regionali), ora di Kazan', ora dei paesi del Vicino Oriente (i partner stranieri si possono cambiare anche molto in fretta): tutto ciò riflette il fatto che l'islam dei tataro russi si trova in una fase di instabilità dopo il *pogrom* del comunismo ateo. Esso non è molto organizzato e formato ideologicamente ed è facile preda di influenze esterne e di qualsiasi spinta interna<sup>30</sup>, tuttavia il vettore principale, in direzione del quale si evolve la presente caotica situazione, può essere individuato con sufficiente precisione nella rinascita del carattere riformista e eurocentrico che esso aveva prima della rivoluzione.

### *Bibliografia*

- Benningson A. e Paul B., *The Soviet Strategy and Islam*, London, McMillan, 1989.
- Christianstvo i islam na rubeže bekov* (Cristianesimo e islam al volgere del secolo), Orenburg, 1998.
- Etničnost' i konfessional'nye tradicii v Volgo-Ural'skom regione Rossii* (Ethnos e tradizioni confessionali nella regione russa Volga-Urali), Moskva, Centro Carnegie, 1998.
- Filatov S., «Religion, Power and Nationhood in Sovereign Bashkortostan» in *Religion, State and Society*, Oxford, XXV, n. 3, 1997.
- «Tatarstan: at the Crossroads of Islam and Orthodoxy» in *Religion, State and Society*, Oxford, XXVI, n. 3/4, 1998.
- Ischakov D., *Fenomen tatarskogo džadidisma: vvedenie v sociokul'turnoe osmyslenie* (Il fenomeno del jadidismo tataro: introduzione e interpretazioni socioculturali), Kazan', Tatarskoe knižnoe izdatel'stvo, 1997.
- Islam v tatarskom mire: istorij i sovremennost'* (L'islam nel mondo tataro: storia e presente), Kazan', Panorama, 1997.
- Islamo-christianskoe pogranič'e: itogi i perspektivy izučeniya* (La frontiera islamico-cristiana: bilanci e prospettive di uno studio), Kasan', 1994.
- Junusova A., *Islam v Baškirii 1917-1994* (L'islam in Baškiria 1917-1994), Ufa, 1994.
- Malašenko A. V., *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii* (La rinascita islamica nella Russia contemporanea), Moskva, Centro Carnegie, 1998.

<sup>30</sup> A. V. Malašenko, «Islamskie tradicii v rossijskom obščestve 90-ych godov» (Le tradizioni islamiche nella società russa degli anni novanta) in *Etničnost' i konfessional'nye tradicii v Volgo-Ural'skom regione Rossii* cit., pagg. 7-18.

- *Musul'manskij mir Sng* (Il mondo musulmano della Csi), Moskva, 1996.
- Musina R., «Islam i musul'mane v sovremennom Tatarstane» (Islam e musulmani nel Tatarstan contemporaneo) in *Religija i gosudarstvo v sovremennoj Rossii* (Religione e stato nella Russia contemporanea), Moskva, Centro Carnegie, 1997.
- Sadur V., «Musul'mane v Sssr: istoria i sovremennost'» (I musulmani in Urss: storia e presente) in Furman D. e Smirnov M. (a cura di), *V puti k svobode sovesti* (In cammino verso la libertà di coscienza), Moskva, Progress, 1989.
- Valeev D., *Očerki istorii obščestvennoj mysli Baškortostana* (Cenni di storia del pensiero sociale del Baškortostan), Ufa, Kitap, 1995.
- Valeev F., «Sibirskie tatary. Kul'tura i byt» (I tatar siberiani. Cultura e vita quotidiana), Kazan', Tatarskoe knižnoe izdatel'stvo, 1993.

## Capitolo secondo

### L'islam nel Caucaso settentrionale dopo la divisione dell'Urss

*Aleksej Kudrjavcev*

#### 1. *Premessa storica*

Il Caucaso settentrionale è una delle due principali regioni musulmane della Russia, insieme con la regione Volgo-uralica. L'islam è la confessione religiosa di decine di etnie del Daghestan (àvari, darghini, kumyki, lezгини, ceceni, ingusci, nogay, karačaj e balkari, una parte degli osseti, circassi, kabardini, adygey<sup>1</sup>). Le popolazioni musulmane costituiscono le etnie che danno il nome alle repubbliche che costituiscono la parte meridionale della regione (Daghestan, Cecenia, Inguscezia, Kabardino-Balkarija, Karačaevo-Circassia e Adygeya). Esistono comunità musulmane anche nelle parti del Caucaso settentrionale abitate da russi o ucraini: nella regione di Stavropol' e di Krasnodar. Quasi tutti i musulmani del Caucaso settentrionale sono sunniti<sup>2</sup>.

Nel Daghestan l'islam fu introdotto già nel VII secolo dagli arabi. Nel resto della regione la religione islamica si consolidò invece piuttosto tardi, nei secoli XVII e XVIII, e, in alcune località circoscritte, soltanto nella metà del XIX secolo. A questo processo portarono tanto le influenze esterne (Turchia, khanato di Crimea, Iran), quanto i contatti con le popolazioni originarie di regioni già islamizzate, con i loro vicini, pagani oppure cristiani. La posizione dell'islam fu consolidata nel Caucaso nord-orientale dall'attività dei capi religiosi dei montanari del Daghestan e della Cecenia durante le guerre caucasiche (1817-64). Una sfumatura particolare dell'islam del Caucaso nord-orientale deriva dalla diffusione, fin dai tempi delle guerre caucasiche, della dottrina delle *ta-riqat* («confraternite») sufi di Naqshabandi e di al-Qadir.

<sup>1</sup> I circassi, i kabardini e gli adygey, nonché gli abaziny e šapsugi loro affini, stanziati nel Caucaso nord-occidentale, sono suddivisione di un'unica etnia, quella adygey (o circassa).

<sup>2</sup> Nella regione appartengono agli sciiti soltanto gli azeri, che vivono strettamente uniti nel sud del Daghestan, ed anche una serie di gruppi etnici del Daghestan meridionale.



Già alla fine degli anni ottanta il Caucaso settentrionale era diventato una delle principali aree della «rinascita islamica» nell'Urss. Negli anni 1987-88 i musulmani della regione, ispirati dalle riforme liberali di M. Gorbačëv, chiesero la fine delle repressioni anti-religiose, il permesso di restaurare e costruire moschee e l'equiparazione tra credenti e atei nella libertà di espressione. In alcuni luoghi essi entrarono in conflitto con i governanti locali, cercando di ottenere l'uso di edifici pubblici come moschee, o scuole separate maschili e femminili<sup>3</sup>. I credenti avevano grandi rivendicazioni anche nei confronti del Dum («Direzione spirituale dei musulmani»)<sup>4</sup> regionale, ritenendolo una struttura burocratica, incapace di soddisfare le loro esigenze religiose e di difendere i loro interessi nei confronti dello stato. Nel maggio 1989 i «difensori della fede» daghestani, penetrati nell'edificio della Direzione spirituale dei musulmani a Machačkala, ne cacciarono il presidente in carica, il mufti M. Gekkiev, che accusavano di collaborazionismo con il Kgb.

Il cambiamento nell'atteggiamento del governo verso la religione consentì al movimento spontaneo per la «legalizzazione» dell'islam di prendere un corso relativamente tranquillo. Per il Caucaso settentrionale, in quanto parte della Federazione russa, rivestì una grande importanza l'approvazione, nell'ottobre 1990, della legge federale sulla libertà di culto. Da quel momento nella regione iniziò un'intensa attività di costruzione di moschee (nel 1988 ne esistevano nel Caucaso settentrionale meno di 40, di cui 27 nel Daghestan e sette in Ceceno-Inguscezia), si aprirono numerose madrasa e istituti islamici, che inviavano i primi allievi a compiere gli studi in paesi musulmani esteri.

Tutte queste attività furono organizzate dalle autorità religiose delle varie repubbliche, sorte nel 1990 in seguito alla disgregazione del Dum del Caucaso settentrionale. Le prime strutture di direzione dell'islam decentrate sulla base delle singole repubbliche furono costituite in quello stesso anno in Daghestan, Ceceno-Inguscezia e Karečaëvo-Circassia; più tardi strutture analoghe fecero la loro comparsa anche in altre repubbliche caucasiche. Un avvenimento significativo per la vita dei musulmani del Caucaso settentrionale fu la ripresa nel 1990 del pellegrinaggio alla Mecca dall'Urss. I musulmani della regione formarono il gruppo più numeroso di pellegrini sovietici.

<sup>3</sup> Archivio personale dell'autore.

<sup>4</sup> La Direzione spirituale dei musulmani del Caucaso settentrionale e del Daghestan fu fondata negli anni 1943-44 in Daghestan. Inizialmente essa aveva sede a Bujnaks (già Temir-Khan-Shura), uno dei centri storici dell'islam daghestano; dal 1974 fu trasferita a Machačkala.

L'improvviso interesse generale verso l'islam e la cultura musulmana, verso i capi religiosi più eminenti della passata storia nazionale si rifletteva nelle pagine dei giornali e delle riviste, comprese le prime pubblicazioni prettamente islamiche di quella regione. La propaganda atea nelle repubbliche del Caucaso settentrionale fu sostituita dall'esaltazione generalizzata dei valori religiosi dell'islam e dalla condanna delle repressioni anti-religiose dei tempi sovietici.

All'islam, in un modo o nell'altro, facevano appello numerosi movimenti nazionalistici delle popolazioni del Caucaso settentrionale (àvari, kumyki, ceceni), sorti all'estero negli anni ottanta-novanta. Allo stesso periodo risale la comparsa nella regione dei primi partiti politici islamici e di movimenti di varie tendenze. Così, nel 1990 in Daghestan fu fondato da un gruppo di intellettuali di orientamento democratico, il Partito democratico islamico (Idp). L'Idp, che portava avanti la parola d'ordine della costruzione di una società islamica democratica, si dichiarava a favore della cooperazione tra intellettuali credenti e laici nella lotta contro la partitocrazia locale. Per quanto riguarda la religione, il partito era orientato all'islam «popolare» (sufi), considerato come garanzia di una unione organica di religione e democrazia. L'Idp aveva sostenitori tra gli ulema di alto rango. In particolare, faceva parte della sua direzione un dottore della legge, molto conosciuto in quella regione, S. A. Darbišgadžiev, il quale nel 1992 fu nominato mufti del Daghestan.

Nel 1990 nella Repubblica della Ceceno-Inguscezia fece la sua comparsa il partito La via dell'islam, di cui era a capo l'imprenditore ceceno B. Gantamirov, che si appoggiava ad una parte degli ulema rurali. Questo partito aveva come programma politico la trasformazione della repubblica in stato islamico indipendente, fondato sull'associazione dell'islam con la cultura tradizionale cecena<sup>5</sup>.

Anche il fondamentalismo islamico (islamismo)<sup>6</sup> trovò una propria espressione politica. I suoi seguaci erano comparsi nelle repubbliche caucasiche già alla fine degli anni ottanta. Inserirsi attivamente nella lotta per il superamento delle conseguenze del governo «senza Dio» del comunismo, essi intervennero decisamente anche contro il tradizionale

<sup>5</sup> T. Muzaev e Z. Todua, *Novaja Čečeno-Ingušetija* (La nuova Ceceno-Inguscezia), Moskva, Panorama, 1992.

<sup>6</sup> Qui si parla di un'ideologia politica basata sull'islam, largamente diffusa nel mondo musulmano contemporaneo. Secondo l'acuta osservazione di un osservatore occidentale, gli islamisti, a differenza dei musulmani comuni, «credono non in Allah, ma nell'islam», cercando nel Corano e nella Sunna la soluzione di tutti i problemi che si presentano al mondo musulmano.

islam «popolare», soprattutto contro il sufismo con il suo culto dei santi. I fondamentalisti (o wahhabiti<sup>7</sup>, come si è iniziato a chiamarli nelle regioni musulmane dell'Urss) rifiutano molte abitudini, accettate come islamiche dalle popolazioni della regione: il riscatto delle spose, la visita ai cimiteri, i banchetti funebri, i festeggiamenti per la circoncisione, il culto dei santi.

I fondamentalisti del Caucaso settentrionale appartenenti a tutte le varie etnie, àvari, darghini, ceceni, ingusci, hanno preso parte attiva nella fondazione del Partito islamico della rinascita (İpv), la cui formazione fu solennemente annunciata al congresso musulmano di Astrachan' nel giugno 1990. L'İpv era stato pensato come un'organizzazione politica musulmana operante in tutta l'Urss, chiamato a difendere il diritto di vivere secondo la «legge di Allah». Come presidente («emiro») del partito fu scelto l'àvaro A. Achtaev, di professione medico, che aveva ricevuto l'istruzione in scienze islamiche in una scuola clandestina rurale. La direzione della sezione caucasica del partito fu affidata al ceceno A. Deniev<sup>8</sup>. Uno dei leader dell'İpv era anche il karačaj M. Bidžiulu, soprannominato dai suoi seguaci in Karečaevo-Circassia «l'imam del Karačaj».

Nell'autunno del 1991 in Ceceno-Inguscezia cadde il regime sovietico. La repubblica si divise in due, secondo le etnie. Nella parte maggiore di essa si arrivò alla proclamazione di uno stato indipendente, non riconosciuto da nessuno: la Repubblica di Cecenia, a capo della quale si mise il leader dei nazionalisti radicali ceceni, il generale D. Dudaev.

L'analisi degli antefatti e dell'andamento della «rivoluzione cecena» va al di là del tema di questo saggio. È opportuno solo notare che nella sua preparazione e attuazione il «fattore islamico» giocò un ruolo primario.

Tra le componenti dell'ala radicale del movimento nazionalista cece-

<sup>7</sup> Nella versione degli stessi adepti di questa corrente religiosa, l'applicazione a loro di questo termine fu «un'invenzione del Kgb». È importante, tuttavia, il fatto che esso trovò immediata diffusione in tutta la regione, come sinonimo dell'estraneità di questa interpretazione dell'islam per le genti del Caucaso settentrionale. Lo stereotipo «wahhabismo» accenna al legame di questa corrente con l'Arabia Saudita, sebbene esso in effetti sia collegato non tanto al wahhabismo arabo storico, quanto piuttosto ad altri movimenti fondamentalisti sunniti come la Fratellanza musulmana nel mondo arabo, il partito Jama'at islamiyya in Pakistan, ecc.

<sup>8</sup> Secondo la testimonianza di uno dei fondatori dell'İpv, V. Sadur, A. Deniev non dimostrò grandi capacità organizzative in questa carica, per cui fu prontamente allontanato dalla Direzione della sezione del Caucaso settentrionale del partito. Successivamente Deniev, che si considerava il leader dei wahhabiti ceceni, incominciò a parlare di se stesso come di un seguace del sufismo e nel 1995 si proclamò «califfo» e «salvatore dell'umanità».

no, formatosi negli anni 1990-91, entrarono due raggruppamenti islamici: il partito La via dell'islam e i membri della locale sezione del Partito islamico della rinascita. Entrambi questi partiti perseguivano come obiettivo la completa sovranità statale per la Cecenia, considerando l'indipendenza politica condizione necessaria per la rinascita dell'islam tra la popolazione cecena e primo passo per la creazione in Cecenia di uno stato islamico. La «rivoluzione cecena» era appoggiata da una parte significativa degli ulema, che collegava la vittoria della rivoluzione con il rafforzamento del ruolo dell'islam nella società e il miglioramento del proprio *status* sociale. Il maggiore sostegno a Dudaev proveniva dai seguaci della tariqa di al-Qadir, che anelavano ad una rivincita sociale<sup>9</sup>.

Più tiepidi verso l'avvento del regime del generale Dudaev erano gli ulema appartenenti alla tariqa di Naqshabandi; addirittura alcuni dei suoi esponenti più in vista si espressero contro il nuovo potere<sup>10</sup>.

Il simbolismo dell'islam giocò un ruolo importante nella mobilitazione nazionale dei ceceni che parteggiavano per l'indipendenza, davanti alla minaccia di una forte intromissione da parte dell'«impero». Così, in risposta al decreto del presidente della Russia B. Eltsin del 7 novembre 1991 – la dichiarazione di stato d'allarme – i membri della cosiddetta guardia nazionale (reparti formati da nazional-radicali per la difesa della «rivoluzione») proclamarono la guerra santa (*jihad* o *gaza-vat*). Lo stesso generale Dudaev fece appello ai musulmani abitanti a Mosca perché proclamassero nella capitale della Russia lo «stato di calamità» «in nome della liberazione dal *kufir*» («miscredenza»)<sup>11</sup>.

Occorre notare che la «rivoluzione cecena» ha destato simpatia in altre repubbliche della regione, soprattutto da parte degli unionisti della Confederazione dei popoli delle montagne del Caucaso. I leader di questa organizzazione avvertirono Mosca che, in caso di forte ingerenza negli affari della Cecenia, decine di migliaia di volontari musulmani erano pronti a schierarsi a fianco dei ceceni per dare battaglia<sup>12</sup>. In quel periodo la prospettiva di trascinare la Russia in una nuova guerra caucasica giocò un ruolo non secondario nella rinuncia di Mosca a tentare di risolvere il problema con la forza.

<sup>9</sup> Qui ebbe un ruolo importante il fatto che i seguaci della tariqa di al-Qadir in epoca sovietica subirono persecuzioni della polizia e del Kgb più spesso dei seguaci del tariqat di Naqshabandi e quindi avevano particolari lagnanze nei confronti del regime sovietico.

<sup>10</sup> Uno di essi, il dottore della legge I. C. Arsanov, molto noto in Cecenia, era a capo del Movimento per la conservazione della Ceceno-Inguscezia, che si opponeva al regime.

<sup>11</sup> *Raccolta dei decreti del presidente della Repubblica cecena*, Groznyj, 1993, pag. 4.

<sup>12</sup> *Nezavisimaja gazeta*, 12 novembre 1998.

La disgregazione dell'Unione Sovietica nel dicembre 1991 non comportò bruschi mutamenti nella dinamica della rinascita dell'islam nella regione. In ciascuna delle repubbliche del Caucaso settentrionale questo processo conservò la propria specificità. In Daghestan e in Cecenia esso si manifestò in modo più intenso e con maggiore influenza sulla situazione sociale e politica. Proprio a queste due repubbliche sarà riservata quindi in seguito l'attenzione prevalente.

## 2. *La situazione post-sovietica*

### 2.1. *Il Daghestan*

La rinascita dell'islam, nel Daghestan post-sovietico si manifestò innanzitutto nel rapido aumento del numero delle moschee. Nell'autunno 1992 nella repubblica se ne contavano già 800 (contro le 27 del 1988). All'inizio del 1999 in Daghestan erano operanti già 1.670 moschee, calcolando solo quelle registrate, senza considerare il gran numero di piccole moschee rurali e di sale di preghiera. Già negli anni 1993-94 molti villaggi montani cominciarono di propria iniziativa a restituire alle moschee le terre confiscate loro dal regime sovietico<sup>13</sup>. Questa pratica continuò anche successivamente, sebbene al presente essa sia ben lontana dall'essere estesa a tutte le moschee.

Il sistema scolastico islamico continuò a diffondersi. All'inizio del 1999 nella repubblica erano in funzione 650 scuole annesse a moschee, 25 madrasa, 9 istituti islamici e 11 centri islamici<sup>14</sup>. Dal 1992 le dottrine fondamentali dell'islam si studiano anche a scuola, nei corsi di storia della religione. Nelle scuole sono istituiti anche corsi facoltativi di arabo<sup>15</sup>.

Nel 1998 gli abitanti del Daghestan costituirono quasi l'80 per cento dei pellegrini russi alla Mecca (14 mila su 20 mila)<sup>16</sup>. Già molte decine di migliaia di daghestani hanno fatto il pellegrinaggio ai luoghi santi, e tra loro alcuni vi si sono recati più volte. I numerosi pellegrinaggi per

<sup>13</sup> V. O. Bobrovnikov, «Islamskoe vozroždenie i nacional'nyj vopros v postosovetskom Dagestane» (La rinascita islamica e la questione nazionale nel Daghestan post-sovietico) in *Postosovetskoe musul'manskoe prostranstvo: religija, politika, ideologija* (Lo spazio musulmano post-sovietico: religione, politica, ideologia), Moskva, 1995, pag. 176.

<sup>14</sup> *Severnij Kavkaz*, marzo 1999, n. 9.

<sup>15</sup> V. O. Bobrovnikov, «Islamskoe vozroždenie i nacional'nyj vopros v postosovetskom Dagestane» cit., pag. 176.

<sup>16</sup> *Nezavisimaja gazeta*, 24 febbraio 1999.

molti aspetti cominciano a caratterizzare il mondo culturale e ideologico della società del Daghestan. Veramente, per molti il viaggio alla Mecca è diventato non solo più il modo di ottemperare ad un precetto sacro per un musulmano, ma anche una particolare forma di attività commerciale. Non di rado accade che pellegrini assai poco devoti portino in Arabia Saudita merci proibite, organizzino mercati clandestini in luoghi dove è proibito commerciare o siano addirittura colti dalle guardie reali a far uso di bevande alcoliche<sup>17</sup>.

Tra le tante popolazioni del Daghestan i primi ad essere coinvolti nel processo di rinascita religiosa sono stati gli àvari, gli andij e i darghini, seguiti poco dopo dai kumyki. In misura minore esso ha toccato i lak, ed ancora meno i lezgin e altre popolazioni del Daghestan meridionale. A questi squilibri nell'islamizzazione si aggiungono le rivalità interetniche. Nel 1992 l'elezione a presidente della Direzione spirituale dei musulmani del Daghestan (Dumd) dell'àvaro S. A. Darbišgadžiev portarono di fatto ad un vero e proprio scisma. Il nuovo muftì fu riconosciuto soltanto dalle comunità àvare, da una parte dei darghini e dai ceceni del Daghestan, ed anche da una serie di gruppi religiosi etnicamente indifferenziati. I kumyki restarono fedeli al proprio leader religioso B. Isaev (ex presidente del Dumd), sotto la cui guida fondarono una propria Direzione spirituale. Il loro esempio fu seguito da darghini, lak e lezgin<sup>18</sup>.

Dal 1992 il Dumd è diventato di fatto «àvaro», ma negli anni 1996-97 il suo presidente *pro tempore*, il muftì S. M. Abubakarov, è riuscito in notevole misura a ristabilire l'autorevolezza spirituale del Dumd come struttura operante in tutta la repubblica<sup>19</sup>.

L'orientamento politico di organizzazioni e movimenti islamici diversi per molti aspetti è stato determinato dai rappresentanti delle varie popolazioni del Daghestan nelle strutture di governo. Così, nella prima metà degli anni novanta le comunità e i movimenti religiosi àvari intervenivano a sostegno del governo, nel quale, fin dai tempi sovietici, si conservava l'influenza prevalente del clan àvaro. Verso la fine del 1993 l'alleanza degli àvari con gli alti dirigenti comunisti divenne effettiva ed influenzò anche gli orientamenti del Dumd. Infatti, il suo nuovo presi-

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> V. O. Bobrovnikov, «Islamskoe vozroždenie i nacional'nyj vopros v postosovetskom Dagestane» cit., pag. 179.

<sup>19</sup> Nell'agosto 1998 S. M. Abubakarov morì in seguito ad un'azione terroristica a Mačačkala, di cui non furono mai scoperti autori e mandanti. Come nuovo presidente del Dumd fu scelto un altro àvaro, A. C. Abdullaj.

dente M. Darbišev, che aveva rimpiazzato l'esponente «islamico democratico» S. A. Darbišgadžiev, era più conservatore e leale al governo.

L'islam occupò il proprio posto anche nella vita politica della repubblica. Tra i politici del Daghestan ai vari livelli si diffuse il costume di dimostrare attaccamento alle tradizioni religiose, sostenere le istituzioni di beneficenza islamiche, aiutare i credenti nella costruzione di moschee, contribuire per l'invio di studenti all'estero, occuparsi dei problemi legati al pellegrinaggio alla Mecca.

Negli anni 1992-94 durante l'esame, nel parlamento del Daghestan, del progetto di nuova Costituzione emerse il tema dell'avanzamento dello *status* dell'islam nella repubblica. I deputati discussero del riconoscimento dell'islam come religione di stato, dello spostamento del giorno festivo dalla domenica al venerdì, dell'introduzione nelle scuole di corsi di «cultura coranica», dell'obbligatorietà dell'osservanza della legge coranica (*šhari'a*) nella macellazione<sup>20</sup>. In verità, alla fine neanche una di queste iniziative fu realizzata. Tra l'altro, vi è ragione di credere che i deputati che avevano fatto queste proposte si preoccupassero non tanto della loro realizzazione pratica, quanto della propria immagine di «veri musulmani» davanti ai propri elettori.

Nella prima metà degli anni novanta nella repubblica continuarono ad agire i partiti politici che promuovevano il progetto di trasformare il Daghestan in uno stato islamico sovrano. Uno di questi era il Partito islamico democratico, che nel 1994 cambiò il suo nome in quello di Partito islamico del Daghestan (Ipd). Dietro il cambiamento del nome stava la correzione dell'orientamento ideologico del partito. Il suo fondatore e presidente, il democratico A. Saidov, cedette il posto a S. Asijatilov, deputato al parlamento e influente politico, più leale al governo di quanto non fosse Saidov. L'Ipd prese posizione per l'islamizzazione della legislazione, del potere esecutivo e giudiziale, ma pure si espresse in favore della repubblica parlamentare, mentre sul piano religioso era orientato verso il sufismo. Praticamente l'Ipd non continuò ad essere un partito nel senso stretto della parola, diventando una «clientela» personale di S. Asijatilov.

Per quanto riguarda il Partito islamico della rinascita, esso portava avanti il progetto di uno stato islamico «puro», rifiutava il modello della repubblica parlamentare e criticava aspramente il sufismo. Il leader dell'İpv, A. Achtaev, negli anni 1992-95 era deputato al Consiglio su-

<sup>20</sup> V. O. Bobrovnikov, «Islamskoe vozroždenie i nacional'nyj vopros v postosovetskom Dagestane» cit., pag. 176.

premo del Daghestan. Tuttavia il partito come tale non partecipava alla vita parlamentare e in genere non faceva azione politica, limitando la propria attività alla propaganda dell'idea dell'islam «puro». L'Ipv non si inseriva bene nella vita politica del Daghestan post-sovietico, tradizionalmente legata ai clan e in stretta relazione attraverso svariati collegamenti con il mondo degli affari legali, semilegali e criminali. Nel 1994 l'Ipv non si registrò più presso il Ministero della giustizia del Daghestan e praticamente cessò di esistere.

Tuttavia l'ideologia del Partito islamico della rinascita continuò a trovare sempre nuovi sostenitori. Alla fine degli anni novanta il wahhabismo si è trasformato in Daghestan in un fenomeno sociale e culturale, che esercita una notevole influenza sulla situazione politica. Un grande ruolo nella diffusione della nuova tendenza religiosa lo ha avuto la madrasa di Kiziljurt, aperta nel 1992 da uno dei fondatori dell'Ipv, B. Muchammed (Kebedov). Hanno avuto la stessa funzione anche il Centro islamico Kavkaz a Machačkala e la rivista *Musul'manskaja civilizacija* diretta dal 1992 al 1995 da A. Achtaev.

Hanno avuto un ruolo importante nella difesa della «purezza» dell'islam anche i missionari provenienti dall'Arabia Saudita, dal Pakistan e da altri paesi musulmani, per lo più rappresentanti di numerose organizzazioni umanitarie e caritative islamiche, diffuse per tutto il Caucaso settentrionale all'inizio degli anni novanta.

Comunità di wahhabiti sono sorte praticamente in tutte le regioni del Daghestan. Cercando di vivere secondo la shari'a, essi si distinguono dagli altri musulmani anche per l'aspetto esteriore: hanno l'obbligo di tenere la barba e radere i baffi, spesso usano calzoncini accorciati. Le loro donne nascondono il viso dietro al chador, cosa che non era nei loro costumi tradizionali.

Non accontentandosi di predicare le proprie convinzioni, i wahhabiti hanno condotto un'attiva lotta per «correggere» la società del Daghestan in conformità alle norme della morale islamica. Nei villaggi essi si misero a lottare contro l'alcool, la droga, le rapine. Nessuna meraviglia, che i wahhabiti si siano attirati l'odio dei corrotti governi locali e dei capi criminali. Oltre a ciò, essi sono entrati in conflitto con gli sceicchi delle tariqat sufi e con i rappresentanti ufficiali degli ulema, che sono sotto la loro influenza. Il più acerrimo nemico dei wahhabiti è lo sceicco della tariqa di Naqshabandi, Said-effendi, del villaggio di Čirkej, che ha una grande influenza sulla direzione del Dumd. Nel 1994 il conflitto tra le due correnti religiose si acuì al punto che in alcune moschee gli imam si misero ad incitare i fedeli ad uccidere i «barbuti» come i «peggiori nemici dell'islam».



La diffusione della nuova corrente ha destato preoccupazioni anche nei governanti del Daghestan. Non è casuale che già a metà degli anni novanta dalla repubblica fossero cacciati quasi tutti i predicatori e i docenti musulmani stranieri. La pressione sui wahhabiti si rafforzò di colpo una prima volta nel dicembre 1994, all'inizio della guerra in Cecenia, quando molti daghestani, seguaci di questa corrente, andarono a combattere contro gli «infedeli» a fianco dei ceceni. Nel 1995 speciali unità dell'esercito federale e del Ministero degli interni del Daghestan organizzarono più di una volta dei controlli nei villaggi dove si trovavano comunità di wahhabiti cercando armi e mercenari arabi.

Nato all'inizio degli anni novanta, il wahhabismo in Daghestan si è diviso in tre correnti principali. La prima di esse ha riunito i seguaci di A. Achtaev, che ha fondato nel 1996 l'associazione religioso-educativa Islamija. Essa non si occupava di attività politica e si prefiggeva come obiettivo fondamentale lo sviluppo dell'istruzione islamica. I sostenitori di Achtaev (morto nel marzo 1998 per un attacco di cuore) rifiutano i metodi estremi di lotta per la «purezza» dell'islam e si rapportano in modo relativamente tollerante con i seguaci delle tariqat sufi.

Una corrente più radicale (e più influente) ha trovato il proprio leader in Bagauddin Muchammed di Kiziljurt, autorevole dottore della legge autodidatta e valente organizzatore. Nel periodo della guerra in Cecenia, Bagauddin e i suoi seguaci stabilirono stretti contatti con una serie di comandanti da campo, tra cui il «volontario» arabo Khattab. I seguaci di Bagauddin si sono autoproclamati nemici del governo «filorusso» daghestano e sono intenzionati a lottare per la trasformazione del Daghestan in stato islamico indipendente, che continuerebbe a far parte della Federazione russa solo a condizione che la Russia stessa si proclami paese islamico. Proprio questo raggruppamento, che porta il nome di «Jama'at del Daghestan», ha concluso nel dicembre 1997 un «accordo di mutuo soccorso in guerra» con il capo degli estremisti ceceni S. Raduev. All'inizio del 1998 in un incontro di leader daghestani del Jama'at, avvenuto nella città cecena di Gudermes, fu deciso di trasferirne in Cecenia la direzione e tutti i membri che temevano per se stessi o per la propria famiglia «presso i nostri fratelli nella fede, dove si possa liberamente e senza pericolo predicare il monoteismo islamico»<sup>21</sup>.

La terza corrente, molto meno influente in Daghestan, è rappresentata dai seguaci, non molto numerosi, di Ajub Omarov (Ajub di Astra-

<sup>21</sup> *Al'-Kaf*, n. 10, ottobre 1998 (citazione tratta dalla rivista *Novosti razvedki i kontrrazvedki*).

chan'), anch'egli uno dei fondatori dell'Ipv. Questo è l'unico gruppo di fondamentalisti del Daghestan, i cui membri si riconoscono rigidamente wahhabiti. Essi considerano non musulmani non solo i seguaci del sufismo, ma anche tutti quelli che non si attengono alla scuola giuridica hanbalita, che domina in Arabia Saudita. I seguaci di Ajub considerano attributi irrinunciabili nell'aspetto di un musulmano sia la barba che i calzoni accorciati<sup>22</sup>.

Dalla fine del 1995 in Daghestan vi sono stati in più occasioni scontri tra wahhabiti e sostenitori dell'islam tradizionale, finiti con la vittoria ora degli uni, ora degli altri. Il più serio tra questi incidenti fu un conflitto avvenuto nel maggio 1997 nella regione di tre villaggi montani: Karamacha, Čabanmacha e Kadar.

Nell'agosto 1998 in risposta al tentativo del governo di allontanarli definitivamente da questi villaggi, i wahhabiti proclamarono Karamacha, Čabanmacha e Kadar «territorio islamico, governato secondo le norme della shari'a». Il conflitto fu sospeso in seguito a un compromesso raggiunto grazie all'attiva partecipazione di alti funzionari di Mosca. Il controllo politico e amministrativo delle autorità sui villaggi in rivolta fu ristabilito, tuttavia il governo della repubblica dovette rassegnarsi alla signoria social-culturale dei wahhabiti, che avevano instaurato in questi villaggi l'«ordine islamico».

Bisogna notare che l'applicazione della shari'a, per quanto più limitatamente, è sostenuta in Daghestan non soltanto dai wahhabiti. Alla fine degli anni novanta in molti villaggi montani già non si vendono più bevande alcoliche e si è persa l'abitudine di bere vino durante i banchetti. Nel maggio 1998 in uno dei villaggi del Daghestan nord-occidentale i wahhabiti e i tradizionalisti, unitisi nella lotta all'alcolismo, le droghe, la criminalità e le scorrerie di bande dalla vicina Cecenia, hanno costituito un tribunale e una guardia islamici<sup>23</sup>.

A tutt'oggi il problema del wahhabismo in Daghestan ha perso parte della sua virulenza grazie alla tattica di compromesso delle autorità repubblicane. Tuttavia, in una prospettiva a lungo termine, la diffusione del fondamentalismo, che scalza i capisaldi religiosi tradizionali delle popolazioni e non si accorda con il carattere laico dello stato, non può non preoccupare l'élite di governo. A ciò si aggiunga che la lotta contro questo fenomeno, non accompagnata dall'eliminazione delle sue cause profonde, in primo luogo i disordini sociali, la disoccupazione di

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> D. Makarov, «Enacting the *Sharia* Laws in a Dagestani Village» in *ISIM Newsletter*, 1/98, pag. 19.

massa, la crescita della delinquenza, può portare il Daghestan a un pericoloso conflitto interno.

## 2.2. *La Cecenia*

In Cecenia la rinascita dell'islam fu, a partire dagli anni novanta, non meno intensa che in Daghestan. Verso il 1998 vi erano in funzione circa 1000 moschee<sup>24</sup>. In Cecenia, come in Daghestan, il pellegrinaggio annuale alla Mecca ha raggiunto vaste dimensioni.

Il ruolo dell'islam nella società cecena in notevole misura è stato determinato dalla particolarità della formazione dello stato, caratterizzata dall'indipendenza di fatto raggiunta da Groznyj nei confronti di Mosca, dalle contraddizioni politiche interne alla repubblica e, dalla fine del 1994, dal conflitto armato tra Cecenia e Russia e dai suoi risultati.

Uno degli attuali problemi per la Cecenia, sorto dopo la proclamazione della sua indipendenza, è quello dei rapporti reciproci tra stato e religione. Su questo punto non c'è identità di vedute né all'interno del governo, né nella società. Sebbene tutti i rappresentanti della nuova élite di governo facciano appello ai valori islamici e rendano merito all'islam di essere un importante elemento dell'identità nazionale cecena, la maggioranza di loro si dichiara a favore di uno sviluppo politico e istituzionale di tipo laico.

La posizione dello stesso presidente della Cecenia in questo campo ha subito una certa evoluzione. Appena giunto al potere, egli dichiarò che, nella Cecenia indipendente, alla fede sarebbe stata riservata grande attenzione, come ad un importante fattore di coesione del popolo ceceno<sup>25</sup>. Nello stesso tempo, lo stesso D. Dudaev ribadì più di una volta che la Cecenia sarebbe diventata uno stato democratico di diritto, e che tutti i suoi cittadini, indipendentemente dalla fede professata, sarebbero stati uguali nei loro diritti e doveri.

La Costituzione cecena adottata nel marzo 1992 stabiliva la divisione tra le organizzazioni religiose e lo stato e garantiva la libertà di culto a tutti i cittadini della repubblica<sup>26</sup>.

A conferma della parità confessionale in Cecenia, giunsero alcuni dei primi decreti di Dudaev, tra cui la proclamazione della Pasqua ortodossa come giorno festivo, accanto alle feste musulmane. Tuttavia pa-

<sup>24</sup> A. V. Malašenko, *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii* (La rinascita islamica nella Russia contemporanea), Moskva, 1995, pag. 76.

<sup>25</sup> *Ternistyj put' k svobode*, Groznyj, 1992, pag. 13.

<sup>26</sup> Costituzione della Repubblica cecena, *passim*.

rallelamente si intrapresero passi chiaramente indirizzati a conferire all'islam lo *status* di religione di stato. Così nell'aprile 1992, con un decreto di Dudaev fu istituito il Comitato nazionale per gli affari religiosi islamici presso la presidenza, il cui compito era la creazione delle

condizioni per la rinascita della religione islamica nella repubblica, il coordinamento e il rafforzamento dei contatti multilaterali con organizzazioni e istituzioni islamiche estere<sup>27</sup>.

In favore dell'attribuzione ufficiale all'islam della condizione di religione di stato si espresse una serie di deputati del parlamento ceceno. Alla stessa cosa tendeva il Consiglio degli anziani (*mechk kel*), fondato nel periodo della «rivoluzione» dai capi di alcune *tejp* («tribù») cecene. Il Consiglio degli anziani era considerato organo consultivo dello stato con funzioni di «controllo e vigilanza morale», ma dall'inizio del 1992 aveva iniziato a rivendicare il ruolo di organo legislativo.

Il Consiglio degli anziani agiva insieme con la parte di ulema riuniti attorno al Centro islamico, un organismo fondato nell'aprile 1992 per iniziativa del regime, in qualità di alternativa al muftiat della repubblica, non sufficientemente dedito, nell'opinione dei governanti, alla causa della rivoluzione cecena<sup>28</sup>.

Nel luglio 1992, in un momento di continui attriti tra il presidente e il parlamento ceceno, il Consiglio degli anziani e il Centro islamico esortarono D. Dudaev a sciogliere il parlamento e a

formare organi del potere statale corrispondenti alle tradizioni storiche del popolo ceceno, basati sui principi dell'islam e della shari'a e sulla priorità dei valori della persona<sup>29</sup>.

L'infuriare della criminalità e la rapida erosione dei pilastri morali tradizionali nella Cecenia «rivoluzionaria» resero attraente per molti,

<sup>27</sup> *Raccolta dei decreti del presidente della Repubblica cecena* cit., pag. 120.

<sup>28</sup> Alla fine del marzo 1992 l'opposizione fece a Groznyj il primo tentativo di rovesciare il regime di D. Dudaev. Poco dopo nella capitale ebbe luogo, con l'approvazione del governo, il «congresso straordinario dei musulmani della Cecenia», i cui partecipanti accusarono il muftiat, con a capo il suo presidente M. B. Arsanukaev, di «passività» dimostrata al momento del *putsch*. Il congresso decise di sopprimere il muftiat e di sostituirlo con il Centro islamico della Cecenia e del Caucaso settentrionale. A capo di questo nuovo organismo fu posto un fautore di Dudaev, M. C. Alsabekov. Ciò nonostante il muftiat della repubblica non si arrese alla decisione del suo annullamento. Per ciò che riguarda il Centro islamico, esso in seguito cessò di esistere.

<sup>29</sup> *Golos Čečenskoj respubliki*, 1° agosto 1992.

soprattutto per la generazione più anziana, l'idea di reintrodurre la shari'a. Nell'ottobre 1992 il presidente del Comitato nazionale per la riforma del diritto, U. Imaev, presentò in parlamento il proprio progetto di nuovo codice penale, che prevedeva l'introduzione di punizioni secondo la shari'a per alcuni reati (tra cui il taglio della mano per il furto)<sup>30</sup>. Il progetto non ottenne l'approvazione della maggioranza. Anche il muftì della repubblica, M. B. Arsanukaev, lo criticò, osservando che la società non era ancora pronta per l'introduzione delle norme della shari'a<sup>31</sup>.

Nel febbraio 1993 il presidente della Cecenia propose di inserire alcune correzioni alla Costituzione, le quali, in particolare, prevedevano il riconoscimento dell'islam come religione di stato e l'introduzione di tribunali islamici, pur conservando le procedure giudiziarie civili.

L'allontanamento, qui delineato, del regime dall'orientamento laico fu provocato prima di tutto da cause di politica interna. In Cecenia stava crescendo la crisi sociale ed economica, e l'opposizione sfruttava il crescere dell'insoddisfazione popolare per la politica di D. Dudaev. In queste condizioni l'appello all'islam e la tattica di appoggiarsi agli ulema si rivelarono per il leader ceceno un importante mezzo di rafforzamento del suo prestigio, la creazione agli occhi delle masse di una figura di capo inviato da Allah, «difensore della fede». Occorre dire che questa tattica portò i suoi frutti. Tra l'aprile e il maggio 1993, quando il conflitto interno nella repubblica sfociò in una contrapposizione con toni da comizio tra oppositori e sostenitori di Dudaev, questi ultimi lo difesero apertamente come proprio «imam»<sup>32</sup>.

A sua volta, anche l'opposizione si appellava all'islam, invitando il popolo a non permettere che la repubblica si trasformasse in dittatura militare oppure nella «speculazione sull'islam e sulla repubblica islamica di Dudaev, imam fresco di nomina»<sup>33</sup>.

Nella spaccatura della società civile furono coinvolti anche gli ulema. La contrapposizione tra pro-Dudaev e anti-Dudaev nei gruppi religiosi prese la forma di aperto confronto tra seguaci delle tariqat di Naqshabandi e di al-Qadir. Infatti, i fanatici partigiani di Dudaev giurarono vendetta ad alcuni noti rappresentanti della tariqa di Naqshabandi, che simpatizzavano per l'opposizione<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> *Ekspress-chronika*, n. 41, 6-12 ottobre 1992.

<sup>31</sup> *Golos Čečenskoj respubliki*, 1° ottobre 1992.

<sup>32</sup> *Ekspress-chronika*, n. 18, 26 aprile-3 maggio 1993.

<sup>33</sup> *Impul's*, n. 23, 21 maggio 1993.

<sup>34</sup> Archivio personale dell'autore.

Alla fine del 1994 la crescente tensione nei rapporti tra Mosca e la Cecenia (che nel 1993 aveva assunto la denominazione ufficiale di Repubblica di Cecenia-Ičkerija), sfociò in un conflitto armato. L'ingresso nella repubblica dell'esercito federale nel dicembre 1994 sollevò in Cecenia una forte ondata di patriottismo. La parola d'ordine della difesa della libertà nazionale riunì intorno al leader una parte significativa della popolazione, che precedentemente non sosteneva la sua politica. In questa situazione l'islam nuovamente, come nell'autunno 1991, giocò un ruolo efficace di mobilitazione nazionale davanti alla minaccia esterna: tanto i soldati delle truppe regolari cecene, quanto la schiacciante maggioranza di miliziani chiamavano se stessi «mujahiddin» e combattevano sotto la parola d'ordine della guerra santa.

Coltivare un animo religioso e patriottico aiutava l'islamizzazione della società sul territorio controllato dal governo politico militare dell'Ičkerija. Nell'aprile 1995 per decreto di Dudaev nelle province meridionali furono istituiti tribunali islamici. Essi controllavano che militari e abitanti civili seguissero le norme della morale islamica e prima di tutto l'astensione dall'alcool. I miliziani colti a far uso di alcolici, così come i venditori di vodka, erano flagellati pubblicamente<sup>35</sup>.

La guerra stimolò in modo molto forte la diffusione in Cecenia del wahhabismo nella sua forma più battagliera, sostenuta anche dall'afflusso di mujahiddin stranieri.

Fin dai primi giorni della battaglia intorno a Groznyj la partecipazione più attiva alle azioni militari fu quella del cosiddetto battaglione islamico, più conosciuto in Cecenia con il nome di «Jama'at». La sua ossatura era formata, secondo alcune testimonianze, da ceceni ritornati dall'estero, da Siria, Giordania e Turchia, arrivati in Cecenia già prima della guerra. C'erano tra loro anche mujahiddin «professionisti», che erano stati in Afghanistan e Bosnia. Il loro capo spirituale era F. ash-Shashani, un ceceno di origine giordana con passaporto americano, che prima aveva combattuto in Afghanistan. Nelle fila del Jama'at c'erano anche volontari del Daghestan e di altre repubbliche del Caucaso settentrionale, ispirati dall'idea di guerra santa. Durante la guerra ad esso si unirono non pochi ceceni, attirati, così pare, non solo da motivi religiosi, ma anche da motivazioni materiali: i membri del Jama'at, che riceveva aiuti da fonti musulmane estere, erano meglio equipaggiati degli altri miliziani.

Secondo il parere di osservatori obbiettivi, il Jama'at era la più com-

<sup>35</sup> Archivio personale dell'autore (viaggio in Cecenia dell'aprile 1995).

battiva delle formazioni militari della resistenza. I suoi soldati si distinguevano per l'alta disciplina, per un più umano atteggiamento verso i prigionieri ed anche verso i civili. A differenza dalle normali formazioni cecene, i membri del Jama'at si astenevano volutamente dal portare azioni di guerra nei dintorni dei centri abitati, per non esporli al fuoco dei militari russi<sup>36</sup>. È curioso il fatto che essi invece scegliessero senza esitazione postazioni militari presso cimiteri, comprese le sepolture di sceicchi venerati, dimostrando un atteggiamento veramente wahhabita nei confronti dei sacrari dell'islam popolare ceceno.

Dopo la fine delle azioni militari nell'agosto 1996 la nuova dirigenza politica cecena, con a capo Z. Jandarbiev<sup>37</sup>, imboccò la via dello stato islamico radicale. Nel settembre di quello stesso anno per suo decreto fu introdotto il codice penale islamico (di fatto copiato da quello del Sudan). L'islam fu proclamato religione di stato. Nelle città e nei villaggi ceceni entrarono in funzione i tribunali islamici, che condannavano alla fustigazione pubblica per trasgressioni alla morale islamica. Essi agivano sotto il controllo degli stessi membri del Jama'at, tramutatosi, nella Cecenia del dopoguerra, in un «ordine» religioso numeroso e bene armato.

Non tutti i leader ceceni salutarono con gioia l'accelerazione dell'islamizzazione. E così il capo di stato maggiore ceceno A. Maskhadov, che aveva nel governo di Jandarbiev la carica di primo ministro, si pronunciò pubblicamente contro la frettolosa proclamazione dell'islam quale religione di stato. Questo passo, sosteneva, avrebbe portato senza scampo alla comparsa in Cecenia di un imam, ma anche alla ripetizione nella repubblica di scenari «afgani» o «tagiki»<sup>38</sup>.

Ciò nonostante lo stesso Maskhadov, presentandosi nel gennaio 1997 alle elezioni presidenziali, incluse nel suo programma elettorale un punto sulla costruzione di uno «stato ceceno islamico». Probabilmente, ciò era richiesto dalla tattica politica: era necessario togliere agli oppositori l'esclusiva della parola d'ordine dello stato islamico. Ma probabilmente Maskhadov era sinceramente convinto che le leggi di Allah fossero le uniche che potevano essere rispettate dai suoi compatrioti, assolutamente non inclini ad osservare qualsivoglia legge.

Divenuto presidente, A. Maskhadov intraprese passi concreti per l'islamizzazione della struttura statale dell'Ičkerija. Fece la sua comparsa

<sup>36</sup> Testimonianza di Š. Beno, ex ministro degli esteri della Repubblica cecena.

<sup>37</sup> Z. Jandarbiev (dal 1993 vicepresidente della Repubblica cecena) occupò tale carica dopo la morte di D. Dudaev nell'aprile 1996.

<sup>38</sup> *Itoji*, settembre 1996.

il Ministero della shari'a; continuarono ad operare i tribunali e la guardia islamici, che dai tempi di Z. Jandarbiev si trovavano sotto il controllo del Jama'at.

Nello stesso periodo si rafforzava nella società cecena lo scontento per l'attività dei wahhabiti, che, senza tante cerimonie, imponevano alla popolazione la propria concezione dell'islam. Le guardie islamiche impedivano le feste per le nozze, le festicciole dei giovani, le danze e i canti, per non parlare ovviamente dell'uso di bevande alcoliche. Questa pratica non poteva non risvegliare un'irritazione generale, tanto più che spesso i «difensori dell'islam» si dimostravano chiaramente degli ipocriti, accettando denaro per liberare i mercanti di vodka, condannati alla fustigazione<sup>39</sup>.

I wahhabiti erano protetti da influenti politici ceceni, tra cui c'erano tanto aperti oppositori di Maskhadov (per esempio l'ex presidente Jandarbiev) quanto alcuni membri del suo gabinetto, tra cui il ministro degli esteri M. Udugov e il primo vicepremier Š. Basaev.

Nel 1997 in Cecenia sorsero molti nuovi partiti e associazioni, una parte dei quali era orientata verso l'islam radicale come ideologia di edificazione dello stato e trasformazione della Cecenia in avanguardia della lotta per la «completa liberazione del Caucaso» dalla Russia. Ad essi appartenevano, innanzi tutto, il movimento Nazione islamica, fondato da M. Udugov, e l'Unione sociale-politica della Confederazione del Caucaso, fondata da Z. Jandarbiev. I leader di entrambi i movimenti tenevano stretti rapporti con i wahhabiti del Daghestan. In particolare, A. Achtaev, vice di Jandarbiev alla guida della Confederazione del Caucaso, era contemporaneamente presidente del tribunale di Nazione islamica.

Nell'agosto 1998 Maskhadov, che per lungo tempo aveva ricercato una via di pacificazione con i wahhabiti, entrò in aperto conflitto con essi. Causa di questo conflitto furono i fatti del 14-15 agosto a Gudermes, dove in quei giorni avvennero pesanti scontri armati tra le formazioni wahhabite e divisioni della guardia nazionale. Dopo questo incidente Maskhadov emise un decreto di scioglimento della guardia islamica (in verità, esso non venne poi eseguito) e allontanò i wahhabiti (compresi alcuni cittadini stranieri) dal Tribunale supremo islamico. Con la partecipazione dello stesso Maskhadov e del mufti della repubblica, A. Kandyrov, in Cecenia si sviluppò una massiccia campagna di discredito dei wahhabiti, come portatori di un'ideologia estranea al po-

<sup>39</sup> Testimonianza del prof. V. Akaev (Groznyj).



polo, agenti di servizi segreti stranieri e avventurieri politici, orientati a portare la Cecenia ad una nuova guerra con la Russia.

Verso la fine del 1998 divenne centro principale religioso e politico del Jama'at il grosso villaggio di Urus-Martan, nella Cecenia occidentale. Oltre a ciò, i wahhabiti attrezzarono un enorme campo d'addestramento presso il villaggio di Seržen'-jurt (nel sud-est), comandato da Khattab. Il Jama'at faceva mostra di una forza piuttosto notevole, che Groznyj non riusciva a controllare.

Si profilava la reale minaccia dell'unione tra i wahhabiti e le formazioni armate i cui comandanti simpatizzavano per l'opposizione. Questa situazione, ed anche l'accresciuta pressione da parte degli ulema, costrinse Maskhadov a fare un nuovo passo sulla via dell'islamizzazione della Cecenia. Il 3 febbraio 1999 egli emise un decreto sul «Completo passaggio all'ordine della shari'a»<sup>40</sup>. L'attività legislativa del parlamento si fermò. Invece del parlamento, fu fondato un nuovo organo, il Consiglio presidenziale, nel quale furono inclusi tutti i leader dell'opposizione (ad esclusione dei rappresentanti del Jama'at)<sup>41</sup>.

Tuttavia queste misure non alleggerirono la pressione politica in Cecenia. I leader dell'opposizione formarono un proprio consiglio, chiamato «*shura* di stato» e annunciarono di essere intenzionati a scegliere come nuovo capo di stato un imam.

Al presente gli oppositori del presidente Maskhadov in pratica hanno fatto propria la concezione wahhabita dello stato islamico. Essa proviene dall'impossibilità di conciliare il regime politico islamico con gli istituti della moderna democrazia parlamentare e dalla necessità di concentrare i poteri nelle mani dell'imam, scelto non in un'elezione a suffragio universale, ma con una decisione del Consiglio consultivo, la *shura*. Tuttavia nella repubblica sono più popolari diverse concezioni di stato islamico ceceno. Pur considerando in modo differente il tema dell'organizzazione dello stato e della denominazione dei diversi organi, esse partono dal presupposto della piena conciliabilità della shari'a con le tradizioni religiose nazionali. Nell'interpretazione del presidente Maskhadov e dei suoi sostenitori lo stato islamico ceceno deve conservare un carattere presidenziale e parlamentare.

Particolarmente caratteristico è il fatto che tutte le concezioni di organizzazione dello stato (nella cui contrapposizione si delinea chiaramente la lotta dei diversi raggruppamenti per la redistribuzione del po-

<sup>40</sup> *Ičkerija*, n. 3, 18 febbraio 1999.

<sup>41</sup> *Al-Kaf*, n. 1, 1999.

tere) presuppongano il carattere islamico dello stato. Ciò, certamente, testimonia quanto sia impopolare il modello di sviluppo laico, che in Cecenia non viene neppure considerato. Ciò nonostante, la reazione della società cecena alla diffusione del wahhabismo ha mostrato quali difficoltà incontri l'affermazione in Cecenia della shari'a nella sua forma «massimalista». Probabilmente un'unione flessibile nella pratica dell'ordinamento statale tra le norme dell'islam, del diritto consuetudinario ceceno e della tradizione europea potrebbe avere maggiori possibilità di successo. Tuttavia oggi il problema più serio per la Cecenia è l'evidente debolezza (per non dire l'illusorietà) dello stato come tale. L'impossibilità per le istituzioni di Groznyj di assicurare l'attuazione delle leggi emanate, l'arbitrio dei potenti clan che si sono spartiti là in tanti feudi, mettono in secondo piano la questione del carattere islamico oppure laico dello stato.

### 2.3. *L'Inguscezia*

In Inguscezia<sup>42</sup>, strettamente legata con la Cecenia sia storicamente che sul piano religioso e culturale, la rinascita dell'islam avvenne in modo abbastanza intensivo, ma senza un suo chiaro coinvolgimento in campo politico. All'inizio del 1999 facevano capo alla Direzione spirituale dei musulmani dell'Inguscezia, fondata nel 1992, non meno di 400 moschee. Come in Cecenia, l'islam tradizionale era rappresentato dalle due tariqat sufi di Naqshabandi e di al-Qadir.

Gli ulema in Inguscezia godono di un'autorevolezza relativamente grande. Il muftì M. Albogačiev ha giocato un ruolo notevole nell'allentare le tensioni etniche portate dal conflitto armato con l'Ossezia del 1992. Egli ed altri ulema riuscirono a contenere gli umori bellicosi della parte più radicale degli ingusci e presero parte a riti religiosi di pacificazione.

Fino ad ora non si è rilevata una seria influenza del wahhabismo, sebbene esso conti dei seguaci in Inguscezia. Negli ultimi due anni il presidente R. Aušev e il governo hanno coordinato l'azione con la Direzione spirituale dei musulmani per prevenire il diffondersi del wahhabismo. Tra le misure intraprese vi sono: la revoca della licenza governativa a tutte le istituzioni scolastiche islamiche finanziate dall'estero, l'allontanamento dei predicatori e degli insegnanti stranieri, l'interruzione del flusso verso l'Inguscezia di organizzazioni e persone che diffondono l'ideologia del wahhabismo<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> La Repubblica di Inguscezia fu proclamata ufficialmente solo nel 1992.

<sup>43</sup> *Nezavisimaja gazeta*, 11 agosto 1998.

#### 2.4. *L'Ossezia settentrionale*

Nell'Ossezia del nord, accanto a musulmani di varie minoranze (ingusci, ceceni), praticano l'islam gli osseti residenti nella regione di Digor (nella parte occidentale della repubblica). Questi ultimi praticano il sincretismo religioso: l'islam qui è strettamente collegato con il culto popolare di Uastyrdži ed anche con il culto degli antenati, importante elemento delle credenze pagane degli osseti.

I segni di una rinascita dell'islam nell'Ossezia del nord sono più osservabili nella capitale, Vladikavkaz, dove si trova la locale Direzione spirituale dei musulmani, fondata nel 1992. Ad essa facevano capo all'inizio del 1999 circa 20 moschee. La Direzione spirituale conduce un'attività propaganda dell'islam tra la gioventù, invia studenti in Siria, in Arabia Saudita ed in Egitto. La comunità musulmana di Vladikavkaz è composta da osseti, kabardini, ceceni, ingusci ed altri. Negli ultimi anni su di essa fanno presa le idee del wahhabismo, penetrate dalla Cecenia, sebbene il governo per ora non lo ritenga un serio problema.

#### 2.5. *La Kabardino-Balkarija*

La Direzione spirituale dei musulmani della Kabardino-Balkarija fu fondata nel 1992. All'inizio del 1998 il numero di moschee facenti capo ad essa era passato da 24 a 68.

Nel 1992 la presa di posizione della Direzione spirituale in difesa della pacificazione interetnica contribuì a scongiurare la scissione della Kabardino-Balkarija in base alle etnie, pericolo che incombeva all'inizio degli anni novanta a causa della contrapposizione dei movimenti nazionalistici kabardino e balkaro. Negli ultimi anni la Direzione spirituale, sempre in stretto contatto con le autorità civili, ha continuato ad interagire con esse nella lotta alla diffusione del wahhabismo<sup>44</sup>.

#### 2.6. *La Karačaevo-Circassia*

La situazione religiosa in Karačaevo-Circassia per molti versi ricorda la situazione in Kabardino-Balkarija. Anche in questa repubblica il governo ha collaborato attivamente con gli ulema per allontanare la minaccia della scissione politica tra le due etnie. Nel 1992 il governo liquidò l'organizzazione Imamat del Karačaj, fondata dal leader della locale sede

<sup>44</sup> *Set' etnologičeskogo monitoringa i rannego predupreždenija konfliktov* (Rete di monitoraggio etnologico e segnalazione precoce di conflitti), Bollettino, aprile 1998, pagg. 20-21.

dell'Ipv («Partito islamico della rinascita»), M. Bidži-ulu, il quale fu costretto a lasciare la repubblica. Ciò non solo consentì di rafforzare la pace interetnica, ma in qualche misura impedì il rafforzamento delle idee del wahhabismo tra gli abitanti del Karačaj. Ciò nonostante, il problema del radicalismo islamico in Karačaevo-Circassia esiste ancora, cosa che preoccupa tanto le autorità laiche, quanto gli ulema.

### 2.7. *L'Adygeya*

Negli anni novanta la rinascita dell'islam ha avuto luogo anche in Adygeya, i cui abitanti indigeni, gli adygey, costituiscono nello stato una minoranza etnica e sono tra i meno islamizzati del Caucaso settentrionale. Sebbene gli adygey si considerino musulmani, tra loro più che tra le altre popolazioni sono diffuse persistenze del paganesimo, legate al culto di boschi e pietre sacre, alla magia e alla divinazione.

Il muftiat dell'Adygeya e della regione di Krasnodar fu fondato a Majkop nel 1991. Sotto la sua direzione all'inizio del 1999 erano state costruite più di 20 moschee.

La diffusione della dottrina islamica tra gli adygey è dovuta in gran parte ai rimpatriati dall'estero, specialmente dalla Turchia e dai paesi del Vicino Oriente. Uno di loro, S. Chuako, giunto dalla Siria, occupa dal 1994 la carica di mufti dell'Adygeya.

### 3. *Conclusioni*

1) Negli anni novanta la rinascita dell'islam nelle repubbliche del Caucaso settentrionale è avvenuta con intensità variabile e con riflessi ineguali sulla loro evoluzione politica. La dinamica e le forme di questo processo in molti punti sono stati determinati dalle caratteristiche storicamente create nella religiosità delle diverse popolazioni musulmane.

2) Il Daghestan, la più grande delle repubbliche musulmane della regione, con più solide tradizioni islamiche, si può considerare, nel periodo esaminato, l'area principale di rinascita dell'islam nel Caucaso settentrionale. Contemporaneamente l'influenza dell'islam in Daghestan si è fondamentalmente limitata ai campi della religione e della cultura. L'islamizzazione della società daghestana, legata alla diffusione del fondamentalismo, ha carattere circoscritto. L'«islam politico» come tale non ha avuto qui uno sviluppo ragguardevole, sebbene persone e gruppi si servano dell'islam per raggiungere obiettivi politici.

3) Al contrario, in Cecenia la rinascita dell'islam ha preso un carattere esclusivamente politico. L'islam in Cecenia è stato visto soprattutto come simbolo dell'ottenuta indipendenza e, insieme, come simbolo della disponibilità a difenderla armi alla mano, sotto la bandiera della guerra santa. L'alto potenziale di mobilitazione dell'islam, manifestatosi al tempo della guerra degli anni 1994-96 e la partecipazione ad essa degli «afgani arabi» ha contribuito alla diffusione dell'ideologia del fondamentalismo nella Cecenia del dopoguerra. Questa situazione, insieme alla fuoruscita della Cecenia dall'ambito di influenza dello stato laico russo, ha reso possibile il tentativo di costruire in Cecenia uno stato islamico. Questo processo si svolge in una situazione di feroce lotta per il potere, sullo sfondo del sempre più forte contrasto tra i rappresentanti dell'islam tradizionale e del wahhabismo.

4) Nelle altre repubbliche del Caucaso settentrionale la rinascita islamica si svolge in modo relativamente più tranquillo, quasi senza riflessi sulla situazione politica. I governi locali collaborano con gli ulema e trovano sostegno nelle strutture religiose ufficiali per contrastare i conflitti interetnici e l'espansione del wahhabismo.

5) In prospettiva la diffusione nella regione del wahhabismo può rendere più difficile la situazione politico-religiosa nel Caucaso settentrionale. Solo uno stato forte e prospero può riuscire a mantenere il fondamentalismo in una «nicchia», come esso esiste in molti paesi musulmani, senza minacciare seriamente la società. Oggi però né la Russia, né le repubbliche della regione sono stati forti e prosperi. Allo stesso tempo il tentativo di estirpare questo fenomeno esclusivamente con metodi repressivi può portare soltanto alla sua radicalizzazione e alla crescita dell'estremismo islamico.

### *Bibliografia*

Babič I., «Cootnošenie političeskoj, religioznoj i etničeskoj identičnosti v sovremennom kabardino-balkarskom obščestve» (Il rapporto tra l'identità politica, religiosa ed etnica nella società contemporanea in Kabardino-Balkarija) in *Faktor etnokonfessional'noj camobytnosti v postosovetskom obščestve* (Il fattore dell'originalità etnoconfessionale nella società post-sovietica), Moskva, 1998.

Bobrovnikov V. O., «Islamskoe vozroždenie i nacional'nyj vopros v postosovetskom Dagestane» (La rinascita islamica e la questione nazionale nel Dagestan post-sovietico) in *Postosovetskoe musul'manskoe prostranstvo: religija, politika, ideologija* (L'universo musulmano post-sovietico: religione, politica, ideologia), Moskva, 1995.

- «Sovetskaja nacional'naja politika i izmenenie identičnost' gorcev Zapadno-go Dagestana» (La politica etnica sovietica e il cambiamento di identità delle popolazioni montane del Dagestan occidentale) in *Faktor etnokonfessional'noj camobytnosti v postsovetskom obščestve* (Il fattore dell'originalità etnoconfessionale nella società post-sovietica), Moskva, 1998.
- Koudriavtsev A., «L'Imamat du général Douaev» in *Religion et politique. MANA Revue de sociologie et d'anthropologie*, Caen, 1996.
- Kudrjavcev A., «Islam na Severnom Kavkaze» (L'islam nel Caucaso settentrionale) in Miloslavskij G. V. (redattore responsabile), *Postsovetskoe musul'manskoe prostranstvo: religija, politika, ideologija* (L'universo musulmano post-sovietico: religione, politica, ideologia), Moskva, 1995.
- Landa R. G., *Islam v istorii Rossii* (L'islam nella storia della Russia), Moskva, 1995.
- Makarov D., «Enacting the *Sharia* Laws in a Dagestani Village» in ISIM Newsletter, 1/98.
- Malašenko A. V., *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii* (La rinascita islamica nella Russia contemporanea), Moskva, 1995.
- Muzaev T. e Todua Z., *Novaja Čečeno-Ingušetija* (La nuova Ceceno-Inguscezia), Moskva, Panorama, 1992.
- Sadur V., «Islamskij faktor» (Il fattore islamico) in *Dia-Logos: Religija i obščestvo 1997* (Dia-Logos: Religione e società), Moskva, 1997.
- Siverceva T. F., «Kul'turnaja transformacija i smena identičnosti (Dagestan, Cumadinskij rajon)» (Trasformazione culturale e cambiamento nell'identità) in *Identičnost' i konflikt v postsovetskich gosudarstvach* (Identità e conflitto negli stati post-sovietici), Moskva, 1997.



## Capitolo terzo

### L'islam e le forze armate nella Russia contemporanea

*Nadežda Emel'janova*

#### 1. Premessa

Nella Russia odierna l'atteggiamento nei confronti dell'islam non è univoco. Al di là di ogni dubbio, i musulmani sono una parte sostanziale della società russa e l'islam è una delle componenti della tradizione multiculturale e multiconfessionale russa. Negli anni novanta l'islam penetra in molte sfere della vita sociale e politica del paese. L'esercito non fa eccezione: dall'inizio della democratizzazione della società e della maggiore libertà di culto, soldati e ufficiali di etnie musulmane cominciarono a parlare liberamente della propria fede islamica. La presenza nella composizione della popolazione della Federazione russa di territori musulmani significativi per grandezza e numero di abitanti (Tatarstan, Baškortostan, repubbliche del Caucaso settentrionale, ecc.), l'influsso reciproco delle loro culture e delle tradizioni dei vicini stati musulmani (tanto della Csi come di stati più distanti) contribuirono al rafforzarsi della componente islamica nella politica militare della Federazione russa.

Nel medesimo tempo negli ambienti politici russi ed anche nei mass media esiste la tendenza a considerare l'islam come un fattore di potenziale minaccia della stabilità interna e della sicurezza dello stato. La tendenza «islamofobica» è presente anche nell'esercito russo. Ciò è aggravato anche dal fatto che una parte dei politici e degli ideologi russi nel parlare delle basi confessionali dello stato russo calcano l'accento sull'ortodossia. Allo stesso tempo nelle affermazioni di alcuni politici e leader religiosi musulmani la Russia è considerata come una forza imperialista nemica dell'islam. I tentativi di dare all'esercito russo lo *status* di «armata ortodossa» o di contrapporre l'uno all'altro i due modelli di civilizzazione, musulmano e cristiano, portano a contraddire l'effettiva realtà storica.



## 2. *La Russia zarista*

Qualsiasi esercito è una delle strutture più conservatrici dello stato e i cambiamenti in esso non avvengono mai spontaneamente. Nell'esercito russo è molto forte il legame con il passato e le tradizioni militari si trasformano molto lentamente. La Russia è un paese multiconfessionale in cui i rappresentanti dei popoli musulmani, insieme ai fedeli di altre confessioni, per tradizione, hanno servito nell'esercito lungo l'arco dei secoli. Per desiderio dei musulmani si costituirono reparti militari separati. Nel XVIII secolo alla frontiera polacca prestavano servizio i tatars di Crimea. Nel 1784 gli abitanti indigeni della penisola di Crimea formarono le divisioni di cavalleria della Tauride<sup>1</sup>. Nel maggio 1807 da esse si originarono quattro reggimenti di cavalleggeri tatars (Simferopol', Perekop, Evpatorij e Feodosija). I reggimenti di Perekop (comandato da A. Chunkarovič) e di Simferopol' (sotto il comando del colonnello Begil'deev) presero parte alla guerra napoleonica del 1812<sup>2</sup>. Alla fine della guerra i reggimenti furono sciolti, ma negli anni 1828-29 lo squadrone crimeo-tatario, formatosi dalla loro matrice, prese nuovamente parte alle azioni militari russe durante l'assedio della fortezza bulgara di Varna. I soldati dello squadrone parteciparono alle battaglie al tempo della guerra di Crimea (1854-55), mentre, durante la guerra russo-turca (1877-88), lo squadrone prestò servizio in difesa della costa della Crimea<sup>3</sup>. Contemporaneamente fino a sei divisioni di tatars di Crimea presero parte alle battaglie contro i correligionari turchi presso Pleven, e Gornyj Dubnjak. Successivamente fu formato un reggimento di tatars di Crimea, che nel 1907 ricevette il nome di «Cavalleggeri di Crimea, servitori leali dello Zar e della Patria», come recitava il giuramento militare.

Oltre ai tatars di Crimea, erano in servizio nell'esercito zarista i musulmani del Caucaso settentrionale. Anche a loro toccò combattere durante la guerra della Russia contro i loro correligionari. Nel 1842 (quando scoppiarono le ostilità contro l'imam Šamil') al comando del Daghestan settentrionale e montano furono aggregati reparti irregolari

<sup>1</sup> Tauride è il nome della penisola di Crimea utilizzato durante il medioevo. Nel secolo XIX facevano parte del governatorato della Tauride anche le province dell'Ucraina meridionale (Tauride settentrionale).

<sup>2</sup> R. G. Landa, *Islam v istorii Rossii* (L'islam nella storia della Russia), Moskva, 1995, pag. 90.

<sup>3</sup> La Russia condusse molte guerre con l'impero ottomano per la durata di tre secoli. La storia enumera nove guerre russo-turche, che ebbero luogo nei seguenti anni: 1676-81, 1686-1700, 1710-13, 1735-39, 1768-74, 1787-91, 1806-12, 1828-29, 1877-78.

di cavalieri daghestani (circa 200). Di loro esistono poche testimonianze dettagliate. È noto che nel dicembre 1851 da queste forze fu fondato il reggimento di cavalleria del Daghestan, cui fino al 1894 erano assegnate funzioni di milizia. Il reggimento prese parte attiva alla guerra del Caucaso ed anche alle spedizioni di Mangyšlak (1870) e di Chiva (1873). Il reggimento fu decorato con l'Ordine di san Giorgio per la repressione delle insurrezioni in Daghestan nel 1877<sup>4</sup>; nel periodo della guerra russo-giapponese (1904-05) diede origine al 2° reggimento del Daghestan e fu coinvolto nelle azioni militari in Estremo Oriente<sup>5</sup>.

I musulmani dell'impero russo, oltre al servizio in reparti speciali musulmani, erano soggetti alla chiamata normale nei reparti regolari dell'esercito zarista. Lo statuto del 1874, che estendeva il servizio militare a tutti i ceti, non imponeva la leva generalizzata. Spesso la popolazione originaria del Caucaso settentrionale, dell'Asia centrale, di altre regioni dell'impero russo, tendeva a sottrarsi al servizio militare: per questo, in conformità allo statuto, i musulmani potevano versare tasse in denaro in sostituzione del servizio militare<sup>6</sup>. Tuttavia essi avevano pieno diritto di studiare in istituzioni militari e di ottenere il brevetto da ufficiale una volta ultimati gli studi<sup>7</sup>.

In Russia si capitalizzò un'esperienza fondamentale nella preparazione di quadri militari musulmani. Nel XIX secolo nel corpo dei cadetti di Orenburg «per disposizione superiore» fu permessa, sperimentalmente, l'istruzione a tutti i baškiri, ai kirghisi delle orde transuralica e interna, agli allogeni delle truppe cosacche di Orenburg e degli Urali. Ad essi era concesso il diritto di partecipare alle lezioni e di vivere (sotto il controllo del comando militare) in abitazioni in disparte «affidati alla cura delle proprie comunità»<sup>8</sup>. All'inizio i bambini musulmani erano istruiti separatamente dai figli delle famiglie ortodosse. Gradatamente fu introdotta l'istruzione comune: ogni corso era composto di due sezioni, l'europea e l'asiatica. La differenza consisteva soltanto nel-

<sup>4</sup> Questi fatti storici sono considerati importanti dai leader musulmani contemporanei. Così, il governo della Repubblica cecena di Ičkerija durante l'elaborazione della concezione dello stato secondo la shari'a ha messo in discussione la partecipazione dei musulmani ad azioni militari contro i correligionari.

<sup>5</sup> E. Messner, S. Bakar *et al.*, *Rossijskie oficery* (Gli ufficiali russi), a cura di A. B. Grigor'ev, Moskva, 1995, pag. 44.

<sup>6</sup> *Otečestvennye voennye reformy XVI-XX* (Le riforme militari nazionali), Moskva, 1995, pag. 94.

<sup>7</sup> E. Messner, S. Bakar *et al.*, *Rossijskie oficery* cit., pag. 17.

<sup>8</sup> V. F. Strutinskij, «Podgotovka nacional'nych voennykh kadrov v Rossii: istorija i sovremennost'» (La preparazione dei quadri militari nazionali in Russia: storia e presente) in *Armija i nacional'nye otnošenija* (L'esercito e i rapporti etnici), Moskva, 1994, pag. 97.

l'apprendimento della lingua straniera: nella prima sezione insegnavano il francese, nella seconda il tataro.

Nell'esercito zarista (similmente a quanto oggi si pratica in molti stati europei) prestavano servizio rappresentanti del clero di tutte le fedi. Accanto ai sacerdoti ortodossi, si trovavano anche rappresentanti dei musulmani. I cappellani militari facevano parte dell'organico del distretto e al momento del pensionamento percepivano una pensione militare regolare. L'assegnazione della pensione e delle indennità agli ulema musulmani avveniva per disposizione del Dipartimento per gli affari spirituali delle confessioni straniere<sup>9</sup>.

Al tempo della prima guerra mondiale il governo zarista inviò al fronte, dagli angoli più diversi dell'impero russo, migliaia di soldati di tutte le etnie e confessioni. I musulmani consideravano un compito sacro la loro presenza sui campi di battaglia. Perfino i bambini andarono volontari al fronte dalle regioni musulmane del paese. Sul giornale *Vojna* (Guerra), edito a Pietrogrado, nel 1915 fu pubblicata con tutti i particolari la storia di un volontario ceceno di diciannove anni, lo studente A. Džurkaev, che era andato al fronte insieme con il padre<sup>10</sup>. Questi casi non erano isolati. La storia ci mostra che i musulmani, divenuti sudditi russi, servirono fedelmente «lo Zar e la Patria».

### 3. La Russia sovietica

Dopo il 1917 si cominciò ad applicare uno dei postulati fondamentali della rivoluzione: la divisione tra chiesa e stato. Tutte le confessioni furono soggette a persecuzioni. Per questo non si poteva neppure parlare del problema dell'islam nell'esercito (così come della religione in generale). Secondo dati ufficiali, nel 1930 più di 1000 persone di diverse regioni della Repubblica federale sovietica russa, che rifiutavano il servizio militare per motivi religiosi, furono condannati a 24 mesi di lavori forzati nei boschi presso le postazioni militari<sup>11</sup>. Inoltre, durante i primi vent'anni del regime sovietico, in tutto il paese fu distrutto un gran numero di chiese e moschee, migliaia di fedeli subirono persecuzioni.

Alla vigilia dell'attacco all'Urss l'apparato propagandistico della Germania hitleriana dedicò seria attenzione al problema musulmano. All'inizio della guerra si stampavano in Germania cinque giornali per i

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Vojna: Žizn' v okopach* (Guerra: la vita in trincea), Petrograd, 1915, n. 25, pagg. 9-10.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

musulmani dell'Urss, che erano poi distribuiti nel territorio dell'Unione Sovietica. Il comando nazista riponeva particolari speranze nello sviluppo della politica musulmana in Caucaso. Nei piani a lunga scadenza della Germania, questa regione era vista come un ponte attraverso il quale assoggettare alla propria influenza la Turchia e tutto il Medio Oriente. Il comando tedesco progettava di creare speciali battaglioni di montanari caucasici di fede musulmana allo scopo di raggiungere i paesi musulmani. Una parte degli abitanti entrarono nella coalizione con i tedeschi e lavorarono alla creazione di comitati autonomi nazisti nel Caucaso settentrionale. Ciò era in gran parte dovuto al fatto che i nazisti promettevano di liquidare i *kolchoz* e riaprire le moschee.

Dopo che i tedeschi furono respinti, il governo sovietico discusse la questione del collaborazionismo nel Caucaso e decise di cancellare intere regioni musulmane e revocare l'autonomia a molti distretti. Questa decisione comportò conseguenze a lungo termine: dopo il ritorno delle popolazioni deportate alla loro terra natale, negli anni cinquanta, gradatamente crebbe la resistenza di molte regioni autonome del Caucaso settentrionale nei confronti del potere centrale. Al momento dell'adozione, nell'ottobre-novembre 1990, della legge federale sulla libertà di coscienza e della legge statale russa sulla libertà di culto, che davano una possibilità di registrazione relativamente facile alle comunità religiose, in molte regioni russe tra i musulmani si diffuse un atteggiamento assolutamente negativo verso l'amministrazione centrale, che si propagò anche tra i russi in generale.

Sebbene le pratiche di culto nell'epoca sovietica fossero rigidamente normate e non fosse nemmeno pensabile la loro introduzione nell'esercito, non si poté estirpare del tutto la religiosità dei popoli dell'Urss. Nell'ambiente militare il numero di credenti nel 1990 raggiungeva il 32 per cento. Molti militari ritenevano che i loro diritti individuali in campo religioso non fossero sufficientemente garantiti e chiedevano di estendere all'esercito la possibilità di frequentare liberamente riti religiosi. In un'inchiesta sociologica sulle problematiche religiose, una schiacciante maggioranza di militari dichiarò che

nella società e nell'esercito si è formato un vuoto spirituale, che influisce in modo estremamente negativo sull'educazione, le relazioni personali e il carattere della gioventù, che costituisce la parte preponderante dei militari<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> S. S. Solov'ev e I. V. Obrazcov, *Rossiskaja armija: ot Afganistana do Čečni. Sociologičeskij analiz* (L'esercito russo: dall'Afghanistan alla Cecenia. Un'analisi sociologica), Mosca, 1997, pag. 296.

Gli intervistati indicavano come soluzione l'accostamento ai valori religiosi e il ritorno alle tradizioni spirituali dell'esercito della Russia.

#### 4. *Dalla suddivisione dell'Urss agli inizi della guerra cecena (1991-94)*

Dal 1990 al 1996 la quota di militari che si dichiaravano credenti è aumentata di 2,5 volte. Una maggiore percentuale di credenti si è riscontrata tra i cadetti delle accademie militari. Gli analisti del Ministero della difesa della Federazione russa (Fr) prevedono che all'inizio del XXI secolo il numero di credenti tra gli ufficiali di carriera muterà sostanzialmente e

con il tempo la giovane generazione di ufficiali, probabilmente, rappresenterà la base sociale della vita religioso-spirituale collettiva dei militari e della rinascita delle tradizioni religiose nell'ambito dell'esercito<sup>13</sup>.

I militari della Fr sono così distribuiti nelle varie confessioni: 75 per cento cristiani ortodossi; 12 per cento musulmani (che corrisponde approssimativamente alla percentuale di musulmani nella Federazione russa); buddisti, cattolici e battisti 1,5 per cento per ogni gruppo<sup>14</sup>. Una percentuale insignificante di militari aderisce ad altre confessioni, comprese quelle «non tradizionali». Di fatto, restarono profondamente religiose, durante tutto il periodo sovietico, le popolazioni dell'Asia centrale e del Caucaso settentrionale (soprattutto le popolazioni evacuate negli anni quaranta dalle loro terre natali: ceceni, ingusci, balkari, karačaj). A metà degli anni novanta il 43 per cento dei militari credenti era costituito da reclute della Tataria e della Baškiria e il 61 per cento dei caucasici professava l'islam. Per molti di loro questa religione si identificava con il concetto di «etnia», di «popolo». In relazione a ciò i ricercatori del Ministero della difesa rilevavano:

Per quanto riguarda i rappresentanti dell'islam, il loro concetto di religione si basa prevalentemente sulle tradizioni nazionali e su una vita quotidiana collettiva fortemente permeata da norme religiose<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pag. 293.

<sup>14</sup> A. V. Malašenko, *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii* (La rinascita islamica nella Russia contemporanea), Moskva, Centro Carnegie, 1998, pag. 8.

<sup>15</sup> S. S. Solov'ev e I. V. Obrazcov, *Rossiskaja armija: ot Afganistana do Čečni. Sociologičeskij analiz* cit., pag. 295.

I sociologi dell'esercito ritengono che, al contrario dei musulmani, i militari che professano la fede ortodossa considerino i valori religiosi in modo più formalistico, inserendovi elementi di altre religioni, superstizioni e pratiche di divinazione<sup>16</sup>.

Come fondamentali elementi di stimolo per accostarsi alla fede, i seguaci dell'ortodossia hanno indicato la ricerca del senso della vita, un dolore patito, lo sforzo di conseguire sicurezza interiore, speranza di un felice esito in una difficile situazione della vita. Una grande influenza sulla conversione alla fede ha avuto anche il servizio prestato in zone «calde» dell'Urss, in quanto (secondo le osservazioni dei sociologi del Ministero della difesa) in situazioni d'emergenza il numero di militari che si dichiarano credenti aumenta significativamente<sup>17</sup>. Come ha detto, nel suo intervento nella seduta della Commissione governativa sulle organizzazioni religiose del 25 novembre 1996, il vicedirettore della direzione generale per l'istruzione del Ministero della difesa della Fr, il generale di divisione A. Čerkasov, si dichiara credente il 35 per cento dei militari dei reparti che si preparano ad andare in combattimento (in condizioni normali si raggiunge il 25 per cento); in seguito, tra quelli che sono stati in battaglia, si arriva a circa il 40 per cento. Per i musulmani, come si è detto sopra, il ricorso alla fede è in alto grado legato all'educazione tradizionale. Di regola, nei sondaggi, più di un terzo dei soldati musulmani fa rilevare di essere stato educato in famiglie i cui genitori erano profondamente credenti<sup>18</sup>.

Un altro fattore che ha agito sulla crescita della religiosità tra i popoli musulmani dell'ex Urss è stata la decennale guerra in Afghanistan (1979-89). In questo periodo si verificò il rifiuto del servizio militare per motivi politici e religiosi<sup>19</sup>. In primo luogo la chiamata alla 40ª armata, che conduceva le azioni belliche in Afghanistan fu effettuata nelle regioni di confine in Asia centrale. La percentuale di presunti musulmani deceduti durante la guerra afgana (il 21,3 per cento dei caduti) è perfino più alta della percentuale su tutta la popolazione residente (17,6 per cento)<sup>20</sup>. E se, secondo i dati ufficiali, nel corso della guerra in Afghani-

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Informazioni sull'osservanza della legislazione sulla libertà religiosa nel Ministero della difesa dal 14 novembre 1996. Archivio dell'autore.

<sup>18</sup> S. S. Solov'ev e I. V. Obrazcov, *Rossiskaja armija: ot Afganistana do Čečni. Sociologičeskij analiz* cit., pag. 295.

<sup>19</sup> Bebler A., «Conscientious Objection in Socialist States. A Comparative Perspective», intervento al convegno internazionale *Le nuove concezioni e la politica militare* (Moskva, 14-16 novembre 1989), pag. 10.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pag. 53.

stan morirono 14.626 soldati sovietici, le perdite di musulmani assommano a più di 3 mila persone<sup>21</sup>. I ceceni, combattendo contro i russi negli anni 1994-96, ricordavano di aver rifiutato negli anni ottanta il servizio militare, per non rischiare di combattere in Afghanistan contro i propri correligionari. Sono noti casi di reclute della Ceceno-Inguscezia, condotte in treno ai punti di reclutamento, che fecero prigionieri la propria scorta ed esposero ai finestrini bandiere islamiche. In Ceceno-Inguscezia questo fenomeno prese il nome di «Convogli verdi»<sup>22</sup>.

Le esagerazioni nella politica anti-religiosa del periodo sovietico portarono ad errori nella conduzione della politica verso le minoranze etniche. Ciò produsse conseguenze negative nel periodo post-sovietico. Durante la ripartizione nelle varie cariche nei reparti di élite, i militari di etnia slava ottengono maggiori privilegi oggi, come qualche anno fa. In verità, in seguito alla disgregazione dell'Urss questa tendenza è leggermente diminuita<sup>23</sup>. Ma all'inizio degli anni novanta le reclute musulmane dell'Asia centrale, della Transcaucasia, del Caucaso settentrionale andavano a finire nella maggior parte dei casi nei reparti di sussistenza, di genio come costruttori o addetti alle strade. Gli osservatori occidentali vedono in ciò una violazione dei diritti dei credenti e dei dissidenti. Così, E. S. Williams, nella sua opera *The Soviet Military: Politics, Education, Training and Moral*, scrive che

i credenti, così come quelli la cui affidabilità politica è posta in dubbio, sono inviati ai battaglioni del genio costruttori<sup>24</sup>.

All'inizio degli anni novanta in varie parti del distretto di Mosca, nei reparti della Difesa anti-aerea, il grado di caporale addetto al vettovagliamento, raziatore o responsabile di tutta l'attività produttiva in dotta era ricoperto dal 70 per cento di cosiddetti «nazionali», appartenenti a minoranze etniche e perlopiù provenienti dall'ambiente musulmano. Nello stesso periodo gli ufficiali e i graduati dei reparti

<sup>21</sup> Si veda A. V. Malašenko (a cura di), *Afganistan: itogi beskonečnoj vojny* (Afghanistan: bilancio di una guerra infinita), Atti di una tavola rotonda del Centro Carnegie, Moskva, 1999, pag. 12.

<sup>22</sup> Dati messi a disposizione dai collaboratori del Consiglio per gli affari religiosi presso il Consiglio dei ministri dell'Urss. Archivio dell'autore.

<sup>23</sup> Ad esempio, nell'Urss esisteva la tendenza a far effettuare il servizio militare ai soldati delle regioni musulmane in reparti del genio. Al presente questi reparti si stanno riducendo, cosa che probabilmente porterà ad un aumento dei musulmani in altri corpi.

<sup>24</sup> E. S. Williams, *The Soviet Military: Politics, Education, Training and Moral* in S. Mel'kov, *Islamskij faktor v sovremennoj Rossii* (Il fattore islamico nella Russia contemporanea), Moskva, 1998, pag. 86.

mobili erano per il 90 per cento russi, ucraini e bielorusi. Prima di essere assegnati alle varie funzioni, le reclute ricevevano l'istruzione in unità di addestramento e dopo il servizio nell'esercito i militari slavi tornavano a casa avendo ricevuto una buona specializzazione. La maggioranza dei musulmani non aveva questa possibilità, tuttavia un'alta percentuale di provenienti dall'Asia centrale (in primo luogo gli uzbeki) era nei reparti corazzati (in tali reparti, tradizionalmente, si inviavano persone di statura inferiore alla media).

Anche al momento degli avanzamenti dei quadri dirigenti, gli esponenti delle etnie non slave erano messi in secondo piano. Così il fenomeno di promozione di generali «nazionali», come il ceceno D. Dudaev, l'inguscio R. Aušev, il karačaj V. Semenov resta di fatto un'eccezione piuttosto che una regola. Secondo dati statistici, nel 1995 i componenti di 126 etnie in 21 repubbliche e 10 regioni autonome della Federazione russa rappresentavano solo il 3 per cento sull'organico degli ufficiali. Nella marina militare gli ufficiali «nazionali» erano in tutto il 2,1 per cento, nei reparti della difesa anti-aerea il 2,35 per cento, nell'aeronautica militare il 2,48 per cento, nelle truppe aviotrasportate il 2,51 per cento, nelle truppe d'appoggio il 2,06 per cento. Ovviamente, la percentuale di musulmani era ancora inferiore. Lo stesso quadro è stato osservato anche tra i cadetti delle accademie militari<sup>25</sup>.

Gli ufficiali non erano in grado di prevenire cattive relazioni interetniche tra la truppa: molti comandanti e istruttori politici conoscevano poco le particolarità psicologiche delle varie etnie, le tradizioni e abitudini dei soldati provenienti dalla periferia della Federazione. Alla fine degli anni ottanta i comandi dei reparti militari erano preoccupati dal fatto che i rapporti interpersonali distorti basati sulla divisione dei militari di leva in base all'anno di chiamata («nonnismo») erano rimpiazzati dal «conterraneismo» (rapporti interpersonali deleteri basati sulla suddivisione dei soldati per etnia o per regione di provenienza). All'inizio degli anni novanta i due terzi di tutti i reati alla cui base stavano questi rapporti distorti erano commessi da militari dell'Asia centrale o della Transcaucasia. Nello stesso periodo tra i militari delle etnie slave si registrava più dell'80 per cento dei suicidi<sup>26</sup>. Tra i presupposti dei conflitti interetnici tra le truppe, i sociologi del Ministero della difesa sottolineano l'ignoranza e le grossolane violazioni, sia da parte dei comandanti sia dei commilitoni, delle peculiarità psicologiche, tradizioni,

<sup>25</sup> *Federacija i narody Rossii* (La Federazione e i popoli della Russia), Bollettino d'informazione, Moskva, 1995, n. 1, pag. 28.

<sup>26</sup> *Armija* (Esercito), 1991, n. 19.



costumi e cultura dei soldati non slavi ed inoltre l'impossibilità, da parte di questi ultimi, di vivere la vita quotidiana secondo le abitudini della propria comunità<sup>27</sup>.

Molti ufficiali, all'inizio degli anni novanta, ritenevano che la loro preparazione per lavorare con gruppi multietnici e multiconfessionali non fosse sufficiente e notavano, in particolare, la completa ignoranza della specificità musulmana. Nella maggior parte dei reparti e delle unità non esisteva un programma di formazione degli ufficiali per prepararli al lavoro con soldati di diverse etnie. Una fra le cause più importanti di questa assenza fu l'insufficiente attenzione al problema dei rapporti interetnici nelle accademie del Ministero della difesa. Così, circa il 70 per cento dei cadetti reputavano che la preparazione alla prevenzione dei conflitti interetnici fosse di livello medio-basso. A questo proposito essi parlavano di superficialità e mancanza di interesse nello studio dei rapporti interetnici nel *curriculum* formativo; di basi conoscitive troppo deboli per intraprendere contromisure socio-politiche; di carenza di testi specialistici sulle questioni religiose. Allo stesso tempo, il 23 per cento degli intervistati confermava la presenza di conflitti interetnici tra gli stessi cadetti<sup>28</sup>.

Soltanto il 12 per cento degli ufficiali conosceva almeno una delle lingue delle popolazioni dell'Urss, oltre al russo, ed erano pochissimi a conoscere le lingue delle popolazioni musulmane. Sebbene all'inizio degli anni novanta fossero forniti ai soldati giornali e riviste nelle lingue nazionali, ufficiali e sottufficiali non avevano idea di cosa vi fosse scritto. Essi non avevano concrete informazioni sugli ultimi avvenimenti nelle regioni musulmane, sui particolari degli avvenimenti politici che vi accadevano: spesso erano meno informati dei loro sottoposti. Per questo molti comandanti e istruttori politici cercavano di evitare conversazioni su temi etnici e religiosi con i subalterni; l'argomento dell'islam e dei costumi ad esso connessi, poi, non era neanche sfiorato. Più di metà dei soldati e dei sottufficiali, interrogati dai sociologi del Ministero hanno detto di non essere mai stati coinvolti in iniziative che permettessero loro di conoscere meglio lo stile di vita tradizionale dei loro commilitoni di diversa etnia. Almeno il 60 per cento non sapeva nulla delle tradizioni e dei costumi delle popolazioni dell'ex Urss<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> S. S. Solov'ev e I. V. Obrazcov, *Rossiskaja armija: ot Afganistana do Čečni. Sociologičeskij analiz* cit., pag. 131.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pag. 134.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pag. 133.

### 5. Dal 1994 ad oggi

Nei primi anni dopo la disgregazione dell'Unione Sovietica il corpo ufficiali negò la presenza dell'islam nell'esercito russo. Ciò sarebbe stato una conseguenza tanto dell'uscita dall'Urss degli stati dell'Asia centrale e della Transcaucasia, quanto dell'applicazione in quel periodo del principio di appartenenza territoriale delle truppe, per cui molte reclute prestavano servizio non lontano da casa. Per questo motivo, soltanto in particolari distretti gli ufficiali lavoravano con soldati di religione islamica. Tuttavia, verso la fine del 1994, la situazione cambiò, soprattutto in relazione con l'inizio delle azioni militari in Cecenia. Uno dei primi a prestare attenzione alla questione islamica fu il Comando delle truppe strategiche missilistiche (Rvsn), in considerazione del fatto che questo tipo di arma è tra quelli più «a rischio»<sup>30</sup>. Il numero di musulmani arruolati nel Rvsn cominciò a crescere già nel 1976 e negli anni novanta nei reparti del Rvsn prestavano servizio circa il 6 per cento di militari di leva che professavano l'islam. Nei reparti di assistenza tecnica il loro numero raggiunse il 15 per cento. Nei collettivi militari essi si trovavano in una sorta di isolamento psicologico, nella maggior parte dei casi i comandanti non tenevano in considerazione le loro peculiarità etnoculturali e psicologiche.

A metà degli anni novanta nell'Accademia militare Dzeržinskij (l'accademia militare del Rvsn) fu elaborato un metodo psicotecnico adattato per il lavoro con militari musulmani. I suoi creatori si basavano sull'esperienza di attività psicoconfessionale condotta nelle moschee di Mosca (soprattutto nella moschea principale di Mosca), di Rjazan', di Ufa, di Perm'. Nell'affrontare il problema, era prevalente un atteggiamento positivo verso l'islam e i musulmani. I ricercatori notarono che

la nostra gestione dell'islam, e in primo luogo la pubblicistica sui temi islamici, tutta orientata alla congiuntura politica, hanno formato nella nostra società un atteggiamento unilaterale negativo verso la teoria e la pratica dell'islam.

Essi sottolineavano specialmente il fatto che

oggi il ruolo dell'islam e del tradizionalismo è partecipazione, necessaria per la vita culturale, del passato nel presente, terribile partecipazione,

<sup>30</sup> La problematica musulmana nel Rvsn è stata elaborata a livello di ricerche per una dissertazione ad indirizzo psicologico: *Particolarità dell'adattamento primario socio-psicologico dei militari che professano l'islam* (secondo materiali del Rvsn).

con tutta la forza dell'autonomia della realtà che cambia la memoria del passato in immaginazione del futuro<sup>31</sup>.

L'elaborazione scientifica richiedeva non solo la conoscenza della tradizione islamica, della storia dei popoli musulmani, ma anche l'apporto di un gran numero di metodi diversi di azione psicologica sull'individuo (utilizzati in modo piuttosto vasto nei servizi speciali), compresi trance, metodi di programmazione neuro-linguistica e di ipnosi non costringitiva<sup>32</sup>. Nella prima tappa si sottolineava l'importanza di cogliere le informazioni non verbali e di interpretare correttamente le particolarità della gestualità, della mimica, dei «segnali oculari di accesso». Tutto ciò, si notava nelle osservazioni metodologiche, «fornisce informazioni sufficienti per conseguire l'elaborazione di una strategia di primo colloquio»<sup>33</sup>.

Nella tappa successiva si pone l'accento sul controllo verbale delle informazioni non verbali precedentemente acquisite, a partire dal quale si avvia l'adattamento del soldato musulmano al nuovo ambiente dell'esercito. Gradatamente, per mezzo di una serie di esigenze accettabili dalle tradizioni basilari dell'islam e dai regolamenti delle forze armate della Fr, si mette in essere un'armonizzazione dei rapporti interni all'esercito con la legge della shari'a. Contemporaneamente si effettua un tentativo di unificare nella coscienza della recluta i concetti di «quartiere musulmano» (*maballa*) con quello di collettivo militare (reparto, unità). I ricercatori del Rvsn ritengono che con la soluzione di questi problemi si potrà con maggiore successo attuare una prevenzione della formazione di microgruppi basati sull'appartenenza etnica e corrispondentemente contrastare con maggiore efficacia «valutazioni individualistiche deformate, false tradizioni, rapporti interpersonali distorti»<sup>34</sup>.

Il fatto che il problema del «fattore islamico» nell'esercito diventi sempre più attuale è testimoniato anche dalla sua comparsa nelle pagine di narrativa. Così l'autore di gialli Ć. Abdullaev, nel suo romanzo *Un'alternativa per i peccatori*, racconta di uno dei reparti speciali della milizia moscovita, i cui membri, nell'arrestare un criminale, per poco non fanno irruzione in una moschea, azione che «avrebbe potuto por-

<sup>31</sup> Così V. A. Voronin, colonnello dell'Accademia militare Dzeržinskij (l'accademia militare del Rvsn), in *Utilizzo di psicotecniche di adattamento nell'azione dei responsabili del Rvsn nel lavoro con i militari che professano l'islam*. Archivio dell'autore.

<sup>32</sup> R. Ronin, *Svoja razvedka* (Le mie ricerche), Minsk, 1998, pagg. 113 e 158.

<sup>33</sup> V. A. Voronin, *Utilizzo di psicotecniche* cit.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

tare ad incidenti indesiderati a Mosca». Di conseguenza la direzione dei reparti speciali

ordinò di arruolare in tutti i nostri reparti almeno un musulmano. In caso di necessità questi può, toltesi le scarpe, entrare in una moschea e parlare con la gente, senza offendere i sentimenti dei credenti<sup>35</sup>...

Questo episodio letterario possiede un nucleo di verità. Il timore del terrorismo islamico, sorto dalla guerra cecena (1994-96; 1999), ha portato con sé una reazione inattesa da parte della forza pubblica russa. Nell'autunno 1996, 40 uomini del reparto speciale di sicurezza di Mosca (Omon) fecero veramente irruzione nella Moschea storica della capitale. In questa operazione, come disse il presidente del Centro culturale islamico A. Nijazov, gli uomini dell'Omon «con gli stivali sporchi attraversarono la sala di preghiera, dove gli stessi credenti camminano senza scarpe». Venti musulmani che erano entrati nella moschea per la preghiera della sera furono arrestati e portati in un ufficio della milizia. In verità, nel corso della notte tutti gli arrestati furono rilasciati, ma quattro di essi dovettero essere accompagnati a un pronto soccorso traumatologico. In seguito la direzione dell'Omon spiegò il suo comportamento con un ordine emanato proprio dalla Direzione centrale degli interni di Mosca<sup>36</sup>.

Forse la conclusione del conflitto ceceno con la firma di accordi di pace giocherà un ruolo determinante per stabilire rapporti più leali con i musulmani da parte della forza pubblica. In ogni modo, alla vigilia del XXI secolo varie istituzioni per la pubblica sicurezza, tra cui il Ministero della difesa e quello degli interni, hanno iniziato a concludere accordi di collaborazione con le organizzazioni musulmane, a livello sia centrale sia regionale. Un grande lavoro per stabilire contatti con le organizzazioni musulmane è stato svolto nei reparti del Servizio federale di frontiera della Fr (prima facente parte integrale del Kgb). Causa non secondaria dell'accentuata attenzione per le problematiche musulmane è stato anche il fatto che la polizia di frontiera ha rapporti più stretti con le popolazioni musulmane ai confini del paese e conosce più a fondo i costumi e le tradizioni dell'islam. I musulmani della Csi esprimono un interesse diretto per la presenza della polizia di frontiera ai confini

<sup>35</sup> Č. Abdullaev, *Al'ternativa dlja grečnikov* (Un'alternativa per i peccatori), Moskva, 1999, pag. 14.

<sup>36</sup> I. Maksakov, «Otrjad Omon vorvalsja v moskovskuju mečet'» (Un reparto di Omon ha fatto irruzione in una moschea di Mosca) in *Nezavisimaja gazeta*, 13 ottobre 1996.

dei propri stati. Un chiaro esempio può essere il Gruppo di guardie di frontiera russe nella Repubblica del Tagikistan, che, oltre ai compiti basilari assegnati, incarna le aspettative di difesa dagli attentati dei taleban e del radicalismo islamico afgano tanto da parte del governo ufficiale, quanto dei rappresentanti dell'opposizione islamica del Tagikistan.

La direzione del Servizio federale di frontiera della Fr (ciò fu caratteristico soprattutto per il periodo in cui essa fu comandata dal generale A. Nikolaev) arrivò alla conclusione che la conoscenza dell'islam da parte delle guardie di frontiera russe avrebbe migliorato i loro rapporti con la popolazione locale e che visite periodiche di esponenti religiosi ai collettivi militari e colloqui con i soldati musulmani ne avrebbero innalzato il morale. Secondo ricerche svolte, negli anni 1995-96 il morale delle guardie di frontiera della Fr in Tagikistan era valutato come solido e stabile. Nello stesso tempo analoghi indici, riguardanti i soldati che prestavano servizio ai confini con la Cecenia, erano significativamente più bassi. Ciò era collegato, molto probabilmente, con il fatto che il servizio in Tagikistan si poteva considerare un collegamento tra la leva e la difesa degli interessi patriottici. La composizione base delle guardie del Tagikistan è data da più del 90 per cento di soldati di leva, cittadini tagiki (il comandante e tutti gli ufficiali sono cittadini della Fr) e il loro grado di abnegazione corrisponde al carattere dei compiti specifici, legati alla difesa della patria. Contemporaneamente, nella stessa repubblica cresce impetuosamente l'influenza dell'islam. Le istituzioni orientate alla «necessità del rafforzamento dei principi spirituali nella difesa delle frontiere», e cioè il Centro islamico del Tagikistan (presieduto da N. Chodžimanullo) e il Comando delle truppe di frontiera (comandato dal generale di brigata P. Tarasenko), con la collaborazione del Comitato per gli affari religiosi presso il governo del Tagikistan (presieduto da S. Achmedov), hanno stipulato un accordo su azioni comuni e collaborazioni per l'educazione patriottica e spirituale delle guardie di frontiera e dei membri delle loro famiglie.

A cominciare dalla seconda metà del 1997 il Comando delle truppe di frontiera insieme con il Comitato per gli affari religiosi conduce uno studio sulla situazione religiosa in unità e reparti del gruppo. In base ai risultati di inchieste sociologiche si elabora in prospettiva un programma di collaborazione nel campo dell'educazione spirituale delle guardie di frontiera. Il Comando delle truppe di frontiera collabora con esponenti religiosi musulmani per consentire loro di avere colloqui individuali con i militari credenti e i membri delle loro famiglie. Partendo dalle condizioni in cui si ritrova questo o quello dei reparti, si cercano modalità di individuazione di luoghi per i riti religiosi. Il 28 dicembre 1997 ebbe luo-

go l'inaugurazione di una moschea in un reparto di frontiera con la nomina di un imam per i soldati musulmani. Alle biblioteche delle truppe di frontiera sono periodicamente inviati testi di natura religiosa.

Un progetto di accordo con il muftiat è stato sottoscritto dal gruppo di guardie di frontiera russe in Kirghisia. In queste truppe di frontiera si porta avanti un lavoro di collaborazione con le organizzazioni musulmane, si studiano gli aspetti religiosi della vita dei membri del gruppo ed anche la situazione religiosa della popolazione dei luoghi dove i reparti sono dislocati e l'influenza che essa ha sul morale dei militari, dei membri delle loro famiglie e degli impiegati civili. Protocolli d'intesa tra le truppe di frontiera russe e le Direzioni spirituali dei musulmani sono sottoscritti anche nel Caucaso settentrionale. Per esempio, nel dicembre 1996 un protocollo di collaborazione valido fino al 2000 è stato sottoscritto dalla Direzione spirituale dei musulmani del Daghestan e dal Comando della zona di frontiera del Caucaso. In questo documento si sottolinea la necessità che i religiosi musulmani e il Comando delle truppe di frontiera intraprendano azioni comuni per il rafforzamento delle motivazioni morali dei soldati<sup>37</sup>.

Il Comando delle truppe di frontiera si è assunto l'obbligo di collaborare con i rappresentanti del Dum del Daghestan per visite a guarnigioni isolate. Da parte sua la Direzione spirituale ha prescritto preghiere per la difesa dei confini della patria nelle moschee e *mawlid* («uffici funebri») per le guardie cadute nello svolgimento dei compiti militari; si è inoltre impegnata a dare aiuto ai comandi dei reparti per l'educazione dei militari e dei loro familiari, a fornire testi religiosi ai reparti, a prender parte alla preparazione di materiali di storia delle religioni per la pubblicazione sul giornale *Ai confini della patria*.

Così ha dichiarato nella sua ultima intervista al corrispondente del giornale *La guardia di frontiera* il mufti del Dum del Daghestan, morto per mano di terroristi nel 1998, S. M. Abubakarov<sup>38</sup>:

Con un sentimento di profonda gratitudine noi accogliamo la disponibilità delle truppe federali di frontiera di far rinascere tra i soldati quanto vi

<sup>37</sup> *Accordo di collaborazione della Dum del Daghestan con il Comando delle truppe speciali di frontiera del Caucaso «Bandiera rossa»*, Machačkala, 11 dicembre 1996. Archivio dell'autore.

<sup>38</sup> S. M. Abubakarov nacque nella famiglia di un medico musulmano (docente presso la cattedra di psichiatria della Facoltà di medicina). Terminò la Facoltà di stomatologia a Rjazan'. Secondo le sue parole ricevette l'istruzione islamica «segretamente». All'inizio della *perestrojka* partecipò attivamente all'azione politica. Nel 1991 fu nominato sostituto del mufti e nel 1996 mufti del Daghestan. Morì per mano di terroristi a Machačkala nel giugno 1998.

è di meglio... Certamente, la sola religione non è in grado di cambiare tutto il sistema complessivo dell'educazione, ma sforzi combinati porteranno al bene delle truppe di stanza ai confini della Russia. Siamo pronti ad una collaborazione formalizzata e seria.

E più oltre S. M. Abubakarov aggiunge:

Nelle guardie di frontiera prestano servizio non pochi nostri correligionari. Da qualche tempo stiamo portando avanti un'azione con le autorità della repubblica su un piano di corretta collaborazione, che sarà vantaggiosa per tutti. Nello stesso spirito siamo intenzionati ad agire anche con le guardie di frontiera russe<sup>39</sup>.

Contemporaneamente, secondo il Dum, la politica russa per lo più considera il Daghestan come una regione di secondo piano, cosa «sostanzialmente sbagliata». Di conseguenza, presso i leader del Dum, le truppe federali di frontiera godono di maggiore considerazione per i propri attivi sforzi di collaborazione con le organizzazioni musulmane, tanto in Daghestan come in genere nell'intero Caucaso settentrionale.

Al presente la collaborazione tra le truppe di frontiera russe e le organizzazioni religiose si sviluppa su tre piani: centrale, regionale e locale. L'azione comune è basata su protocolli. Considerando il fatto che per il futuro continuerà la tendenza alla crescita della religiosità tra i militari, si elaborano programmi di sviluppo di ulteriori contatti con le organizzazioni musulmane.

Tuttavia le guardie di frontiera rappresentano un'eccezione nel panorama dell'esercito russo. Nonostante tutte le buone intenzioni, il loro comando non è in grado di affrontare in modo definitivo la questione della collaborazione con le organizzazioni religiose, giacché questo problema richiede una soluzione ad un livello statale più alto. A proposito delle libertà religiose esistono serie discrepanze tra la Costituzione e la legge sullo stato giuridico dei militari in servizio. Sebbene l'articolo 28 della Costituzione della Fr garantisca a ciascun cittadino la libertà di coscienza, l'articolo 8 della legge sull'ordinamento militare recita:

Lo stato non ha obblighi riguardanti la soddisfazione di richieste dei militari in servizio, connesse con le loro convinzioni e la necessità di presenziare a riti religiosi<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Citato da V. Popov, corrispondente della rivista *Pograničnik* (La guardia di frontiera) in «Le guardie di frontiera diventano ostaggi», manoscritto. Archivio dell'autore.

<sup>40</sup> «Vooružénnyje cily i vera v Boga» (Le forze armate e la fede in Dio), Atti di una tavola rotonda di *NG-religii* e del Centro Carnegie di Mosca, in *NG-religii*, 28 aprile 1999.

E questo non è l'unico caso di contraddizioni nella legislazione.

I rappresentanti delle organizzazioni musulmane, cercando di avviare un lavoro religioso con le truppe, spesso criticano il comportamento delle forze armate nell'affrontare il problema dell'educazione religiosa. L'incaricato del presidente del Dum per la regione centroeuropea della Russia per i rapporti con i Ministeri della difesa e degli interni, il capitano K. A. Tuchtametov, ritiene che

i rappresentanti delle forze armate vogliono prendere dalla religione, senza grossi sforzi, solo ciò che è loro utile<sup>41</sup>.

In questo modo, secondo gli esponenti religiosi musulmani, si realizza una sorta di servizio «a domanda»: cioè, in caso di necessità, ai rappresentanti dell'islam, così come ai preti ortodossi, si chiede di compiere questo o quell'altro rito «che, secondo i militari, può servire a risollevarne rapidamente il morale delle truppe»<sup>42</sup>. Nella fase iniziale, questo comportamento avrebbe anche potuto essere corretto; in realtà gradatamente ha portato più danni che altro, perché la mancanza di continuità nell'istruzione religiosa porta sempre con sé l'indebolimento della fede e il rafforzamento dell'ateismo.

Negli ultimi due-tre anni tra le personalità del mondo religioso e i rappresentanti degli organi del potere statale insorgono piuttosto spesso discussioni sulla necessità della presenza tra le truppe di cappellani preparati in modo speciale. Ma difficilmente si potrà intraprendere questo passo nel prossimo futuro. I rappresentanti ufficiali delle forze armate spiegano le difficoltà con una serie di cause, tra cui problemi economici, socio-politici e legislativi ed anche che la messa in pratica di queste idee «può costituire un presupposto per conflitti di ordine religioso»<sup>43</sup>. Ma soprattutto ciò è legato al rallentamento nell'intero processo di riforma dell'ordinamento militare, di cui la questione religiosa deve costituire una parte essenziale. Secondo il comandante in capo della 40<sup>a</sup> Armata in Afghanistan, successivamente sottosegretario alla

<sup>41</sup> K. A. Tuchtametov, «O problemach cerkovno-gosudarstvennykh otnošenij» (Problemi delle relazioni chiesa-stato) in *Religiozno-etičeskie aspekty vospitanija voennoslužbaščich* (Aspetti dell'educazione religioso-etica dei militari), Atti di un seminario internazionale, Moskva, 1998, pag. 72.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> N. Emel'janova, «Rol' i mesto religioznogo faktora v strukture Federal'noj pograničnoj služby» (Il ruolo e il posto del fattore religioso nella struttura del Servizio federale di frontiera) in M. Brill Olcott e A. V. Malašenko (a cura di), *Faktor etnokontsional'noj samobytnosti v postsovetskom obščestve* (Il fattore dell'originalità etnoconfessionale nella società post-sovietica), Moskva, Centro Carnegie, 1998, pag. 81.



difesa, il generale di corpo d'armata B. Gromov (attualmente deputato alla дума di stato), le discussioni sulla riforma delle forze armate proseguono ininterrottamente dal 1992, ma

in questo campo non si è fatto un solo passo avanti. Ciò che oggi si spaccia per riforma, in realtà è soltanto una grande opera di riorganizzazione dell'organico<sup>44</sup>.

Il Ministero della difesa nel suo complesso, e la Direzione generale per l'istruzione in particolare, nella discussione sulla questione religiosa per molti aspetti agiscono solo in base alla tendenza del momento. La maggior parte della generazione dei vecchi ufficiali si è formata nell'ambiente ateo sovietico e, per quanto si sforzino di mostrare la propria lealtà al cristianesimo o all'islam, l'inconscio, pervaso di materialismo, impedisce loro di uscire dalle mezze misure. Per lo meno, pare inutile aspettarsi che qualcuno fra gli attuali comandanti d'alto livello faccia dichiarazioni simili a quella che alla fine della seconda guerra mondiale fece il comandante delle forze alleate, il generale G. Marshall. Egli, in particolare, disse:

Ritengo che la vita spirituale di un soldato non sia meno importante della sua preparazione fisica... Quando parlo del morale che in ultima analisi porta alla vittoria, intendo quel tipo di condizione morale di un soldato, che può derivare dagli aneliti religiosi della sua anima<sup>45</sup>.

## 6. Conclusioni

Purtroppo, nella maggior parte dei casi i comandanti dell'esercito russo di oggi non cercano di approfondire la ricerca di più seri rapporti tra strutture militari per la formazione e confessioni religiose. Anche la paura di perdere autorità nell'ambiente militare gioca qui un ruolo significativo. In questo caso si dimentica anche che la libertà di professare culti religiosi è un diritto legalmente riconosciuto per tutti i cittadini della Fr, sancito dalla Costituzione e dalla legge sulla libertà di coscienza. In questo modo lo stato, quando chiama alle armi un proprio

<sup>44</sup> *Nezavisimoe voennoe obozrenie*, n. 16, 30 aprile-6 maggio 1999.

<sup>45</sup> W. Parker, «Rabota voennogo kapellana amerikanskoj armii v uslovijach svobody soviesti i polikonfessional'nogo obščestva» (Il lavoro di un cappellano militare in situazione di libertà di coscienza e in una società multiconfessionale) in *Religiozno-etičeskie aspekty vospitanija voennoslužbaščich* cit., pag. 59.

cittadino, deve assicurargli la possibilità di vedere realizzati i propri diritti. Nella discussione su questa questione si può utilizzare non solo la nostra esperienza storica, ma anche quella internazionale. Così nelle forze armate americane (con cui i comandi militari russi entrarono in contatto a metà degli anni novanta) è largamente diffuso il ruolo dei cappellani militari. Il termine «cappellano» si applica a tutti coloro che esercitano attività spirituale nell'esercito americano: pastori, rabbini, imam. In tutto, nelle forze armate americane si contano 2.816 cappellani militari (1.225 nell'esercito, 937 in marina, 654 in aviazione) di 90 fedi diverse. Essi assistono 1.342 mila soldati, appartenenti a 260 professioni e gruppi religiosi diversi<sup>46</sup>. Tra i loro compiti sono comprese le attività pastorali, gli interventi per la crescita spirituale, l'organizzazione di servizi religiosi, il sostegno alla libertà di culto per tutti i militari e le loro famiglie.

Un altro aspetto della loro attività è organizzare programmi per la prevenzione dei suicidi, l'insegnamento di norme morali, la visita ai militari nelle loro postazioni di servizio, l'organizzazione di serate di svago. Il clero di varie confessioni, compresa quella musulmana, ha i propri programmi per l'educazione e la formazione dei soldati nell'esercito. Un cappellano ha il dovere di assicurare l'apprendimento del Corano o della Bibbia, mentre un soldato ha il diritto di scegliere se frequentare i servizi, e quali. È dovere di un cappellano essere a disposizione dei comandanti per consigli o consultazioni su questioni spirituali. «Il mio comando ritiene che io debba essere i loro occhi, le orecchie e la coscienza» dice il cappellano capo del Pentagono, il colonnello statunitense W. Parker<sup>47</sup>.

La scarsa considerazione del fattore religioso nella politica militare e in quella della sicurezza nazionale dello stato russo, protrattasi negli ultimi anni ha portato a serie divergenze in questo campo all'interno dell'*establishment* politico. I leader delle forze nazionalistiche invocano l'istituzione di formazioni armate «nazionali», tenendo conto delle tradizioni storiche da una parte, mantenendo dall'altra l'esercito russo, poiché la maggioranza della popolazione (più dell'80 per cento) è costituita da russi. I musulmani della Russia vogliono anch'essi che si tenga conto delle tradizioni proprie durante il servizio militare. Nel 1998 in Inguscezia fu istituito il primo corpo dei cadetti alpini per la preparazione di quadri militari delle minoranze etniche<sup>48</sup>. Le tendenze separati-

<sup>46</sup> *Ibidem.*

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *NG-regiony*, 1998, n. 19.

ste sono caratteristiche anche per altre regioni musulmane della Fr. All'inizio di febbraio 1999 i rappresentanti di una tra le maggiori associazioni del Tatarstan – il Centro sociale tataro – chiese di cessare

l'arruolamento obbligatorio nelle forze armate russe dei cittadini tatars in età di leva senza la loro volontà espressa in forma scritta alla presenza dei genitori<sup>49</sup>.

Questo appello era indirizzato al presidente del Tatarstan e al commissario militare della repubblica. Il Centro sociale tataro chiedeva di pubblicare l'elenco dei cittadini del Tatarstan morti dal 1995 durante la ferma nell'esercito della Fr, ed anche di quelli che si trovavano al momento in prigione o in zone «calde». Oltre a ciò, nell'appello si sottolineava che i cittadini del Tatarstan e delle altre repubbliche islamiche sono sottoposti nell'esercito ad una cristianizzazione forzata.

Un'*enclave* unica nella Federazione russa è la Cecenia. Trovandosi nella condizione di stato autonomo, il suo governo non riconosce, di fatto, la legislazione della Fr e forma proprie forze armate secondo le norme della shari'a per gli eserciti musulmani.

I rapporti reciproci tra islam e esercito russo oggi sono contraddittori. I musulmani, come prima, continuano a servire nei reparti dell'esercito. Negli ultimi anni essi hanno preso parte ad azioni militari anche contro i propri correligionari, prima in Afghanistan, poi in Tagikistan e Cecenia. Contemporaneamente, va avanti un processo di sempre maggiore identificazione etnica musulmana tra i soldati e tra le future reclute. In relazione a questo fenomeno la società civile in varie regioni musulmane continua a rivolgere appelli tanto ai governi autonomi locali, come ai rappresentanti del potere centrale, con richieste di istituzione di proprie formazioni armate. Ciò può essere considerato come un tentativo per evitare di essere coinvolti in conflitti con i propri correligionari, ma anche per stabilire condizioni ottimali per il servizio militare delle reclute di fede islamica.

Si deve riconoscere che la problematica religiosa in genere, e tanto più quella musulmana, per molti comandanti e ufficiali delle strutture per l'istruzione non solo passa in secondo piano, ma è anche poco studiata. In genere il termine «islam» è utilizzato con lo stesso significato di «terrorismo», «fondamentalismo», «radicalismo». Tuttavia la storia insegna che nella Russia pre-rivoluzionaria i rapporti con i musulmani

<sup>49</sup> Agenzia di stampa russa Novosti, edizione *Linea rovente*, 6 febbraio 1999, corrispondente V. Ševčuk.

erano estremamente amichevoli. Nel corso di vari secoli le popolazioni musulmane hanno rappresentato una parte inscindibile della società russa, esercito compreso.

La questione dell'islam nell'esercito deve essere esaminata in modo più ampio, nel quadro complessivo del comportamento dello stato verso la religione. Relativamente ad esso si devono notare una serie di incongruenze nella legislazione: per ciò che riguarda la religione, la legge sullo stato giuridico dei militari è in completa contraddizione con la Costituzione della Fr e con la legge sulla libertà di coscienza. Sebbene siano passati quasi dieci anni dalla disgregazione dell'Unione Sovietica, la mentalità atea continua ad avere un ruolo sostanziale nell'adozione di questa o quella decisione politica e governativa. Di ciò sono testimonianza patente due fatti: il rallentamento nell'approvazione della legge sul servizio civile (sebbene già in tutti gli stati della Csi ad esclusione della Bielorussia, della Georgia e della Federazione russa esista l'istituto del servizio civile) e l'opposizione a introdurre nell'esercito i cappellani militari. I rappresentanti del mondo islamico ritengono che rapporti attivi e qualitativamente migliori tra delegati delle forze armate e delle confessioni religiose permetterebbero di determinare misure per il superamento delle difficoltà che incontra l'esercito: fenomeni che non si riesce ad arginare, quali diserzioni, fughe, suicidi, alcolismo, droghe, nonnismo, furti di oggetti e di armi.

Ma, naturalmente, tutti questi problemi non possono essere risolti in un giorno. La Federazione russa, così come altri paesi della Csi, ha bisogno di risolvere altri seri problemi di carattere sociale, politico ed economico e di ricostruire il senso dello stato: perciò per elaborare strategie per la questione religiosa, compresa quella musulmana, nella società in genere e nell'esercito in particolare, occorre tempo.

### *Bibliografia*

Abdullaev Č., *Al'ternativa dlja grečnikov* (Un'alternativa per i peccatori), Moskva, 1999.

*Accordo di collaborazione della Dum del Dagbestan con il Comando delle truppe speciali di frontiera del Caucaso «Bandiera rossa»*, Machačkala, 11 dicembre 1996. Archivio dell'autore.

Agenzia di stampa russa Novosti, edizione *Linea rovente*, 6 febbraio 1999.

*Armija* (Esercito), n. 19, 1991.

Artemov S., «Otkrovenija "odinokogo volka"» (La scoperta del "lupo solita-

- rio”) in *Voennyj vestnik juga Rossii* (Bollettino militare del sud della Russia), n. 1, 1-6 gennaio 1995.
- Barabin V. V., *Voенно-političeskaja dejatel'nost' gosudarstva v sisteme nacional'noj bezopasnosti* (L'attività militare-politica dello stato nel sistema della sicurezza nazionale), Moskva, 1999.
- Dejnekin V. M. e Marčenko A. N., *Profilaktičeskaja konfliktov na nacional'noj osnovе: Opyt, analiz, rekomendacii* (La prevenzione dei conflitti su base etnica: esperienza, analisi, raccomandazioni), Moskva, 1991.
- Emel'janova N., «Rol' i mesto religioznogo faktora v strukture Federal'noj pograničnoj služby» (Il ruolo e il posto del fattore religioso nella struttura del Servizio federale di frontiera) in M. Brill Olcott e A. V. Malašenko (a cura di), *Faktor etnokonfessional'noj samobytnosti v postsovetskom obščestve* (Il fattore dell'originalità etnoconfessionale nella società post-sovietica), Moskva, Centro Carnegie, 1998.
- Federacija i narody Rossii* (La Federazione e i popoli della Russia), Bollettino d'informazione, Moskva, 1995, n. 1.
- Informazioni sull'osservanza della legislazione sulla libertà religiosa nel Ministero della difesa dal 14 novembre 1996*. Archivio dell'autore.
- Jakučuk S. I., «K voprosu voennogo obrazovanija i patriotičeskogo vospitanija moloděži v sub'ektach RUO» (A complemento della questione della formazione militare e dell'educazione patriottica della gioventù nei soggetti politici della regione uralica) in *Integracija obrazovanija*, Saransk, 1996, n. 2-3, pagg. 19-20.
- Kandidov B., *Cerkov' i graždanskaja vojna na juge: Materialny k istorii religioznoj kontrrevolucii v gody graždanskaj vojny* (La chiesa e la guerra civile nel sud: materiali per la storia della controrivoluzione religiosa negli anni della guerra civile), Moskva, 1931.
- *Religija v carskoj armii* (La religione nell'esercito zarista), Moskva, 1929.
- Landa R. G., *Islam v istorii Rossii* (L'islam nella storia della Russia), Moskva, 1995.
- Makskakov I., «Otrjad Omon vorvalsja v moskovskuju mečet'» (Un reparto di Omon ha fatto irruzione in una moschea di Mosca) in *Nezavisimaja gazeta*, 13 ottobre 1996.
- Malašenko A. V., *Islamskoe vozroždenie v sovremennoj Rossii* (La rinascita islamica nella Russia contemporanea), Moskva, Centro Carnegie, 1998.
- (a cura di), *Afganistan: itogi beskonečnoj vojny* (Afghanistan: bilancio di una guerra infinita), Atti di una tavola rotonda del Centro Carnegie, Moskva, 1999.
- Mel'kov S., *Islamskij factor v sovremennoj Rossii* (Il fattore islamico nella Russia contemporanea), Moskva, 1998.
- Messner E., Bakar S. et al., *Rossijskie oficery* (Gli ufficiali russi), a cura di A. B. Grigor'ev, Moskva, 1995.

- Mosgovoj S. A., «Voenno-religioznoe vzaimodejstvie i nekotorye puti ego soveršenstvovanija» (L'interazione militare-religiosa e alcuni percorsi per il suo miglioramento) in *Religiozno-etičeskie aspekty vospitanija voennoslužuščich* (Aspetti dell'educazione religioso-etica dei militari), Atti di un seminario internazionale, Moskva, 1998, pagg. 60-68.
- Musul'manskije duchovnyje organizacii i ob'edinenija Rossiskoj Federacii* (Organizzazioni e associazioni religiose musulmane della Federazione russa), Moskva, 1999.
- Nacional'nyj sostav naselenija Sssr* (La composizione etnica dell'Urss), Moskva, 1990. Si tratta dei dati tratti dal censimento del 1989.
- Noskov J. G., «Religija i vospitanie voinov» (Religione ed educazione dei militari) in *Religiozno-etičeskie aspekty vospitanija voennoslužuščich* (Aspetti dell'educazione religioso-etica dei militari), Atti di un seminario internazionale, Moskva, 1998, pagg. 7-14.
- Otečestvennyje voennye reformy XVI-XX* (Le riforme militari nazionali XVI-XX), Moskva, 1995.
- Parker W., «Rabota voennogo kapellana amerikanskoj armii v uslovijach svobody soviesti i polikonfessional'nogo obščestva» (Il lavoro di un cappellano militare in situazione di libertà di coscienza e in una società multiconfessionale) in *Religiozno-etičeskie aspekty vospitanija voennoslužuščich* cit., pagg. 54-59.
- Rezničenko V., «Komu na ruku internacionalizacija konflikta?» (A chi conviene l'internalizzazione del conflitto?) in *Voennyj vestnik juga Rossii* (Bollettino militare del sud della Russia), n. 1, 1-6 gennaio 1995.
- Ronin R., *Svoja razvedka* (Le mie ricerche), Minsk, 1998.
- Šapovalov S., «Proščety Brjusselja» (I conti sbagliati di Bruxelles) in *Nezavisimoe voennoe obozrenie*, n. 16, 30 aprile-6 maggio 1999.
- Solov'ev S. S., *Osnovy praktičeskoj voennoj sociologii* (Fondamenti di sociologia militare pratica), a cura di A. B. Grigor'ev, Moskva, Biblioteca rossijskogo oficera, 1996.
- Solov'ev S. S. e Obrazcov I. V., *Rossiskaja armija: ot Afganistana do Čėčni. Sociologičeskij analiz* (L'esercito russo: dall'Afghanistan alla Cecenia. Un'analisi sociologica), Moskva, 1997.
- Strutinskij V. F., «Podgotovka nacional'nyh voennyh kadrov v Rossii: istorija i sovremennost'» (La preparazione dei quadri militari nazionali in Russia: storia e presente) in *Armija i nacional'nye otnošenija* (L'esercito e i rapporti etnici), Moskva, 1994.
- Syčev N., «Učilis' my ne po učebnikam» (Non abbiamo studiato sui libri) in *Orientir*, 1998, n. 3, pagg. 33-34.
- «Voennaja reforma: ocenka ugroz nacional'noj bezopasnosti Rossii» (La riforma

ma militare: valutazione delle minacce alla sicurezza nazionale), allegato al giornale *Obozrevatel'-Observer*, Moskva, 1997.

*Vojna: Žizn' v okopach* (Guerra: la vita in trincea), Petrograd, 1915, n. 25.

«Vooružënnnye cily i vera v Boga» (Le forze armate e la fede in Dio), Atti di una tavola rotonda di *NG-religii* e del Centro Carnegie di Mosca, in *NG-religii*, 28 aprile 1999.

Voronin V. A., *Utilizzo di psicotecniche di adattamento nell'azione dei responsabili del Rvsn nel lavoro con i militari che professano l'islam*. Archivio dell'autore.

Parte seconda

Islam e politica nella Confederazione degli stati indipendenti





## Capitolo quarto

### L'islam in Kazakhstan e Kirghisia

*Aleksej V. Malašenko*

#### 1. *Premessa storica*

Nel territorio degli attuali Kazakhstan e Kirghisia l'islam fece la sua comparsa già nell'VIII secolo, ma soltanto dal XVIII secolo esso può essere considerato una dominante nella coscienza di massa delle locali etnie di origine turca; solo dal XVIII secolo, infatti, le istituzioni islamiche divengono un elemento strutturante della società. Tuttavia, tra i kazaki e i kirghisi si conservano a tutt'oggi delle credenze pre-islamiche, comprese quelle collegate con l'antica religione protomonoteistica del dio Tengre e con culti locali. L'islam radicato nel Turkestan appartiene alla corrente più liberale (*madhhab* hanafita), i cui ulema e giuristi erano tolleranti verso la tendenza dualistica dei propri fedeli, i quali, pur credendo nel Dio unico, introducevano nei comportamenti quotidiani e nelle minute pratiche religiose credenze tradizionali, deviando dall'islam ortodosso. In generale

in questa regione non fu mai espressa chiaramente e dimostrata apertamente l'adesione ad un'unica tradizione religiosa<sup>1</sup>.

L'islam kazako e kirghiso fu fin dall'inizio sincretico, e ciò contribuì ad un suo più facile radicamento in ambiente nomade. Osserva acutamente la ricercatrice kirghisa A. Tabyšalieva:

Soltanto il compromesso tra culti locali e fede consentì il radicamento dell'islam nella più che millenaria storia del Turkestan<sup>2</sup>.

D'altra parte ciò provocò le inevitabili critiche degli islamici ortodossi verso le «manchevolezze» nella fede dei musulmani locali.

<sup>1</sup> A. Sultangalieva, *Islam v Kazachstane. Istorija, etničnost', obščestvo* (L'islam in Kazakhstan. Storia, etnicità, società), Almaty, 1998, pag. 3.

<sup>2</sup> A. Tabyšalieva, *Vera v Turkestan* (La fede nel Turkestan), Biškek, 1993, pag. 4.

Grazie anche agli ortodossi islamici, anche se non solo a loro, l'islam diffuso tra kazaki e kirghisi è spesso ritenuto un islam spurio, e i suoi praticanti sono considerati «cattivi musulmani». Questa opinione, più volte ripetuta da storici, politici, viaggiatori, personalità religiose, si conserva ancora ai nostri giorni.

Ammettiamo pure il carattere sincretico dell'islam kazako e kirghiso, l'osservanza «attenuata» dei canoni religiosi da parte della popolazione e la scarsa conoscenza dei principi dell'islam; ciò nonostante viene da pensare che quando li si definisce «cattivi musulmani» si debba porre l'accento sulla seconda parola: occorre partire dal fatto che essi sono musulmani, indipendentemente da tutto.

## 2. La situazione sovietica

L'islamizzazione di entrambe le popolazioni si è prolungata nel tempo e non era ancora del tutto completata all'inizio del XX secolo, quando – negli anni venti – si stabilì il potere sovietico sulle terre dei kazaki e dei kirghisi. La politica ateistica del governo comunista non soltanto mise un limite all'islamizzazione, ma vanificò in larga misura i risultati già ottenuti su questa via. Fu distrutta la maggior parte delle moschee: negli anni cinquanta-ottanta in Kazakistan ve n'erano tra 20 e 29<sup>3</sup>, mentre nello stesso periodo i musulmani residenti nella repubblica erano 4-8 milioni. Fu completamente distrutto il sistema di educazione religiosa, già di per sé debole, e gli ulema furono sottoposti ad arresti e vessazioni. I musulmani erano perseguitati anche solo per aver partecipato ad atti di culto<sup>4</sup>.

Di conseguenza, alla fine degli anni ottanta, quando ebbe inizio il processo denominato «rinascita dell'islam», la religione musulmana si trovava completamente debilitata. Era stata distrutta l'anima profonda della cultura islamica e i musulmani erano stati privati della possibilità di leggere il Corano: la lingua araba era conosciuta da poche decine di specialisti laici, non esisteva alcuna traduzione in kazako e di quella in russo ne erano state stampate letteralmente poche centinaia di copie.

<sup>3</sup> Archivio centrale di stato della Repubblica del Kazakistan, F 1711, op. 1, d. 81, l. 3 (citato da A. Sultangaliev, *Islam v Kazachstan* cit., pag. 53).

<sup>4</sup> Per approfondimenti si vedano, ad esempio, *Preodolevaja religioznoe vlijanie islama (iz opyta Kommunističeskoj partii Kazachstana)* (Vincere l'influenza religiosa dell'islam, dall'esperienza del Partito comunista del Kazakistan), Raccolta di documenti e materiali, Alma-Ata, 1990; *Religija i demokracija* (Religione e democrazia), Moskva, 1993.

Gli ulema, qualche decina di individui, per lo più anziani, si trovavano sotto il completo controllo statale e ostentavano posizioni conformistiche. Né in Kazakhstan, né in Kirghisia vi era una Direzione spirituale dei musulmani autonoma. Esistevano soltanto strutture di minore rango, i kaziat. Inoltre i responsabili religiosi di entrambe le repubbliche erano sottoposti alla Direzione spirituale dei musulmani dell'Asia centrale (Sadum), e ciò provocava l'insoddisfazione degli imam e dei mulah locali.

Come complesso confessionale-culturale, l'islam continuava a essere commisto con il cosiddetto «islam quotidiano», nel quale il monoteismo era mescolato in misura significativa con concezioni e norme semipagane pre-islamiche. Su un piano istituzionale esso era due volte dipendente: innanzitutto dal potere laico e, in secondo luogo, dalla direzione religiosa straniera, localizzata nella capitale dell'Uzbekistan, Taškent.

La rinascita dell'islam, cominciata alla fine degli anni ottanta, era in primo luogo una parte fondamentale del risveglio religioso diffuso in tutta l'Urss e, in secondo luogo, era collegata direttamente con la crescita della coscienza nazionale, con il desiderio di risuscitare le tradizioni etnoculturali e con i tentativi di rielaborare la storia recente. Pertanto, la rinascita islamica in Asia centrale è anche un fattore centrifugo e di tensione verso un consolidamento etnico.

I lineamenti generali del rifiorire dell'islam in Kazakhstan e Kirghisia sono simili a quelli caratteristici degli altri paesi della Csi: approfondimento dell'elemento religioso nella coscienza individuale e collettiva, creazione di infrastrutture religiose, organizzazione di un sistema educativo comprendente la preparazione di ulema e, infine, la politicizzazione dell'islam.

Si capisce che nelle condizioni di Kazakhstan e Kirghisia queste caratteristiche assumono una propria specificità e il ricercatore, nell'analizzare l'islam in questi paesi, trova difficile riuscire a rappresentare in modo equilibrato ciò che in queste società è comune a tutto il mondo musulmano e ciò che, invece, risulta peculiare.

La rinascita islamica in Kazakhstan e Kirghisia comprende due diversi aspetti, solo formalmente simili. Il primo consiste nella rinascita delle tradizioni islamiche, nel risorgere dell'islam istituzionale e, in una parola, nella ricostruzione di ciò che era stato distrutto dal governo sovietico. Il secondo aspetto può essere considerato per alcuni versi come un «completamento» dell'islamizzazione dei kazaki e dei kirghisi, cioè la prosecuzione di un processo interrotto nell'epoca sovietica. Proprio l'incompletezza dell'islamizzazione, fenomeno del resto naturale in una società nomade, fu una delle cause della facilità (relativa, se comparata con

i vicini Uzbekistan e Tagikistan) con cui l'ideologia atea riuscì a permeare la coscienza di massa, portando alla distruzione delle concezioni ideali e delle norme comportamentali che erano penetrate con l'islam.

Tuttavia l'ambiente nomade, nonostante l'opposizione della tradizione pre-islamica, restava comunque un terreno sociale che l'islam era in grado di conquistare, sia pur lentamente. Dopo l'instaurazione del potere sovietico la situazione cambiò: negli anni venti e trenta, a seguito delle carestie, la popolazione del Kazakistan diminuì del 40 per cento<sup>5</sup> e il regime economico tradizionale subì una profonda trasformazione. Qualcosa di simile, pur con minori conseguenze, avvenne in Kirghisia. Tra il 1930 e il 1980 si sviluppò l'urbanizzazione ed aumentò il coinvolgimento della popolazione in settori economici relativamente più moderni. Negli stessi anni si trasferirono qui molte persone provenienti dalla Russia e dall'Ucraina, che con le loro forze contribuirono a far crescere settori moderni dell'economia. A metà degli anni cinquanta a loro si aggiunsero centinaia di migliaia di giovani, giunti per colonizzare le terre vergini della steppa kazaka. A seguito di questi processi, alla vigilia della *perestrojka* gorbacioviana, in Kazakistan la popolazione originaria musulmana era numericamente quasi pari a quella non musulmana, mentre in Kirghisia i non musulmani rappresentavano una consistente minoranza, di circa il 20 per cento.

Il processo di modernizzazione della società andava di pari passo con la russificazione dei suoi vertici. Tutto ciò si rivelò uno dei principali intralci sul cammino della rinascita islamica, della quale, nel periodo sovietico, era praticamente impossibile prevedere il sorgere, così come non era possibile predire il collasso dell'Urss e la formazione di un Kazakistan e di una Kirghisia indipendenti.

### 3. *La rinascita islamica post-sovietica*

Il ricercatore russo S. Panarin parla di un «dualismo di civilizzazione» dell'Asia centrale, dell'esistenza quindi di due aree di civilizzazione: lo «spazio della modernizzazione» e lo «spazio della tradizione»<sup>6</sup>. Si ri-

<sup>5</sup> T. Ismagambetov, «Razvitie kazachskogo isteblišmenta v konce XIX-seredine XX vekov» (L'evoluzione dell'*establishment* kazako tra la fine del XIX e la metà del XX secolo) in *Central'naja Azija i Kavkaz*, Lulea (Sveden), 1997, n. 5, pag. 21.

<sup>6</sup> S. Panarin, «Central'naja Azija: integracionnyj potencial i perspektivy» (Asia centrale: potenziale di integrazione e prospettive) in *Migracija russkojazyčnogo naselenija iz Central'noj Azii: pričiny, posledstvija, perspektivy* (L'emigrazione della popolazione russofona dall'Asia centrale: cause, conseguenze, prospettive), Moskva, 1996, pag. 25.

tiene che in Kazakhstan e Kirghisia questo dualismo si esprima in modo più rilevante, permettendo così di spiegare il carattere limitato della rinascita islamica. Eppure proprio questa «frattura interculturale» è una premessa del fatto che, in certe condizioni, e soprattutto in caso di fallimento della modernizzazione o insuccesso delle riforme economiche e sociali, la rinascita islamica, che agisce nello «spazio della tradizione», può prendere forme imprevedibili, reagendo all'acuirsi della generale crisi del sistema. E, sebbene alla fine degli anni novanta non si intravedano dirette premesse per una radicalizzazione «rovinosa» dell'islam, bisogna tenere in conto anche questo possibile percorso di evoluzione della società.

Comunque sia, è un dato di fatto che la rinascita dell'islam in Kazakhstan e Kirghisia si è verificata e che le sue cause sono simili alle cause di questo fenomeno negli altri stati dell'Asia centrale. Rileviamo tuttavia che, a differenza dall'Uzbekistan e dal Tagikistan, il risascimento religioso presenta qui un carattere più concentrato, limitato a certe zone: una sua maggiore evidenza si manifesta nelle province meridionali del Kazakhstan e in quelle meridionali e sud-occidentali della Kirghisia. Ciò è legato al fatto che proprio qui vive la minoranza uzbeka (13 per cento della popolazione complessiva della Kirghisia<sup>7</sup> e circa il 3 per cento del Kazakhstan) e che questi territori sono vicini ai principali focolai dell'attivismo islamico in Asia centrale: il Tagikistan e la regione di Fergana. Gli uzbeki, con il loro più alto grado di islamizzazione, hanno una forte influenza sul processo di rinascita islamica in entrambi gli stati. La loro attività in questo campo è diventata una sorta di esempio per i kazaki e i kirghisi, risvegliando atteggiamenti favorevoli all'islam tra questi ultimi gruppi etnici. Oltre a ciò, nelle province orientali del Kazakhstan e della Kirghisia i più energici «agenti» della rinascita islamica sono gli uighuri. È interessante il fatto che sia il governo cinese a dimostrare una particolare preoccupazione per la diffusione dell'idea di rinascita islamica tanto tra gli uighuri dell'Asia centrale, quanto tra quelli della Cina. Si ritiene infatti, ragionevolmente, che ciò aiuti la crescita di sentimenti separatisti e di pretese di dichiarazione dell'indipendenza dell'«Ujghuristan».

Una testimonianza chiave del risascimento islamico è l'evoluzione della coscienza, a livello sia individuale che collettivo, verso una più profonda consapevolezza dei valori derivati dall'islam e della sua presa sulla società musulmana. In altre parole, si intende qui la crescita di

<sup>7</sup> *Eurasian Studies*, Ankara, 1996, n. 3, pag. 97.

quella religiosità della popolazione che è così difficile descrivere con l'aiuto dei sondaggi. Ciò nonostante proprio questo processo, ancorché non completato, è un barometro le cui indicazioni permettono di formulare un giudizio, almeno approssimativo, sul grado di adesione della società alle tradizioni religiose.

Così, secondo i sondaggi della metà degli anni novanta si consideravano credenti dal 78,8 al 90 per cento dei kazaki e circa il 95 per cento dei kirghisi. Come criteri di adesione alla religione si possono considerare la fede in Dio e la coscienza di appartenenza alla società musulmana (in senso lato, alla umma islamica e in senso stretto, alla sua espressione etnica locale). In altre parole, si potrebbe parlare di una quasi universale coscienza di sé in quanto musulmani. I sondaggi effettuati tra il 1993 e il 1996 dalla ricercatrice di Almaty A. Sultangalievva tra gli studenti kazaki misero in luce il fatto che il 92,3 per cento dei giovani ritiene che l'uomo debba credere in Dio, il 24,5 per cento legge libri di argomento religioso, il 33,8 per cento partecipa a culti musulmani. Un sondaggio di controllo, condotto in villaggi del sud e del sud-est del Kazakhstan, per le stesse domande ha dato i seguenti risultati: il 97,5 per cento degli intervistati afferma la necessità di credere in Dio; il 65 per cento partecipa a culti musulmani e il 67,5 per cento legge libri religiosi<sup>8</sup>. Alla fine del 1992 in Kirghisia si effettuò un sondaggio con una sola domanda: «Qual è il ruolo futuro dell'islam nella vita della nostra repubblica?». La risposta dell'86 per cento degli interrogati, tra cui vi erano rappresentanti di tutti i principali gruppi etnici e confessionali, fu che questo ruolo era destinato a crescere<sup>9</sup>.

Nell'islam si riconoscono persone di tutte le età e appartenenti a tutti gli strati sociali della popolazione. Si ritiene in genere che l'islam sia diffuso soprattutto tra i giovani dai 15 ai 21-23 anni, nei quali iniziano a formarsi gli orientamenti spirituali, ideali e psicologici, ed anche tra i pensionati. Oggi è soprattutto importante notare questa situazione: la generazione adulta è stata educata nell'ideologia atea, secondo la quale le religioni, compreso l'islam, devono essere considerate come appartenenti al passato e destinate a sparire. In Kazakhstan e Kirghisia, in forza delle cause già messe in rilievo, la propaganda ateistica è stata più efficace che nelle repubbliche musulmane confinanti. Oggi nella società si forma una generazione libera dall'indottrinamento ateo, con la possibilità di effettuare scelte ideali e spirituali. I bambini, che fin dalla più te-

<sup>8</sup> A. Sultangalievva, *Islam v Kazachstane* cit., pagg. 112-14 e 124-26.

<sup>9</sup> *Svobodnye gory*, Biškek, 5 gennaio 1993.

nera età hanno la possibilità di tenere in mano il Corano, non sono già più, come invece erano i loro nonni e padri, «musulmani sovietici o post-sovietici». Essi sono «semplicemente musulmani» e assimilano la propria identità religiosa come un dato ricevuto alla nascita. Proprio a questa nuova generazione, già «non sovietica», spetterà di adempiere il compito di organizzare lo stato, formare la società civile, creare un'economia efficiente.

Il processo di formazione di una nuova generazione di musulmani è commisurabile alla vita umana, esso durerà alcuni decenni. I suoi risultati non sono così visibili, come la ricostruzione dei «fondamenti materiali» dell'islam, che, rispetto ai tempi della storia, avviene con grande celerità.

Per «fondamenti materiali» si intende in primo luogo la ricostruzione delle vecchie moschee, che lo stato a suo tempo aveva tolto ai credenti, e la costruzione di nuove. In Kazakhstan nel 1978 si contavano in tutto 25 moschee, nel 1990 erano 63, nel 1992 ne risultavano, secondo alcuni dati, circa 200, secondo altri più di 300<sup>10</sup>. Infine, nel 1998 il loro numero era di oltre 5 mila<sup>11</sup>. In Kirghisia, dove la quantità di moschee negli anni ottanta ammontava a poche unità, nel 1991 era già di 167, e nel 1998 di circa 1000<sup>12</sup>. Secondo altri dati, soltanto nelle province meridionali della Kirghisia esistono 2 mila moschee.

Inoltre, se inizialmente le moschee erano innalzate soltanto nei capoluoghi, già nel 1992 e nel 1993 esse cominciarono a sorgere in piccole cittadine e villaggi. Sostanzialmente nel giro di qualche anno fu ricreata in buona misura la rete di moschee, ciascuna dotata di un suo lotto di terreno (*waqf*), che esisteva prima dell'insediamento del potere sovietico.

<sup>10</sup> I dati sul numero delle moschee sia nell'Urss, sia nei paesi della Csi sono sempre stati approssimativi. La causa sta nel fatto che, accanto alle moschee registrate, esistevano le cosiddette non ufficiali, la cui quantità è paragonabile a quelle ufficiali. Inoltre, negli anni novanta le autorità semplicemente non facevano a tempo a calcolare il loro aumento. Per esempio, in Kirghisia, nella regione di Oš nel 1997 furono registrate 60 moschee, mentre in quel periodo ne esistevano in realtà 600, a Džalal-Abad ve ne erano rispettivamente 68 e 157 (Decreto del governo della Repubblica kirghisa n. 20 del 17 gennaio 1997, «Applicazione del Decreto del governo della Repubblica kirghisa n. 345 del 10 agosto 1995 "Situazione religiosa nella Repubblica kirghisa e compiti degli organi istituzionali per la determinazione della politica statale in ambito religioso"» in *Naša gazeta*, Biškek, 4 febbraio 1997).

<sup>11</sup> Intervento del sostituto del muftì del Dum del Kazakhstan, A. N. Tursumbaev, alla conferenza «Post-socializm ili post-religija?» (Post-socialismo o post-religione?), 1998, *Almaty*, in *Central'naja Azija i Kavkaz*, Lulea (Sveden), 1990, n. 1, pag. 12.

<sup>12</sup> *Postsovetskaja Central'naja Azija. Potery i obretenija* (L'Asia centrale post-sovietica. Perdite e acquisti), Moskva, 1998, pag. 314.



Le statistiche sulla ricostruzione delle moschee richiederebbero ulteriori dati su quanti musulmani le frequentano. Ma tali dati non esistono né in Kazakistan, né in Kirghisia. Esistono informazioni incomplete e approssimative, testimonianze raccolte in conversazioni con imam o con fedeli, impressioni personali derivate da visite a moschee. Viene riferito, per esempio, che negli anni novanta in città quali Žambyl e Šimkent, che si possono considerare grandi in rapporto alla media del Kazakistan, presenziavano alla preghiera comune del venerdì nella moschea principale rispettivamente da 3 mila a 5 mila e da 1.500 a 2 mila persone. Nella moschea principale di Almaty per la stessa preghiera si radunano fino a 3 mila fedeli<sup>13</sup>. Rispetto agli anni ottanta il numero dei praticanti è cresciuto di diverse volte. All'autore di queste pagine è capitato di frequentare le moschee principali di Almaty e di Šimkent alla fine degli anni novanta: il numero dei fedeli non superava le 1000 persone. A Ust'-Kamenogorsk (dove, per la verità, la maggior parte della popolazione è costituita da russofoni), secondo l'imam locale, la quantità di persone che pregavano il venerdì non superava qualche decina nell'anno 1998. Più o meno lo stesso quadro si osservava nel 1997 a Biškek. Diversa la situazione nella città kirghisa di Oš, dove vive un gran numero di uzbeki. In città ci sono 53 moschee e durante la preghiera del venerdì nella maggior parte di esse non tutti i fedeli riescono a trovare posto.

Una conclusione comune, anche se non documentata statisticamente, è che a incominciare dalla metà degli anni novanta il numero di persone che frequenta abitualmente la moschea è diminuito rispetto all'inizio del decennio. Il problema delle «moschee vuote» esiste d'altra parte anche nelle regioni musulmane della Federazione russa, e anche là preoccupa gli ulema. Si ritiene che la causa della diminuzione della pratica risieda nel ridimensionamento, dopo la metà degli anni novanta, del «boom islamico»; all'inizio la rapida rinascita religiosa ebbe infatti un forte carattere di protesta e fu una sorta di compensazione per le persecuzioni sovietiche, ma in seguito queste motivazioni persero la loro importanza.

La diminuzione della frequenza delle moschee non testimonia una crisi profonda della rinascita islamica, ma piuttosto il compimento, a metà di questo decennio, del suo periodo iniziale, che al principio degli anni novanta era stato definito da alcuni politici ed esperti «moda dell'islam». Si può, a questo proposito, stabilire un paragone, seppur in un

<sup>13</sup> R. Abazov, A. Vasiliveckij e V. Ponomarev, *Islam i političeskaja bor'ba v stranach Sng* (L'islam e la lotta politica nei paesi della Csi), Moskva, 1992, pag. 16.

certo senso arrischiato, tra l'atteggiamento verso la religione dopo il crollo dell'Urss e l'atteggiamento verso la democrazia (nella sua concreta interpretazione nei vari paesi). Pare che, mentre una parte significativa della società interpretava la democrazia come una chiave universale, con la quale si poteva aprire la porta della prosperità sociale e del fiorire dell'economia, così anche la possibilità di una libera adesione alla religione venisse considerata a priori come garanzia di rinascita di valori spirituali ed etici e instaurazione di un migliore clima morale. Sia l'avvio della democrazia sia la rinascita religiosa venivano considerati dalla società come una constatazione di dati oggettivi, come qualcosa che non richiedeva sforzi. Di qui la delusione sia in un campo sia nell'altro e, in conseguenza, il basso numero di praticanti rispetto al passato recente.

A proposito delle moschee kazake e kirghise, notiamo anche un'altra particolarità. La maggioranza di esse continua a mantenere un carattere «etnico», cioè operano per l'uno o l'altro dei gruppi etnici della popolazione: kazaki, kirghisi, uzbeki, tatarsi, dungani. A seconda della comunità cui appartengono le varie moschee, i loro imam sono kazaki, kirghisi, uzbeki. Solo in anni recentissimi, soprattutto in Kazakhstan, la carica di imam è ricoperta sempre più spesso da kazaki, indipendentemente dall'appartenenza etnica dei fedeli.

Un importante elemento della rinascita islamica è rappresentato dai cambiamenti nello *status* degli ulema, dagli spostamenti interni al «ceto» dei dottori della legge. Ancor prima della proclamazione dell'indipendenza del Kazakhstan e della Kirghisia si iniziò a discutere della creazione nelle repubbliche di una Direzione spirituale autonoma (i kaziati locali erano soggetti al Sadum). A livello locale si esprimeva insoddisfazione per i metodi autoritari dei vertici, per l'ingerenza negli affari interni dei kaziati, per l'annuale «balzello» da pagare (in Kazakhstan alla fine degli anni ottanta esso raggiungeva la quota di circa 250 mila rubli, cioè circa 30 mila dollari). Nel gennaio 1990, alla prima assemblea dei musulmani del Kazakhstan, convocata di nascosto dal Sadum, si decise di dare vita alla Direzione spirituale dei musulmani del Kazakhstan (Dumrk). Primo mufti del Kazakhstan divenne il fondatore del Dumrk, il capo del locale kaziato, R. Nysanbaev. Queste decisioni furono considerate illegittime dal Sadum. In Kirghisia il kazì S. Kamalov, che si dichiarava per la fondazione di una direzione spirituale autonoma, per decreto del Sadum fu allontanato dalla carica nel 1990. Alla fine però nel 1993 fu introdotta anche in Kirghisia una direzione spirituale dei musulmani autonoma. È interessante notare che come capo della Direzione appena fondata fu scelto K. Abdurachmanov, di etnia uzbeka, il quale nel 1997 fu sostituito dal più autorevole (e kirghiso) M. Abdusattar.

La formazione di muftiat nazionali non testimoniava una rinascita religiosa, ma piuttosto le generali tendenze centrifughe, caratteristiche di tutta la regione, all'inizio degli anni novanta, tanto più che l'autonomia delle Direzioni spirituali appena fondate non solo non risolse la maggior parte dei problemi, ma ne pose di nuovi. Innanzi tutto, creò problemi per la formazione degli ulema, di cui prima si occupava l'unica Accademia per l'istruzione spirituale esistente in Urss, l'Istituto Mir-Arab, situato a Buchara (Uzbekistan). Contemporaneamente ulema e imam dovevano dedicarsi all'istruzione religiosa di massa, giacché la stragrande maggioranza dei musulmani non possedeva nemmeno le conoscenze più elementari sull'islam. Essi non potevano naturalmente risolvere con le proprie forze questo problema, che comportava anche costi ragguardevoli, ma trovarono la comprensione tanto dello stato, quanto delle amministrazioni locali.

Il sistema di istruzione religiosa cominciò ad operare già all'inizio degli anni novanta. In un primo momento era costituito da piccole scuole (comprese quelle domenicali) e circoli, per bambini e per adulti, per lo studio del Corano e della lingua araba presso le moschee; presto comparvero anche madrasa specializzate e addirittura istituti superiori. La dinamica di questa crescita è estremamente significativa. Per esempio, se nel 1994 in tutta la Kirghisia erano attive soltanto due madrasa<sup>14</sup>, ora invece funzionano decine di istituti scolastici del genere. A Biškek è stato aperto l'Istituto islamico Chazretja Umar, presso il quale studiano più di 300 studenti<sup>15</sup>. A Oš, noto centro religioso del Turkestan orientale, è stata fondata nel 1993 la Facoltà teologica della locale università. Al suo interno sono organizzati speciali corsi per il miglioramento della qualificazione dei ministri di culto islamici: tra mille difficoltà, come si può immaginare, si sono tenuti corsi di aggiornamento per 1.601 ulema, di cui 1.100<sup>16</sup> hanno ottenuto il diploma, e si è data una formazione di base a oltre un migliaio di imam.

In Kazakistan (ad Almaty, Žambyl, Šimkent, nei villaggi di Merke e Lugovoe) sono aperte madrasa, presso le quali studiano i futuri ulema<sup>17</sup>. Ad Almaty esiste l'Istituto islamico con un programma di studio di due anni.

<sup>14</sup> E. Krivets, «La rinascita islamica in Kyrgyzstan» in *Bollettino cattolico di Mosca*, settembre 1994.

<sup>15</sup> Questa cifra è stata riferita all'autore nella primavera del 1999 dal prorettore di tale Istituto islamico.

<sup>16</sup> *Islam madaniyaty* (in lingua kirghisa), Biškek, luglio 1998, n. 5.

<sup>17</sup> Si veda J. F. Trofimov, *Religija v Kazachstane* (La religione in Kazakistan), Almaty, 1996, pag. 43.

Gli istituti superiori e una parte di quelli medi preparano gli ulema, mentre gli altri istituti forniscono agli studenti dettagliate nozioni sull'islam. Di regola, in essi si tengono corsi umanistici: religione, storia, filosofia. In Kazakhstan e in Kirghisia il numero degli insegnanti risulta insufficiente, soprattutto per l'istruzione superiore, pertanto di frequente negli istituti islamici i corsi sono tenuti da insegnanti che avevano lavorato in scuole sovietiche. Tra gli studenti vi sono non poche ragazze, le quali, dopo la conclusione degli studi, possono lavorare nelle scuole medie. Si ritiene che l'istruzione religiosa ricevuta da una ragazza le consentirà in seguito di tenere una migliore condotta in casa e nell'educazione dei figli.

I centri di istruzione religiosa sono finanziati dall'estero in notevole misura, in primo luogo da Turchia, Pakistan e Arabia Saudita e da altri paesi. Per esempio, l'Egitto ha fornito aiuti per la costruzione dell'Università islamica di Almaty, in misura di 15 milioni di dollari Usa. Negli istituti religiosi vi sono molti insegnanti stranieri, e ciò provoca preoccupazione tra gli esponenti degli ulema e dell'*intelligencija* europeizzata. Solo a Biškek i turchi hanno aperto 17 madrasa, tra le cui pareti agli studenti è proibito parlare in russo<sup>18</sup>. Migliaia di giovani vengono inviati a studiare in scuole e università estere. Su questo punto non si hanno precise statistiche, poiché una parte di essi va all'estero a spese della Direzione spirituale, un'altra parte grazie a sponsor stranieri. Vi sono anche alcuni che sono in grado di pagarsi gli studi con mezzi propri. Nel 1995 dal Kazakhstan furono inviati a studiare in Turchia 100 persone, in Egitto 80<sup>19</sup>, 20 in Pakistan. Secondo dati del 1998, sono più di 200 soltanto gli studenti kirghisi che hanno compiuto i propri studi in istituti egiziani. In tutto, secondo gli esperti kirghisi dell'ufficio per i diritti dell'uomo e il controllo della legalità, si svolge all'estero la preparazione di oltre 3 mila ulema per la Kirghisia<sup>20</sup>.

I missionari islamici della Turchia, del Pakistan e degli stati arabi hanno parte nella creazione di un sistema scolastico religioso per la preparazione di ulema e imam. La presenza iranica in Kazakhstan e Kirghisia, se comparata a quella di altri paesi musulmani, è irrilevante. Un'altra parte dell'attività di proselitismo consiste nella diretta parteci-

<sup>18</sup> G. Sitnjanskij, «Krest ili polumesjac: Kirgizija pered vyborom very» (La croce o la mezzaluna: la Kirghisia davanti alla scelta della fede) in *Central'naja Azija*, 1998, n. 6 (12), pag. 79.

<sup>19</sup> J. F. Trofimov, *Religija v Kazachstane* cit., pag. 43.

<sup>20</sup> Z. Marat, «Kyrghyzstan: krizis v otnošenijach meždu gosudarstvom i duhovenstvom uglubaetsja» (Kirgisistan: la crisi nelle relazioni tra stato e clero si approfondisce) in *Central'naja Azija*, 1997, n. 1 (7), pag. 79.

pazione degli stranieri alla vita religiosa. Nel 1998 nelle moschee kazake erano presenti 12 mullah turchi e alcuni turchi lavorano in questo settore anche in Kirghisia. All'inizio degli anni novanta gli imam del Vicino Oriente avevano cercato di svolgere l'attività di predicatori. Ora a questo ruolo aspirano studenti e diplomati degli istituti laici, compresi quelli tecnici.

Gli ulema kazaki e kirghisi, pur accettando l'aiuto dei confratelli dall'estero, sono preoccupati perché la predicazione degli imam stranieri, soprattutto dagli stati arabi, si distingue per un forte radicalismo, destando in parte le critiche dei fedeli locali. Secondo l'espressione di uno dei mullah kazaki, «ci occorre il nostro islam kazako, e non quello hanbalita» (accenno all'interpretazione radicale dell'islam diffusa in Arabia Saudita). Si può immaginare che i predicatori turchi facciano propaganda non solo (e, forse, non tanto) all'islam, quanto all'idea di nazionalismo turco, come segnalato da chi ascolta i loro sermoni.

Oltre alla costruzione delle moschee e alla formazione di un sistema di istruzione religiosa, le organizzazioni islamiche estere collaborano nel settore importantissimo della diffusione di libri di argomento religioso tra la popolazione. La Direzione spirituale dei musulmani del Kazakistan fino a tutto il 1998 non possedeva un proprio centro di stampa e la letteratura islamica era stampata con i soldi di sponsor oppure era inviata dall'estero. Le edizioni religiose in russo, compreso il Corano, arrivano dalla Russia, dalle repubbliche musulmane del basso Volga ed anche da Mosca. Tra i libri religiosi distribuiti si trovano i lavori dei teorici del fondamentalismo islamico: A. Mawdudi, S. Qutb e suo fratello Muhammad, Y. al-Qardawi ed altri.

Dal 1996 ad Almaty il Dumrk pubblica (con una tiratura di 10 mila esemplari) il giornale in lingua kazaka *Islam aley* (Il mondo dell'islam), che era stato preceduto da *Iman* (Fede), uscito tra il 1992 e il 1993. A Biškek si pubblica il giornale *Islam madanijaty* (che esce con una tiratura di 15 mila copie).

La posizione degli ulema locali rispetto all'attività dei loro colleghi stranieri si distingue per la contraddittorietà: da un lato essi sono disponibili ad accettare l'aiuto esterno, dall'altro cercano con tutti i mezzi di conservare la propria autonomia. Per di più negli ultimi anni ha incominciato a delinearci un conflitto tra i «vecchi» ulema, formatisi al tempo del regime sovietico e con una posizione più conformista rispetto al governo, e gli imam della nuova generazione, che hanno ricevuto l'istruzione all'estero o presso insegnanti stranieri, più inclini al fondamentalismo, e, in alcuni casi, anche al radicalismo. Ciò suscita inquietudine non solo tra i «vecchi» ulema, ma anche tra i governanti laici che li appoggiano.

Sono noti casi di espulsione di missionari stranieri (pakistani e sauditi), accusati di fomentare il fanatismo e i conflitti interreligiosi. A questo proposito notiamo che alcune organizzazioni islamiche operanti nel territorio di Kazakhstan e Kirghisia sono effettivamente intrise di radicalismo. In particolare, ciò è vero per i centri sauditi Aiuto islamico internazionale, Tablig, Lega internazionale. Secondo alcuni dati, in Kirghisia erano attivi rappresentanti del partito islamico pakistano che porta il nome di «Jama'at islamiyya». Un discorso a parte merita il movimento Organizzazione islamica per la salvezza, con sede in Arabia Saudita, i cui rappresentanti nel 1996 furono espulsi dalla Federazione russa, accusati di addestrare sul territorio russo volontari musulmani di rinforzo ai separatisti ceceni. Sull'attività del capo della filiale kazaka, il cittadino del Bangladesh Shahdshahan Muhammad, hanno espresso contrarietà anche le autorità del Kazakhstan<sup>21</sup>.

Tra gli stranieri bisogna contare anche le organizzazioni islamiche uzbeke e tagike che mantengono legami con i correligionari in Kazakhstan e Kirghisia. In Kirghisia destano particolare preoccupazione le attività dei radicali islamici uzbeki, che sobillano gli uzbeki delle province sud-occidentali, cercando di orientarli verso il separatismo.

Parlando dell'influenza esterna sulla radicalizzazione dell'islam e sulla sua politicizzazione, occorre notare che essa ha anche radici interne, perché, a differenza del cristianesimo, nell'islam la commistione della religione con la politica ha profonde sorgenti storico-culturali. Anche la crisi della società, che porta una parte della popolazione a cercare una via d'uscita nella fede islamica, è uno stimolo diretto alla sua politicizzazione.

Se paragonata ai vicini Tagikistan e Uzbekistan, la situazione in Kazakhstan e Kirghisia è molto meno radicale. Qui nei secoli le tradizioni islamiche sono diventate una forma di espressione di protesta sociale. L'influenza dell'islamismo ha carattere localizzato e si può notare in primo luogo nelle province meridionali del Kazakhstan e in quelle meridionali e sud-occidentali della Kirghisia, soprattutto tra gli uzbeki.

Ciò nondimeno, anche qui l'islam (sia pure su scala più limitata) è un elemento della politica e, in quanto tale, è strumentalizzato in varia misura dalla maggioranza dei partiti e delle organizzazioni locali. Già tra il 1990 e il 1991 alcuni gruppi di intellettuali islamici legati a Mosca cercarono senza successo di fondare sezioni regionali del Partito islamico della rinascita (Ipv), sorto nel 1990. In Kazakhstan, nella città di

<sup>21</sup> *Kazachstanskaja pravda*, Almaty, 23 febbraio 1996.

Šimkent riuscirono a coinvolgere 15 persone. Dopo la proclamazione dell'indipendenza la sezione locale dell'Ipv fu ribattezzata «Partito islamico del Kazakhstan». Nel 1993 il segretario dell'Ipvk, A. Smanov, intraprese un viaggio nelle province settentrionali della repubblica, con la speranza di attirare al proprio partito le simpatie dei musulmani locali. La missione si rivelò un insuccesso ed in seguito non si ebbero più notizie di ulteriori operazioni dell'Ipvk. Il partito cessò la propria attività.

Nel 1990 in Kazakhstan sorse il Partito della libertà nazionale, Alaš, nella cui ideologia si mescolano in modo assolutamente sorprendente le idee del fondamentalismo e del panturchismo con l'adesione alla democrazia (per altro, alla sua interpretazione occidentale). Sezioni del partito, in cui il numero complessivo degli iscritti non supera le 3 mila unità<sup>22</sup>, si sono formate ad Almaty ed anche in alcune città del Kazakhstan meridionale. L'età media dei membri del partito è compresa tra i 22 e i 24 anni<sup>23</sup>. Il presidente del partito A. Atabek (Nutušev) ha dichiarato che gli scopi principali di Alaš erano:

il raggiungimento per il Kazakhstan di un reale *status* di stato nazionale indipendente, ... l'integrazione e la propaganda dell'idea di unità dei turchi e della solidarietà musulmana... la rinascita nazionale del Kazakhstan come nucleo storico del futuro stato turco-islamico: il Grande Turkestan<sup>24</sup>.

All'inizio degli anni novanta Alaš condusse una lotta energica contro il muftì R. Nysanbaev, accusato di varie colpe, tra cui l'utilizzo per scopi personali di mezzi delle comunità musulmane (in pratica di furto), e lo smantellamento del sistema educativo religioso (che in quel periodo era praticamente inesistente). Nel dicembre 1991 in una moschea di Almaty avvenne uno scontro tra i sostenitori di Alaš e i partigiani del muftì, in seguito al quale Nysanbaev fu leggermente ferito. I membri di Alaš negarono ogni responsabilità. In quel conflitto le autorità ufficiali, in primo luogo il presidente N. A. Nazarbaev, si schierarono a fianco del muftì e contro i membri di Alaš che avevano preso parte agli scontri furono istruiti processi penali. Nazarbaev chiamò Alaš «organizzazione fascista», rifiutando qualsiasi colloquio con il suo segretario<sup>25</sup>. In seguito il partito fu proibito e, sebbene il suo leader non sia stato sottoposto

<sup>22</sup> In un'intervista alla *Nezavisimaja gazeta* (3 giugno 1992) A. Atabek indicò la cifra di 5 mila persone.

<sup>23</sup> Informazione ricevuta dall'autore direttamente dal presidente di Alaš, A. Atabek, con il quale egli ha avuto diversi incontri nel 1992.

<sup>24</sup> *Čak*, giornale politico islamico, Almaty, 1992, n. 2.

<sup>25</sup> *Nezavisimaja gazeta*, 15 giugno 1993.

a processo penale, fu però costretto a chiedere asilo politico all'Azerbaigian (la richiesta di A. Atabek fu accolta dal presidente A. El'čibeev, divenuto poi seguace del panturchismo).

Sarebbe una semplificazione vedere nei fatti del dicembre 1991 soltanto una lotta di ambizioni, cioè la volontà di Atabek e dei suoi partigiani di sostituire il conformista R. Nysanbaev con un proprio sostenitore. L'attività di Alaš deve essere piuttosto considerata in un contesto di contrapposizione tra l'islam tradizionalista, «cortigiano», e l'islam politico. Infatti, sebbene lo scontro tra il muftì e Alaš a quel tempo sia rimasto un episodio isolato e poco significativo nella vita politica del Kazakhstan, esso delineò il profilo di una tendenza islamica diventata più articolata alla fine degli anni novanta.

Embrioni del processo in corso, sebbene su scala ancora minore, si sono notati all'incirca in quello stesso periodo in Kirghisia. All'inizio del 1991 un gruppo di quattro attivisti dell'Ipv, per lo più di origine uzbeka, aveva cercato di fondare una sezione del partito ad Oš, ma la loro attività fu bloccata dalle autorità. Dal 1990 nel paese cominciò ad operare il Centro culturale islamico, il cui capo, S. Kamalov, secondo le parole di un mullah locale, «era incline al fondamentalismo»<sup>26</sup>. Il Centro culturale islamico contava 900 persone e godeva di una riconosciuta influenza sulla popolazione. Nel 1992 per iniziativa del kaziat fu fondata l'organizzazione Daavatul islam («Appello islamico») che proclamava di avere per scopo l'istruzione religiosa. Entrarono a far parte della dirigenza dell'organizzazione energici imam, noti per le loro opinioni filo-radicali, che organizzarono alcune operazioni propagandistiche, anche di carattere anti-occidentale. Il suo presidente, A. Artykbaev, iniziò a tenere «lezioni di fede» in una televisione locale. Oltre a ciò, seguendo l'esempio degli attivisti dell'uzbeko Adolat, i membri di Daavatul islam tentarono di fondare a Biškek delle «brigade dell'ordine», cui sarebbero dovute spettare funzioni di polizia «morale».

Tuttavia, come per Alaš, l'attività dei meno politicizzati Centro islamico e Daavatul islam non ebbe seguito. Ciò nonostante, la loro presenza ribadiva la possibilità dell'esistenza in Kazakhstan e Kirghisia di un islam politico e di elementi di fondamentalismo. Si capisce che all'inizio degli anni novanta non poteva esserci nemmeno l'idea di appelli per la fondazione di uno stato islamico, per l'applicazione della shari'a e così via. Questi erano solo sintomi, che ben pochi tra gli analisti locali

<sup>26</sup> Citato in A. V. Malašenko, *Musul'manskij mir Sng* (Il mondo musulmano della Csi), Moskva, 1996, pag. 87.



e stranieri ebbero la capacità di cogliere. Tuttavia già allora la radicalizzazione dell'islam era prevista dal clero, tanto ortodosso, quanto islamico. Uno dei sacerdoti ortodossi della chiesa del Kazakistan nel 1994, conversando con l'autore, disse che «entrambi (egli stesso e il mufti) temiamo i fanatici».

Questi timori trovarono i primi riscontri già a metà degli anni novanta, quando nel sud del Kazakistan e nel sud e sud-ovest della Kirghisia cominciarono a rafforzarsi tendenze filo-fondamentaliste. Si possono indicare alcune cause di questo fenomeno. Innanzitutto, i semi della propaganda islamica, nonostante i precedenti insuccessi, hanno incominciato a produrre i primi frutti, soprattutto tra la gioventù. Troviamo, in secondo luogo, la complessiva crisi socio-economica, in base alla quale l'appello alla religione è una forma specifica di compensazione per il peggioramento delle condizioni materiali e il declino dello *status* sociale. Infine, continua ad agire l'influenza esterna. Tra l'altro, essa deriva sia direttamente dall'estero sia dai musulmani, soprattutto giovani, che hanno ricevuto un'istruzione religiosa in Arabia Saudita, Turchia, Giordania. A metà degli anni novanta i giornali locali pubblicavano articoli sull'attività di proselitismo di radicali islamici, stranieri ed autoctoni. Proprio in quel tempo divenne sempre più diffuso l'uso di indicarli come wahhabiti (terminologia non corretta per le realtà di Kazakistan e Kirghisia). La portata della campagna, indirizzata a troncare l'attività dei missionari dei paesi arabi, Iran, Pakistan, testimoniava la seria preoccupazione dei governanti per la possibile perdita del controllo sulla situazione religiosa e la potenzialità dell'indottrinamento fondamentalista della cittadinanza.

Nell'agosto 1995 il governo della Kirghisia approvò un decreto riguardo alla «situazione religiosa nella Repubblica kirghisa», in cui si parlava di «penetrazione illegale e illegittime attività di piccoli gruppi e singoli esponenti religiosi di paesi esteri...». È difficile oggi giudicare il grado di intensità della penetrazione del fondamentalismo nella società kazaka e kirghisa. Ciò nonostante, non si può negare il fatto che cresce il numero degli imam istruiti all'estero, alcuni dei quali finanziati dalle organizzazioni radicali islamiche. Contemporaneamente da entrambe le province giungono notizie di attività illegali di predicatori islamici. Tra il 1996 e il 1998 proprio all'autore è accaduto di sentire da «comuni musulmani» (sia cittadini che abitanti di villaggi) che un modo di migliorare la situazione generale poteva essere il ripristino della legge islamica, l'introduzione della shari'a, cioè in sostanza la costituzione di uno stato islamico. Un dettaglio aggiuntivo inatteso è, per molti, il tema dell'introduzione della poligamia, prima generalmente ritenuta non reali-

stica. Oggi si ammette che «nella società contemporanea l'atteggiamento verso la poligamia non è univoco»<sup>27</sup>.

In quarto luogo agisce come causa dell'attivismo estremistico il successo del movimento afgano dei taleban che ha effetto galvanizzante su quella parte della popolazione, già incline al radicalismo islamico. La diretta penetrazione dei taleban in Kazakhstan e Kirghisia non può essere evitata. È interessante il fatto che la critica ai mezzi di comunicazione locali verso i taleban, in quanto fanatici e estremisti, a tratti convive con il giudizio che essi siano «spietati con gli spacciatori di droga, introducendo un rigorosissimo veto al possesso e uso di oppio e hashish...»; e che abbiano «praticamente fatto cessare gli scontri armati, le rapine, gli assalti di banditi, il rapimento delle donne sui territori da loro controllati»<sup>28</sup>; in altre parole, il comune lettore può trarre le conclusioni che i taleban abbiano ripristinato l'ordine nel loro paese, là dove falliscono i governanti di Kazakhstan e Kirghisia.

Infine, l'attività dell'islam politicizzato è condizionata dalle diverse interpretazioni dell'islam da parte delle popolazioni autoctone e degli uzbeki, che sono più religiosi e tra i quali l'islam è penetrato più in profondità che non tra i kazaki e i kirghisi. Questi ultimi, secondo la corretta opinione della sociologa N. Kosmarskaja, «per grado di religiosità occupano l'ultimo posto tra gli abitanti originari della regione»<sup>29</sup>. Nel già rammentato decreto sulla situazione religiosa si nota esplicitamente che

la parte di popolazione più soggetta all'influenza del wahhabismo è quella residente ai confini con l'Uzbekistan e il Tagikistan, in particolare le province di Oš e Džalal-Abad<sup>30</sup>.

È indicativo il fatto che, secondo dati di un sondaggio in Kazakhstan, il grado di influenza dell'islam sulla società sia considerato alto dal 42,4 per cento di popolazione di origine uzbeka e dal 28,4 per cento di popolazione etnicamente kazaka<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Res Publica*, Biškek, 25 novembre-1° dicembre 1997.

<sup>28</sup> *Naša gazeta*, 4 luglio 1997.

<sup>29</sup> N. Kosmarskaja, «Social'no-psichologičeskie aspekty mežnacional'nych otnoženij v Severnom Priissykkul'e» (Aspetti socio-psicologici dei rapporti interetnici nel Priissykkul'e settentrionale) in *Etnosocial'nye processy v Kirgystane* (Processi etnosociali in Kirgistan), Moskva, 1994, pag. 52.

<sup>30</sup> Citato da *Delo N*, Biškek, 30 maggio 1997.

<sup>31</sup> *Uroven' religioznosti i konfessional'nye orientacii naseleeni Respubliki Kazachstan* (Livello di religiosità e orientamenti confessionali nella popolazione del Kazakhstan), Almaty, 1996, pag. 17.

In Kazakistan e Kirghisia non esistono organizzazioni islamiche su scala nazionale, così come non esistono leader carismatici musulmani. Si tratta qui di gruppi poco numerosi e disuniti, di singoli ulema.

È noto che tra il 1995 e il 1996 alcuni circoli o gruppi di tendenza fondamentalista a Batken, Oš, Džalal-Abad chiesero la registrazione al Ministero della giustizia della Kirghisia. Analoghi gruppi esistono nelle città kazake di Šimkent e Žambyl.

I servizi segreti di entrambe le repubbliche tengono sotto osservazione l'attività degli ulema di orientamento radicale, in primo luogo di quelli noti per i loro legami con i paesi esteri. Tuttavia anche tra questi non esistono rapporti organizzati costanti. Non risulta che gli estremisti locali abbiano un'unica piattaforma ideale e tanto più un programma d'azione comune.

In questo modo in Kazakistan e Kirghisia si sta formando un'accumulazione di potenziale fondamentalista ed il consolidamento dei suoi «microcentri». I suoi seguaci accumulano esperienza nella conduzione della propaganda, nell'organizzazione del lavoro e nei contatti con lo stato.

Come è già stato notato, kazaki e kirghisi non hanno salde tradizioni di legami dell'islam con la sfera politica. Tuttavia questa assenza non significa che una simile situazione debba conservarsi indefinitamente e che l'islam politicizzato resti per sempre racchiuso in se stesso e non diventi un serio fattore della vita politica.

In ogni caso ci sono le basi per ipotizzare che alla fine degli anni novanta e nei primi anni del XXI secolo l'élite dirigente di entrambi gli stati comincerà più seriamente a preoccuparsi della concorrenza da parte dell'islam politico.

La classe politica giunta al potere all'inizio del decennio in un primo tempo aveva verso l'islam un atteggiamento piuttosto indifferente e, per di più, praticamente non aveva fatto leva sulla motivazione religiosa come supporto per la costruzione dello stato nazionale. Entrambi i presidenti (N. A. Nazarbaev e A. Akaev) sono, infatti, discepoli del sistema sovietico, pragmatici ed inclini a prendere in considerazione soprattutto il lato culturale e rituale dell'islam. È significativo che nei libri di memorie usciti dalle loro penne siano praticamente assenti i riferimenti all'islam.

Tuttavia, la loro esperienza di permanenza al potere ha mostrato che lo stato, pur dichiarando il carattere laico delle proprie istituzioni, non può ignorare il fattore islamico.

In entrambi i paesi il rapporto tra governanti e islam si va costruendo secondo schemi simili e a questo riguardo né il Kazakistan né la Kirghi-

sia si differenziano in linea di principio dalla situazione degli altri stati dell'Asia centrale. La differenza risiede nel maggiore o minore successo che arride allo stato nella realizzazione della propria politica di rapporto con l'islam, nella sua efficacia a sostegno della stabilità socio-politica.

Il governo tende a stabilire un controllo sull'islam, si intromette nella vita spirituale dei cittadini e regola l'attività degli ulema, che per le esigenze materiali dipendono da lui.

Gli ulema, infatti, ricevono dallo stato uno stipendio e la garanzia di inviolabilità, in cambio assicurano agli ambienti di governo un forte sostegno. Per esempio, in occasione delle elezioni presidenziali, il mufti del Kazakhstan R. Nysanbaev ha pubblicamente invitato il suo gregge a votare per N. A. Nazarbaev. Usando un'espressione del politologo americano M. Brill Olcott, «Nazarbaev cerca di mantenere l'islam in un quadro amministrativo»<sup>32</sup>.

Il governo utilizza, sia pure in forma limitata, la fraseologia islamica per spiegare ad una parte dei credenti alcuni elementi dei propri metodi in politica interna, in particolare per i provvedimenti di equità sociale. L'appello all'islam serve a suo modo per ribadire le proprie specificità etnoculturali.

Tuttavia l'ideologia ufficiale, quando elabora il concetto di «idea nazionale», la ricava da una concezione laica della storia nazionale e della tradizione, unendola con valori comuni a tutta l'umanità. Secondo le parole del presidente Nazarbaev, l'idea nazionale

si costruisce prima di tutto in base alla comprensione che la gente ha della propria identità etnica. La formula dell'idea nazionale si svolge per tutta l'estensione della storia nazionale<sup>33</sup>.

È indicativo che nell'ultimo messaggio del presidente al popolo sulla «situazione nel paese e sugli indirizzi della politica interna ed estera: democratizzazione della società, riforma economica e politica per il nuovo secolo» l'islam non sia neppure rammentato.

Anche per A. Akaev l'islam non è un fattore determinante per la costruzione dell'idea nazionale. Il presidente kirghiso, nel riconoscere la

<sup>32</sup> M. Brill Olcott, «Kazakhstan among the Other Republics» in M. Mesbahi (a cura di), *Central Asia and the Caucasus after the Soviet Union*, University Press of Florida (Usa), 1994, pag. 129.

<sup>33</sup> «Ot totalitarnogo prošlogo k stabil'nomu i demokratičeskomu Kazachstanu» (Dal passato totalitario a un Kazakhstan stabile e democratico), Discorso del presidente N. A. Nazarbaev in occasione del giorno dell'indipendenza in *Ogni Alatau*, Almaty, 19 dicembre 1997.

specificità della civiltà orientale, che consiste «nel particolare, diverso carattere dei rapporti reciproci tra persona e società» dichiara che

la cultura nazionale, la mentalità, il modo di ragionare e di comportarsi rispondono al processo di globalizzazione mondiale, perché, facendo rinascere lo spirito della cultura tradizionale, noi ci preoccupiamo della sua integrazione, della sua fusione con la cultura mondiale<sup>34</sup>...

Ma l'idea di Akaev di «convergenza delle civiltà» in linea di principio non è compatibile con la tradizione islamica classica, in base alla quale il ruolo dell'islam è assolutizzato, come ultimo dei monoteismi e pertanto religione perfetta, cui alla fine tutta l'umanità dovrà convertirsi.

L'utilizzo dell'islam in qualità di fattore consolidante della società è limitato dalla presenza di una numerosa popolazione non musulmana, dalla differenza nei rapporti con l'islam dei diversi strati della società, in cui è presente anche un ceto occidentalizzato.

Allo stesso tempo lo stato conduce una lotta per l'islam, sforzandosi di non permettere che venga monopolizzato dall'opposizione, non solamente quella esplicitamente fondamentalista, ma anche quella nazionalista, che cerca di giocare la carta dell'autonomia etnoconfessionale. Occorre tuttavia qui ammettere che l'opposizione nazionalistica esprime posizioni laiche. Inoltre, ad esempio, alcuni ideologi del partito nazionalista d'opposizione kazako Azat non fanno differenza tra il fondamentalismo islamico e il paganesimo, identificando il «rinascimento» islamico con il ritorno ai culti pre-islamici.

Sia in Kazakistan, sia in Kirghisia il potere secolare non si è ancora seriamente scontrato con chi inalbera le parole d'ordine islamiche di opposizione organizzata. In sostanza, il già ricordato Alaš è stato l'unico partito a lanciare apertamente una sfida al governo, a reclamare uno *status* nazionale e dichiarare apertamente la propria appartenenza al fondamentalismo islamico.

Dal 1996 il problema dell'influenza del fondamentalismo si è acuitizzato in seguito ai successi dei taleban. E sebbene l'*establishment* politico di entrambe le repubbliche consideri molto ipotetica la minaccia dell'espansione dei taleban verso nord, ciò nondimeno sia ad Almaty, sia a Biškek si sottolinea in vario modo il pericolo della diffusione del radicalismo religioso, dichiarandosi pronti a contrastarlo. La lotta con-

<sup>34</sup> «Trudnyj put' v otkrytoe obščestvo: variant Kyrgyzstan» (Il difficile cammino verso una società aperta: il modello del Kirghisistan), Intervento di A. Akaev al Centro Carnegie, in *Naša gazeta*, Biškek, 18 luglio 1999.

tro di esso si collega con la questione della sicurezza nazionale. Gli esperti kazaki più vicini al governo si riferiscono all'attività degli estremisti islamici nel Caucaso settentrionale russo sottolineando che essa

deve diventare un avvertimento per il Kazakhstan, dove questo gruppo islamico radicale può trovare la propria base sociale tra i disoccupati e la gioventù delle campagne al sud e all'ovest della repubblica<sup>35</sup>.

In ciò Kazakhstan e Kirghisia solidarizzano completamente con il governo uzbeko. L'estremismo islamico può essere definito il naturale oppositore di questi tre regimi, che sono pronti a unire le forze per contrastarlo, in caso di attuazione delle sue minacce.

#### 4. *Convivenza tra l'islam e altri culti minori*

L'islam non è l'unica religione ad esercitare un'influenza sulla coscienza e sulla vita civile di Kazakhstan e Kirghisia. Questi paesi sono, infatti, multiconfessionali. Come si è rilevato, in Kazakhstan le etnie di cultura non musulmana rappresentano circa il 40 per cento ed in Kirghisia circa il 20 per cento della popolazione. Si tratta per lo più di cristiani, la cui assoluta maggioranza è ortodossa. Negli anni novanta hanno iniziato una notevole attività varie chiese protestanti. L'influenza del cattolicesimo, che era diffuso soprattutto tra la popolazione di origine tedesca (in Kazakhstan i tedeschi formavano il 70 per cento della comunità cattolica) è minore. Il risveglio della vita religiosa dei cattolici portò nel 1991 il Vaticano ad assumere la decisione di aprire a Karaganda un'amministrazione apostolica del Kazakhstan e dell'Asia centrale. Adesso nel solo Kazakhstan sono attive 90 comunità cattoliche, la maggioranza delle quali è composta da polacchi, lituani, lettoni.

Di qualche diffusione godono le cosiddette religioni non tradizionali, tra cui gli Hare-Krishna e perfino i satanisti. A metà degli anni novanta rafforzò fortemente le proprie posizioni la setta musulmana dell'*ahmadiyya*, con base in Pakistan.

Non è nostro scopo esaminare l'attività dei rappresentanti di queste religioni. Ciò costituirebbe il tema per ricerche autonome, che cominciano ad essere pubblicate. In questa sede si ritiene opportuno prendere in considerazione esclusivamente le relazioni di questi culti con l'islam.

<sup>35</sup> A. Machmutov e M. Spanov, «Predely nacional'noj bezopasnosti» (I limiti della sicurezza nazionale) in *Delovaja nedelja*, Almaty, 18 dicembre 1998.

La questione non è semplice.

Come quella islamica, la rinascita ortodossa comprende la crescita del numero di chiese, la realizzazione di un sistema di formazione dei ministri del culto e di educazione religiosa. Veramente, essa non avviene in modo così intenso come quella islamica. I rapporti tra islam e ortodossia sono stabili e privi di contrasti profondi. Tra i comuni fedeli come tra gli esponenti del clero si è creato un accordo di sostegno all'amministrazione secolare. Rari tentativi delle forze nazionaliste (nelle comunità russe ciò è stato fatto da piccoli gruppi di kazaki) di richiarsi alla religione non trovano seguito né tra i sacerdoti, né a livello di massa.

I ministri del culto dell'islam e dell'ortodossia sono uniti dall'idiosincrasia verso le altre confessioni, che penetrano sempre più profondamente nella società del paese. Il protestantesimo e le religioni «non tradizionali» estendono la propria influenza sulle popolazioni autoctone e slave, portandole verso un irrimediabile scontro con l'islam e l'ortodossia. Ricordiamo che i kirghisi e i kazaki in forza della specificità del loro sviluppo sociale, essendo rimasti musulmani «inaffidabili» a paragone con gli uzbeki e i tagiki, rappresentano un ambiente aperto ai missionari protestanti, tanto più che una parte significativa dei gruppi sociali, in primo luogo gli abitanti delle città, non accettano il radicalismo islamico. Il cristianesimo è popolare tra le donne, che non condividono il principio islamico di sottomissione incondizionata della donna all'uomo e temono seriamente le tendenze alla poligamia sopra riportate.

I protestanti di diverse chiese ricevono sostegno dall'estero. È indicativo che la Bibbia circolante tra i cristiani kirghisi sia stata tradotta in lingua kirghisa e stampata a Stoccolma. Si fondano parrocchie autonome, in cui il servizio è tenuto nella lingua delle popolazioni native e in russo. Con la partecipazione e il sostegno economico delle organizzazioni protestanti europee si intraprendono azioni di volontariato, tra cui la distribuzione di abiti di seconda mano alle famiglie indigenti.

Il sociologo G. Sitnjanskij ritiene che in Kazakistan e Kirghisia abbia luogo una costante diffusione del cristianesimo, indicando i suoi centri principali (Almaty, Biškek) e i vettori della diffusione<sup>36</sup>.

La cristianizzazione occidentalizzata della popolazione provoca timore tanto nel clero musulmano quanto in quello ortodosso, sebbene alcuni rappresentanti di quest'ultimo con il tempo comincino a rapportarsi con esso in modo più tollerante. Decisamente contraria alla cristia-

<sup>36</sup> G. Sitnjanskij, «Krest ili polumesjac: Kirgizija pored vyborom very» cit., pag. 76.

nizzazione è una parte dell'*establishment* politico. Contro di essa prendono posizione i tradizionalisti appartenenti alle popolazioni indigene e i funzionari statali, la cui coscienza si è formata nel periodo sovietico. Sia gli uni che gli altri considerano la penetrazione del protestantesimo come una forma di occidentalizzazione della società. Per ora è difficile dire quanto sia seria la prospettiva di una diffusione in entrambe le repubbliche delle «nuove» religioni. Tuttavia, se le tendenze odierne si conserveranno, in Kazakhstan e Kirghisia si formeranno stabili *enclaves* cristiane non ortodosse, la cui influenza è destinata ad aumentare costantemente. Esse possono, inoltre, rappresentare una qualche concorrenza sia verso l'islam che verso l'ortodossia. Tendenze simili si riscontrano anche nella Federazione russa, in particolare nelle regioni confinanti con il Kazakhstan. Rileviamo che anche in Russia il clero interviene altrettanto attivamente contro le missioni religiose cristiane occidentali, cercando di impedirne in ogni modo la diffusione.

### 5. Conclusioni

Si può affermare che la situazione religiosa e politica in Kazakhstan e Kirghisia si distingue da quella dei vicini Uzbekistan e Tagikistan per la sua stabilità.

Nella società kirghisa e kazaka spicca un processo di risveglio del tradizionalismo: è in atto una parziale rinascita di norme di comportamento tradizionali e di stereotipi di pensiero. È in corso l'urbanizzazione degli abitanti dei centri rurali e una delle conseguenze è che molti di loro trovano impieghi di basso e medio livello nelle amministrazioni pubbliche. Queste persone portano nella vita sociale, nell'attività delle istituzioni statali degli elementi di tradizionalismo (alcuni esperti spesso utilizzano il termine di «neotradizionalismo»). Essi prendono parte alla formazione dell'élite politica, e in qualche senso intellettuale, della società, nella quale vengono portati elementi della cultura politica tradizionale, uno dei cui fattori determinanti è l'islam.

Di conseguenza si può supporre che in prospettiva futura l'appello all'islam da parte della nuova élite politica possa essere più finalizzato e coerente e che a sua volta possa causare la crescita nella società di contrapposizioni etnoculturali ed etnoconfessionali.

Parallelamente a questa ri-tradizionalizzazione procede lo sviluppo e il rafforzamento di una nuova fascia di tecnocrati orientati verso l'Occidente, che a volte uniscono nelle proprie concezioni tendenze filoturche e filo-occidentali. In Kazakhstan questi giovani sono chiamati



*mladotjurki* («giovani turchi»). In questo modo le contraddizioni nel campo delle diverse concezioni del tradizionalismo, in primo luogo dell'islam, possono ritrovarsi direttamente anche tra le etnie autoctone.

A queste condizioni l'islam non solo avrà influenza sull'autonomia etnica e sulla psicologia e il comportamento della gente, ma sarà anche uno dei mezzi principali di raggiungimento di scopi politici, e questo tanto da parte dell'*establishment* di governo quanto dell'opposizione nazionalista.

### *Bibliografia*

- Abazov R., Vasiliveckij A. e Ponomarev V., *Islam i političeskaja bor'ba v stranach Sng* (L'islam e la lotta politica nei paesi della Csi), Moskva, 1992.
- Eickelman D. F. (a cura di), *Russia's Muslim Frontiers. New Directions in Cross-Cultural Analysis*, Usa, Indiana University Press, 1993.
- Malašenko A. V., *Musul'manskij mir Sng* (Il mondo musulmano della Csi), Moskva, 1996.
- Polonskaya L. e Malashenko A., *Islam in Central Asia*, Reading, Ithaca Press, 1994.
- Postsovetskaja Central'naja Azija. Potery i obretenija* (L'Asia centrale post-sovietica. Perdite e acquisti), Moskva, 1998.
- Ro'i Y. (a cura di), *Muslim Eurasia. Conflicting Legacies*, Frank Cass Publisher, London, 1995.
- Sultangalieva A., *Islam v Kazachstane. Istorija, etničost', obščestvo* (L'islam in Kazakistan. Storia, etnicità, società), Almaty, 1998.
- Tabyšalieva A., *Vera v Turkestane* (La fede nel Turkestan), Biškek, 1993.
- Trofimov J. F., *Religija v Kazachstane* (La religione in Kazakistan), Almaty, 1996.
- Uroven' religioznosti i konfessional'nye orientacii naseleni Respubliki Kazachstan* (Livello di religiosità e orientamenti confessionali nella popolazione del Kazakistan), Almaty, 1996.

Capitolo quinto  
L'islam in Tagikistan  
*Aziz Nijazi*

Se un uomo smette di discutere, quando non ha ragione,  
per lui sarà costruita una casa in Paradiso.  
Ma se lui rifiuta di combattere, anche se ha ragione,  
la casa per lui sarà costruita  
nella parte più alta del Paradiso.

*Hadith*<sup>1</sup>

1. *Premessa*

La tradizione musulmana per secoli ha arricchito la cultura delle popolazioni indigene del Tagikistan. In sostanza l'islam, già dall'VIII secolo, determinò lo sviluppo della civiltà nel sud dell'Asia centrale, diventando, proprio in questa regione, il cardine dello sviluppo dello stato, dell'economia, delle scienze e della cultura.

Naturalmente per secoli la politica è stata inquadrata dalle norme del diritto islamico. La shari'a, se non in tutto, per lo meno sotto molti aspetti regolava i rapporti dei governanti con i sudditi.

Nel territorio tra i fiumi Amudar e Syrdar, dove adesso si trova il moderno Tagikistan, la tradizione politica islamica era più salda. A paragone con altre regioni dell'Asia centrale l'islam qui si conservò anche come modello di vita per una parte significativa della popolazione. Non ci si deve meravigliare, se proprio qui nel nostro tempo è sorto un potente movimento islamico politicizzato. Ma le sue cause, la sostanza e le prospettive sono, di regola, nascoste. In superficie si vedono solo le fronde, le radici sono nascoste e i frutti non sono ancora maturi.

<sup>1</sup> *Hadith*: racconto o tradizione su fatti e detti del profeta Muhammad o dei suoi proseliti.

## 2. *Le fonti*

Per la coscienza intellettuale musulmana i secoli passati sono vicini come il giorno di ieri. La continuità spirituale e storica è evidente. Il collegamento tra le epoche è diverso da quello della coscienza occidentale: non ci sono barriere o frontiere chiaramente delineate, la tradizione è ininterrotta, il tempo è concentrato. Il musulmano istruito si orienta liberamente nello spazio dei millenni. Il profeta Muhammad gli è vicino, vicini gli sono i califfi «ben guidati», vicini i grandi maestri che da loro discendevano per legami spirituali e spesso anche di consanguineità, e vicini, insieme a loro, i predicatori e i pensatori di secoli più recenti.

Per capire la sostanza del movimento islamico in Tagikistan, è indispensabile fare un breve *excursus* storico, guardare nella profondità dei secoli ed esporre le più importanti peculiarità della tradizione islamica locale.

In primo luogo, nel IX secolo l'islam divenne religione di stato dell'impero samanide, che in Tagikistan è considerato ufficialmente la prima e l'unica forma (fino al XX secolo) di organizzazione statale del popolo tagiko. La genesi dello stato e della nazione in questo caso non è distinguibile dall'ingresso dei tagiki nel mondo islamico. La conversione dei samanidi all'islam come ideologia statale era accompagnata dal fiorire delle scienze, dalla crescita economica, dalla creazione di un'elevata cultura. Nella moderna ideologia dell'unità nazionale e dell'indipendenza dei tagiki la storia dell'epoca dei samanidi occupa un posto importantissimo. E sebbene i continui richiami ufficiali ad essa siano indirizzati prima di tutto al raggiungimento di scopi di integrazione etnica e territoriale, la collocazione del primo stato dei tagiki nel quadro dell'islam è evidente.

In secondo luogo, la stragrande maggioranza dei musulmani della regione centroasiatica per parecchi secoli ha professato l'islam sunnita di *madhhab* hanafita, una delle quattro scuole riconosciute del sunnismo. E questo madhhab si distingue in altissimo grado dagli altri per razionalità e profondità, aprendo vaste possibilità di innovazione e permettendo di inserire felicemente la tradizione nella società moderna. Oltre all'islam di questa scuola in Tagikistan, tra gli abitanti del Pamir, è diffuso l'ismailismo, uno dei rami dello sciismo. L'ismailismo locale è estremamente eclettico e profondo. Questa dottrina esoterica pone il perfezionamento spirituale più in alto dell'arida teologia scolastica e del ritualismo formale e si distingue per tolleranza.

Al presente l'islam in Tagikistan è professato circa dal 95 per cento

dei credenti<sup>2</sup>. Il 90 per cento dei musulmani è sunnita di madhhab hanafita. I restanti sono ismaeliti, soprattutto oriundi della regione autonoma del Gorno-Badachšan (Gbao). In tutto nella repubblica vivono circa 6 milioni di persone. Di questi circa 5,5 milioni sono sunniti e circa 300 mila sono ismaeliti.

La maggioranza sunnita ha rapporti assolutamente tolleranti con la minoranza sciita, in particolare ismaelita. Non sussistono conflitti interconfessionali tra loro. L'opposizione ismaelita politicizzata del Gbao guarda con simpatia al sunnita Movimento di rinascita islamica del Tagikistan (Divt), ma mantiene il proprio isolamento ed ha una propria organizzazione secolare di nome «Lali Badachšon» («Le gemme del Badachšan»).

In terzo luogo, sul territorio del Tagikistan odierno si è ampiamente diffuso il sufismo. Dal XII al XV secolo i sufi portarono un'ondata di rinnovamento spirituale nell'ortodossia islamica. Nel grembo del sufismo, nell'ambiente dell'Asia centrale, il pensiero filosofico, sociale ed etico toccò altezze mai raggiunte prima. I valori etici e sociali elaborati dai sufi permeano tutta la letteratura tagico-persiana, che rappresenta la quintessenza della tradizione culturale islamica dell'Asia centrale. In base a questi valori fu elaborata la dottrina socio-politica ora largamente diffusa nella *tariqa* («confraternita») naqshabandi, nota con il nome locale di «Chodžagon»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> A metà del 1998 si contavano 5 mila moschee normali e 200 principali. Nel paese ufficialmente si festeggiano le festività musulmane, gli esponenti religiosi studiano nelle madrasa in Egitto, Arabia Saudita, Iran, Siria, Pakistan, Turchia. A Dušanbe, presso la moschea centrale è in funzione l'università islamica, nelle regioni e nelle province sono attive madrasa, di istruzione media, presso tutte le moschee più grandi operano le scuole di istruzione religiosa primaria. Di anno in anno aumenta il numero di pellegrini ai luoghi santi, alla Mecca e a Medina. Se nel 1995 vi si recarono 1.290 cittadini del Tagikistan, nel 1997 erano già 5.016 (in *Narodnaja gazeta*, Dušanbe, 5 giugno 1998, pag. 2; *ibidem*, 24 aprile 1998, pag. 2).

<sup>3</sup> La fratellanza naqshabandi, o Chodžagon, è legata in primo luogo al nome del suo fondatore Yusuf al-Hamadani (m. 1140) e di quello di Abdulhalik al-Hijuvani, ma in seguito questa scuola mistica fu associata al nome del suo seguace, Bahauddin Muchammad an-Naqshabandi, maestro sufi di Buchara (1318-89). La fratellanza Chodžagon è una rigorosa tariqa sufi e riconduce la propria ascendenza fino al profeta Muhammad.

In Tagikistan esistono molte moschee e luoghi santi collegati alla storia di questa fratellanza. In diverse madrasa e nell'università islamica si insegnano la vita e l'ammaestramento di Naqshabandi. Tra i dottori della legge il principale specialista in questo campo è il mullah Z. Nabot, docente all'università islamica. Tra gli accademici laici troviamo A. Muchammadchodžaev e K. Olimov. Gli ishan, guide spirituali della tariqa, godono di grande influenza. Essi hanno migliaia di discepoli. Gli stessi mullah tagiki spesso sottolineano che l'islam locale, per le sue peculiarità, è in primo luogo naqshabandi.

Come segno della particolare deferenza verso i sufi, ad esempio, segnaliamo che una notevole parte dei vertici della Direzione spirituale dei musulmani del Tagikistan (kaziat e, dal

I capi spirituali naqshabandi si accostarono ai troni, divennero consiglieri di imperatori istitutori e si valsero della propria influenza sulle classi abbienti per prevenire il dispotismo nei confronti dei mercanti, degli artigiani e dei contadini. La giustizia nello stato era in primo luogo legata alla necessità di mettere in pratica le prescrizioni della shari'a nello stesso sistema di governo. Tuttavia la shari'a per i naqshabandi, che interpretavano le norme sui rapporti sociali in base alle duttili posizioni del madhhab hanafita, non aveva la rigidità di un dogma. Essa poteva essere utilizzata secondo lo spirito del tempo e in tal modo si apriva uno spazio significativo per le trasformazioni politiche e sociali. Scopo principale di un governo giusto era considerato assicurare una vita pacifica e tranquilla ai lavoratori, la cui massa principale era costituita da contadini. Nella tradizione naqshabandi il lavoro degli agricoltori è sacro e opprimerli è una cosa disonorevole, che mina lo stato alle radici.

La tradizione di ingerenza delle autorità spirituali in politica si consolidò definitivamente nel XV secolo con le azioni dello sceicco naqshabandi Chodži Achror (1404-90). Egli riuscì, in parte con la persuasione, in parte con le pressioni su grandi e su piccoli aristocratici, a far cessare le scorrerie e ad alleviare la vita del popolo, liberandolo da tasse insostenibili. È noto il suo motto: «Per adempiere la propria missione nel mondo è necessario usare il potere politico». Una simile ingerenza aveva carattere di correttivo alle azioni dei governanti secolari, ma non intendeva sostituire al loro potere il potere degli ulema.

Queste particolarità delle tradizioni religioso-politiche e sociali sono importanti per la comprensione dell'odierno movimento islamico in Tagikistan.

Infatti l'islam naqshabandi nell'Asia centrale ha riconciliato il diritto della shari'a con il cosiddetto «islam popolare», largamente diffuso nella regione, nutrito di credenze e costumi pre-islamici<sup>4</sup>. Un simile amal-

1993, muftiat), era nominata e, dall'inizio della *perestrojka*, eletta dai credenti tra le più note famiglie di ishan. Così l'ex *kazi-kalon* (il giudice supremo islamico), attualmente primo vice-premier del Tagikistan e vicepresidente del Movimento della rinascita islamica del Tagikistan (Divt), il C. A. Turadžonzoda, discende da un'onorata famiglia di ishan della regione di Kofarnichon. Suo padre, l'ishan Turadžon, ha più di 1000 discepoli. Il C. F. Šarifzoda, che sostituì nel 1993 il C. A. Turadžonzoda alla carica di capo dei musulmani della repubblica, discendeva da una nobile stirpe di ishan di Gissar. Suo padre, l'ishan Š. Fašullo aveva molti seguaci non solo in Tagikistan, ma anche in Uzbekistan. Lo stesso C. F. Šarifzoda aveva studiato per qualche tempo presso l'ishan Turadžon (si vedano Z. Nabot, *Naqshabandiyya va peshvoëni on* (La naqshabandiyya e i suoi capi), Točikiston, Dušanbe, 1998, n. 6, pagg. 14-15 e 21; A. Muchammadchodžae, *Ideologija naqshbandizma* (L'ideologia naqshabandi), Dušanbe, 1991).

<sup>4</sup> La tradizione araba musulmana si fuse con le credenze locali pre-islamiche, assorbì le

gama, moderato e lontano dal radicalismo, di islam colto, formale e «popolare», capace di rispondere alle esigenze spirituali delle più diverse categorie di musulmani ha dimostrato una grande vitalità nelle nuove condizioni di brusca modernizzazione della società negli anni del potere sovietico.

### 3. *La rinascita*

Nel Tagikistan sovietico, nonostante l'ateismo ufficiale, la gente continuava a seguire le abitudini musulmane, sebbene non sempre apertamente. Ovunque si usavano riti religiosi: nei funerali e nelle più diverse solennità familiari. Il rito della circoncisione era ufficialmente considerato obbligatorio anche per i figli degli alti funzionari statali. L'etica islamica era evidente nel campo delle relazioni familiari. Oltre alle poche moschee ufficiali, erano però in funzione centinaia di moschee clandestine e sale di preghiera, nonché decine di scuole primarie religiose.

Oltre all'islam popolare, che si esprime nella vita quotidiana, durante il periodo sovietico si conservò anche l'islam colto, soprattutto tra i

abitudini dei popoli centroasiatici. In tutte le regioni del Tagikistan, senza esclusione, si conservano riti pre-islamici, venerazione di santi e di sante, fede nella magia e nei prodigi. Gli antichi riti agricoli sono largamente diffusi, nonché le feste dei periodi zoroastriano e pre-zoroastriano, in primo luogo correlati con la divinizzazione della natura e i culti della fertilità (si veda I. Muchiddinov, *Relikti doislamskich obyčaev i obrjadov u zemledel'cev Zapadno Pamira* (Relitti di abitudini e riti pre-islamici presso i contadini del Pamir occidentale), Dušanbe, 1989).

L'«islam popolare» è legato al culto dei luoghi sacri. Questi possono essere sepolcri di onorati maestri spirituali, pietre sacre, alberi, stagni, luoghi dove si sono fermati o hanno vissuto per qualche tempo dei famosi sufi. I sepolcri dei sufi più onorati costituiscono motivo di particolare orgoglio per diversi gruppi etnoterritoriali e per regioni storiche del Tagikistan. Tra questi indichiamo la tomba dello sceicco Amir Saïd Chamadoni (XIV secolo) nella regione di Kuljab, dello sceicco Muslichiddin (XVII secolo) nella regione di Leninabad, di Mavlono Jakubi Ćarchi nella valle di Gissar (XV secolo), di Domullo Kiličali (XVIII secolo) nella steppa di Javan.

Nel recente passato, alla vigilia dell'instaurarsi del potere sovietico in Tagikistan ogni città e villaggio aveva i propri luoghi sacri e i vari gruppi familiari e tribali si consideravano discepoli di determinati ishan o di anziani rispettati, guide spirituali. Gli ultimi decenni, naturalmente, hanno portato correttivi sostanziali a una simile tradizione, ma anche ai nostri giorni molti musulmani dei più diversi strati della società sono ancora soggetti alle consuetudini religiose del proprio clan, sebbene, naturalmente, in modo non così ferreo come in passato.

Nelle province orientali del paese impera l'abitudine di consacrare i nuovi nati alla tomba di un santo locale, che per credenza popolare diventerà l'invisibile protettore del bambino, durante tutta la sua vita (si veda *Tadžiki Karategina i Darvaza*, Dušanbe, 1974<sup>3</sup>, pagg. 82-83).

pochi ulema ufficiali, tra gli autorevoli leader spirituali non ufficiali e tra gli accademici<sup>5</sup>.

Allo stesso tempo le tradizioni musulmane conservarono caratteri molto più autentici nelle regioni montuose che nelle valli, a causa del loro isolamento e della lontananza dai centri urbani industrializzati.

Nel periodo sovietico la shari'a fu sostituita dal diritto laico nella sfera dei rapporti economici e sociali statali, ma a livello dei rapporti familiari patriarcali e di economia locale le tradizionali norme di comportamento islamiche conservarono grande vitalità.

La formazione tradizionale religiosa e l'islam colto erano concentrati nei centri religiosi ufficiali. L'applicazione dell'istruzione superiore islamica negli affari pubblici non era richiesta, ma lo spirito, l'etica e la logica dell'islam vivevano di vita propria.

L'*intelligencija* umanistica tagika prese su di sé molte funzioni del tradizionale ceto degli ulema. Tra le pareti degli istituti accademici di filosofia, storia, letteratura, orientalistica e grafica antica si accumulavano e si studiavano testi musulmani medievali, si pubblicavano validi lavori sulla storia e la filosofia dell'islam. La critica ateistica in essi presente, obbligatoria in quei tempi, non inficiava il significato scientifico dei lavori e veniva inserita soprattutto *pro forma*. Per decenni si continuò a pubblicare e ripubblicare opere della letteratura sufi, corredate di splendidi commenti scientifici.

Spesso gli orientalisti tagiki erano notevolmente superiori ai responsabili religiosi per la conoscenza della lingua araba, delle fonti medievali e delle scienze islamiche classiche. Questi ultimi, soprattutto i mullah, erano autodidatti, e non di rado si rivolgevano proprio agli accademici per aiuto nella comprensione del sapere islamico. Molte dichiarazioni programmatiche ed elaborazioni teoriche sociali del Partito della rinascita islamica del Tagikistan sono state preparate da collaboratori dell'Accademia delle scienze della repubblica. Prima di altri essi hanno

<sup>5</sup> Gli ulema ufficiali ricevevano una formazione religiosa classica nella madrasa Mir-Arab di Buchara, nell'Istituto islamico di Taškent, nelle università arabe.

I più colti dottori della legge avevano sempre diversi discepoli. Dispensavano il sapere religioso che avevano accumulato, indipendentemente da un eventuale legame con una moschea ufficiale. I cosiddetti mullah autodidatti, desiderosi di perfezionarsi, si recavano dai più noti maestri spirituali dell'Uzbekistan. Spesso si recavano in cerca del sapere nella regione di Fergana, ma anche a Termez, dove si conservava, in clandestinità, la profonda tradizione di sapere di Deoband, la più famosa università religiosa dell'India, che prima della rivoluzione aveva stretti legami con l'Asia centrale. Custodi di questo sapere erano alcuni ulema di note famiglie locali di *saijd* (si tratta dei successori di Muhammad e dei suoi discepoli) che all'inizio del secolo si erano perfezionati nel sapere religioso presso i più noti maestri di Deoband.

avuto la possibilità di accedere a biblioteche riservate o di recarsi all'estero per studiare i lavori dei teorici contemporanei del pensiero sociopolitico musulmano (tra cui R. Khomeyni, A. Shariatmadari, A. Mawdu-di, J. al-Afghani ed altri), l'esperienza dei paesi arabi, dell'Iran e del Pakistan. Tra la fine degli anni ottanta e l'inizio degli anni novanta proprio gli istituti umanistici hanno concentrato il lavoro degli intellettuali nel campo della rinascita nazionale, che naturalmente comprendeva anche quella religiosa. I sostenitori dell'indipendenza nazionale in un modo o nell'altro dovevano rivolgersi alle tradizioni islamiche, poiché in esse vedevano la base unificante della nazione. Tuttavia tra questi pensatori non vi erano né vi sono decisi sostenitori dell'islamizzazione di tutte le sfere della vita sociale. Per loro la concezione del mondo laica può convivere felicemente con una profonda cultura musulmana, e l'islam è in primo luogo cultura e non politica. Il sostegno al movimento di rinascita islamica era piuttosto dettato dalle tendenze democratiche, dall'aspirazione a far rinascere l'orgoglio nazionale, a ritornare alle sorgenti della civiltà e dagli ideali di unità e potenza dei tagiki. Inoltre così si dimostrava sostegno ai mullah perseguitati dalle autorità, ai loro tentativi di fermare le violenze che il mondo industriale reca alla cultura agricola.

La rinascita dell'islam in Tagikistan cominciò non appena l'aria nuova della *perestrojka* allentò la vigilanza atea del governo. Già verso la fine degli anni ottanta nella repubblica si contavano più di 1000 mullah non ufficiali ed erano in funzione centinaia di moschee illegali, sebbene ufficialmente ne fossero registrate in tutto 17. Nel 1991 operavano già 130 moschee principali, 2.800 piccole moschee e sale di preghiera, più di 150 scuole coraniche. Erano state registrate 120 comunità musulmane, di cui 50 si definivano comunità di «islam puro», nelle quali si osservavano in modo particolarmente zelante le prescrizioni religiose tradizionali. Il 95 per cento degli addetti alle nuove moschee sono usciti dalle fila degli ulema non ufficiali. La maggioranza di queste persone fino all'inizio della guerra civile nel 1992 non si interessavano alla politica e i loro sforzi si indirizzavano soprattutto a sostenere le tradizioni e la formazione religiosa, l'organizzazione e la registrazione di comunità locali, la raccolta di fondi per la costruzione di moschee.

All'inizio i governanti collegarono erroneamente la comparsa di comunità di «islam puro» alla diffusione delle idee di tendenza radicale wahhabita tra i musulmani dell'Asia centrale<sup>6</sup>. Questa interpretazione

<sup>6</sup> In Tagikistan si cominciò a chiamare wahhabiti i fautori dell'«islam puro» per analogia con i seguaci della scuola islamica più puritana, nata in Arabia nel XVIII secolo sotto l'influenza della predicazione di Abdul Wahhab. All'inizio il wahhabismo, come movimento



erronea fu sostenuta anche da una serie di pubblicazioni pseudoscientifiche e di saggi pubblicati a Mosca. Certamente, le associazioni dei sostenitori dell'«islam puro» in Tagikistan portavano in sé singoli tratti di wahhabismo, come la severità dei costumi, il rigore nell'osservanza delle prescrizioni religiose, la condanna del lusso e dello sperpero, l'aspirazione a creare un'atmosfera di fratellanza e sincero aiuto reciproco, l'eleggibilità degli imam. Una parte insignificante di alcune comunità di «islam puro», a cavallo tra gli anni ottanta e novanta, cominciò effettivamente a definirsi wahhabita. Questa autodefinizione, di regola, compariva dopo il ritorno dei loro leader dal pellegrinaggio ai luoghi santi. La fioritura socio-economica constatata in Arabia Saudita, l'intensa vita religiosa e la solidarietà musulmana, veramente commovente durante il tempo del pellegrinaggio, legavano al wahhabismo. Tuttavia già dalla metà degli anni novanta, dopo una conoscenza più ravvicinata di questa corrente religioso-politica estremistica, raggiunta sia con la pratica, nell'emigrazione, che con lo studio, i musulmani tagiki preferiscono tenersene lontani, tanto più che l'orientamento wahhabita considera la fede negli spiriti degli antenati e nelle capacità taumaturgiche degli ishan, la venerazione per i luoghi sacri – tutte credenze ampiamente diffuse in Tagikistan – come eresie inaccettabili, incompatibili con il monoteismo. I musulmani dell'Asia centrale, a differenza dei wahhabiti (orientati verso il madhhab hanbalita più conservatore) appartengono ad una scuola giuridica abbastanza moderata e flessibile; sono, inoltre, molto più tolleranti verso le innovazioni e aperti al sufismo. A questo prestano attenzione sia seri studiosi tagiki, sia gli stessi leader del Movimento per la rinascita islamica del Tagikistan<sup>7</sup>.

I tratti caratteristici del Movimento di rinascita islamica in Tagikistan si esprimevano soprattutto nell'attività di propagazione della cultura, nella critica al conformismo degli ulema riconosciuti e nell'impegno per ottenere la possibilità di osservare i riti religiosi. La propagazione

riformatore politico-religioso estremo con il tempo si trasformò radicalmente ed ora rappresenta l'ideologia ufficiale dell'Arabia Saudita. Tuttavia alla sua pratica e ideologia primitiva fanno appello anche l'opposizione saudita e molti gruppi islamici in altri paesi.

<sup>7</sup> Si vedano l'«Intervista del presidente del Movimento della rinascita islamica del Tagikistan, presidente della Commissione per la pacificazione nazionale S. A. Nuri» in *Soldat Rossi*, Dušanbe, n. 243, 1998, pag. 9; P. Sultonzod, «Vachchobicho kistand?» (Che cosa è il wahhabismo?) in *Adabiët va sanata*, Dušanbe, 2 luglio 1992, pag. 5; D. Nazirov, «Mo chama parvardai jak Šochu bargem» (Tutti noi siamo virgulti di un solo ramo verde) in *Džumchurijat*, Dušanbe, 23 ottobre 1991, pag. 3; M. Abdugani, «Nacional'noe edinstvo i vozroždenie Tadžikistana» (Unità nazionale e rinascita del Tagikistan) in *Večernij*, Dušanbe, n. 14, 13 marzo 1998, pag. 3.

della cultura fino all'inizio degli anni novanta era decisamente preponderante rispetto alla politica. Gli sforzi erano soprattutto rivolti alla formazione e alla diffusione di una rete di scuole coraniche illegali<sup>8</sup>. I non-conformisti islamici, tra cui gli attuali leader del Movimento per la rinascita islamica del Tagikistan, credevano con convinzione nell'impossibilità di mettere in pratica il modello di vita islamico e lo stato islamico senza cambiamenti nella coscienza e nella formazione degli stessi musulmani. Ma la *perestrojka*, avviata dal Cremlino, li spinse ad un deciso ingresso in politica.

#### 4. La politicizzazione

Una piccola organizzazione della gioventù musulmana, attiva in campo sociale, fu fondata nel 1978. In una intervista, il presidente dell'Ipv, D. Usmon<sup>9</sup>, sottolineò che allora essa aveva carattere di partito politico<sup>10</sup>. Si trattava di un gruppo di persone che segretamente professavano le stesse idee di «islam politico», sotto l'influenza della rivoluzione iraniana e del *jihad* («guerra santa») afgano. In verità, questa organizzazione di islamici non conformisti cominciò a riferirsi a se stessa come forza politica soltanto a metà degli anni ottanta, con l'inizio della liberalizzazione ideologica nel paese. Un gruppo di autorità religiose non ufficiali con a capo il mullah S. A. Nuri<sup>11</sup> inviò una lettera con pro-

<sup>8</sup> Nelle scuole coraniche illegali si praticava il sistema di istruzione a tre livelli, elaborato negli anni venti e trenta dai «fratelli musulmani». I gruppi di studenti in età da 10 a 30 anni erano formati da 5-10 persone, gli studenti dei livelli superiori insegnavano nei livelli più bassi. Essendo le scuole clandestine, le lezioni si tenevano in luoghi diversi.

<sup>9</sup> D. Usmon è nato il 20 marzo 1957 in una famiglia di contadini, nel villaggio di Boškala nella provincia tagika di Kobadiën. Ivi ha terminato la scuola media. Ricevette l'istruzione religiosa, lavorò come elettricista, fece il servizio militare. Studiò all'Università statale del Tagikistan, alla Facoltà di legge, seguendo corsi serali dal 1984 al 1990, lavorando come consulente giuridico presso l'Organizzazione tagika per l'agricoltura. Ha partecipato all'attività delle organizzazioni islamiche clandestine dalla fine degli anni settanta. Nel 1990 è entrato nella Direzione del Partito islamico della rinascita (Ipv) dell'Urss, ricoprendo la carica di vicepresidente della sezione tagika dell'Ipv (di cui era presidente M. Chimmatzoda). Il 12 maggio 1992 fu nominato vice primo ministro della Repubblica tagika e rimase al governo sei mesi. Dal 1992 è stato vicepresidente del Movimento della rinascita islamica del Tagikistan (Divt). Fino al maggio 1998 ha ricoperto la carica di dirigente dei gruppi armati dell'Opposizione tagika unita. Il 12 febbraio 1998 è stato nominato ministro dell'economia e degli affari esteri della Repubblica tagika.

<sup>10</sup> *Džumchurijat*, Dušanbe, 17 dicembre 1991.

<sup>11</sup> S. A. Nuri è nato nel 1947 nella provincia di Tavił'darin (regione di Garm). È cresciuto nella valle di Vachš, dove era stata trasferita la sua famiglia. Viveva nel *sovchoz* Turkmenistan della provincia di Vachš, nella regione di Kurgan-Tjubin. Ricevette i primi elementi di

prie osservazioni riguardo a problemi religiosi e socio-politici all'indirizzo del XXVII congresso del Pcus, che si stava preparando allora. I governanti giudicarono tale comportamento come un atto volto alla sovversione dell'ordine costituito. Iniziarono persecuzioni approvate da Mosca. Negli anni 1985-87 una parte degli attivisti dell'islam clandestino subì rappresaglie: furono comminate pene carcerarie di varia durata a 24 persone. In genere essi furono incriminati per propaganda contro lo stato, nonché per detenzione e diffusione di pubblicazioni proibite. Appartenevano alle pubblicazioni «sovversive» le opere dei noti teorici dell'«islam politico», quali S. Qutb e suo fratello Muhammad, Y. al-Qardawi, A. Mawdudi, H. al-Banna, J. al-Afgani. La «propaganda anti-statale» in effetti consisteva soprattutto nella loro critica agli imperanti arbitri delle autorità locali, al comportamento scandaloso delle autorità religiose autorizzate, all'irragionevole spargimento di sangue in Afghanistan.

Come accade di solito, le vessazioni ottennero il risultato opposto. Esse rinforzarono semplicemente l'autorità dei leader del movimento

istruzione religiosa in famiglia, studiando presso il proprio padre, che per lungo tempo era stato a capo del *sovchoz* e che, andato in pensione, aveva restituito la tessera del partito ed era diventato la guida spirituale della comunità locale. Terminata la scuola superiore, lavorò come autista e ingegnere. Contemporaneamente, continuò a perfezionare la propria istruzione religiosa, propagandando la propria idea di ritorno alle sorgenti fondamentali dell'islam, ai suoi valori etici e sociali. Verso i trent'anni ricevette nella propria comunità il titolo onorifico di mullah e a metà degli anni ottanta ne divenne l'imam. La comunità era composta principalmente da persone trasferite dal Garm e da altre regioni montane. Nel 1986 fu arrestato per «propaganda anti-sovietica». Tuttavia un'imponente manifestazione di protesta davanti alla sede del Comitato esecutivo regionale gli ottenne una condanna abbastanza mite. Quale sia la forza d'animo di questa persona, si può giudicare dal suo comportamento nella cella d'isolamento del Kgb. Su di lui non avevano effetto gli psicofarmaci che avrebbero dovuto fiaccarne intelletto e volontà. Il mullah fu deportato in Siberia e tornò in libertà dopo circa un anno. Concentrò gli sforzi sull'attività di istruzione religiosa, si occupò della traduzione del Corano in tagiko, della pubblicazione di libri religiosi per bambini, si appassionò allo studio della teoria economica islamica, scrisse un saggio sui movimenti nazionali in Urss, esaminando questo problema dal punto di vista dell'islam. La sua cultura e la sua autorevolezza gli attirarono l'attenzione del capo ufficiale dei musulmani, C. A. Turadzonzoda. Egli gli affidò l'edizione del giornale *Minbari islom* (La tribuna dell'islam). All'inizio degli anni ottanta S. A. Nuri aveva stretto legami di amicizia con M. Chimmatzoda, A. Davlatov, D. Usmon e altri capi spirituali, che divennero successivamente i fondatori del partito islamico. Ciò nonostante, egli stesso finora non vi ha aderito, preferendo restare al di sopra delle parti. Nella primavera del 1992 egli sostenne il blocco «islamico-democratico»; nell'estate e nell'autunno dello stesso anno ne diresse i reparti militarizzati nella regione di Kurgan-Tjubin. Alla fine del 1992 fuggì in Afghanistan, ove capeggiò il movimento dei mujahiddin tagiki. Per qualche tempo visse in Iran. Dal 1993 è il leader riconosciuto del Movimento per la rinascita islamica del Tagikistan e dell'Opposizione tagika unita. Nel settembre 1997 ha fatto ritorno a Dušanbe. È a capo della Commissione per la pacificazione nazionale.

islamico illegale, come persone rispettabili, colte e votate alla causa. Dopo le persecuzioni della metà degli anni ottanta, gli attivisti del movimento islamico concentrarono gli sforzi sul lavoro propagandistico occulto.

Il movimento islamico clandestino in Tagikistan negli anni ottanta raccoglieva le forze e portava in se stesso una carica anti-comunista, in quanto anti-sovietica. Agli occhi di molti nonconformisti islamici, ad essere miscredente non era l'ordinamento sovietico, ma la direzione atea comunista nello stato. Allora lo stato sovietico sembrava ancora integro e solido. I nonconformisti islamici erano soddisfatti del suo carattere laico. L'idea dello stato unificante sovranazionale e sovraconfessionale, che stava alla base dell'Urss, non contraddiceva i loro principi, mentre il suo sostanziale ateismo si disgregava visibilmente. Appariva la possibilità di un'attività politica legale.

La rivendicazione dei diritti religiosi e della libertà di coscienza attraverso una lotta politica aperta cominciò nel 1990, quando gli attivisti islamici tagiki sostennero la fondazione del Partito islamico della rinascita (Ipv) in Urss. La sezione tagika del partito era all'epoca capeggiata da M. Chimmatzoda<sup>12</sup>; il suo vice, D. Usmon, divenne membro della Direzione centrale dell'Ipv.

Nel programma del partito si metteva in rilievo che esso riuniva i musulmani consapevoli, votati alla causa della rinascita dell'islam. Ma portare al proprio popolo il Corano e la Sunna e trasformare l'islam originario in uno stile di vita per i musulmani richiede metodi costituzionali. Nei documenti programmatici del partito si sottolineava soprattutto l'inaccettabilità del terrorismo e dell'estremismo. Si procla-

<sup>12</sup> M. Chimmatzoda è nato il 6 luglio 1951 nella provincia di Tavil'darin. Successivamente è vissuto nel villaggio di Džomiri Poën vicino a Ordžonikidzeabad (ora Kofarnichon). Durante l'infanzia ricevette un'educazione religiosa. Dopo aver finito la scuola superiore, continuò gli studi islamici prima da solo e poi presso i più autorevoli mullah dell'Uzbekistan e del Tagikistan. Ha lavorato prima come meccanico in una fabbrica, poi in una stazione di pompaggio d'acqua a Dušanbe. Negli stessi anni fu mullah non ufficiale, dal 1974 al 1990 ha insegnato in una madrasa clandestina. Dalla fine degli anni settanta ha partecipato all'attività dell'islam clandestino. All'inizio degli anni novanta ha diretto il Partito della rinascita islamica del Tagikistan e ancor oggi ne è il presidente. Ha preso parte a tutte le fasi delle trattative per la pace in Tagikistan, come esponente dell'opposizione. Nella Commissione per la pacificazione nazionale lavora nella sottocommissione per le questioni politiche; dal 20 ottobre 1998 ricopre la carica di presidente della sottocommissione per le questioni giuridiche. Oltre alla lingua tagika, conosce anche il russo, l'uzbeko, l'arabo, l'inglese. Ha sei figli. Sua moglie è diplomata. La sua famiglia vive ad Islamabad. Per tutto il tempo dell'emigrazione è vissuto con la sua famiglia in Pakistan, tenendo i contatti con le organizzazioni islamiche, in particolare con quella che porta il nome di «Jama'at islamiyya», fondata dal famoso ideologo dello stato islamico A. Mawdudi.

mava la parità tra credenti e non credenti e la lotta contro l'ateismo promosso al rango di politica di stato<sup>13</sup>.

I dirigenti dell'Ipv, compresi quelli della sezione tagika, in diverse interviste e pubblicazioni di quel tempo sostenevano che il partito non veniva fondato per conquistare il potere, ma, poiché la legislazione secolare in Urss non concedeva il diritto alle organizzazioni religiose ufficiali di occuparsi di politica, il dovere di difendere gli interessi dei musulmani ricadeva su un partito politico. In questo modo si intendeva influenzare il governo, piuttosto che indebolirlo, oppure acquistare cariche statali. Commentando le affermazioni basilari del programma dell'Ipv, il suo addetto stampa, V. Sadur, notava, in particolare, che il senso della fondazione del partito doveva consistere nell'utilizzo di metodi parlamentari di lotta politica, per ottenere la creazione nel paese di condizioni per cui «i musulmani sovietici potessero vivere coerentemente con le prescrizioni del Corano e della Sunna»<sup>14</sup>.

Il movimento politico islamico in Tagikistan in quel periodo effettivamente si atteneva a tali principi: ne sono conferma gli avvenimenti del «febbraio caldo» del 1990 a Dušanbe. Allora un tentativo fallito di «congiura di palazzo» provocò disordini e numerose vittime. Il potere era spartito tra la *nomenklatura* locale e raggruppamenti mafiosi del sud-est e del nord del paese. Le fila dell'intrigo portavano a componenti dell'apparato statale ad alto e medio livello. La regia del complotto era in mano a oriundi delle province di Garm e, in misura minore, di Kuljab e Badachšan. Essi reclamavano l'allontanamento del primo segretario del Comitato centrale del Partito comunista del Tagikistan, il settentrionale K. Machkamov, e di un certo numero di suoi conterranei di Leninabad che occupavano alte cariche. A questi fatti fece seguito il tentativo dei circoli governativi, che non avevano perso il potere, con a capo Machkamov, di riversare in parte la colpa dell'accaduto sui fondamentalisti islamici, chiamati sulla stampa ufficiale wahhabiti. Tuttavia, come dimostrano le analisi fatte degli avvenimenti di febbraio, il movimento islamico illegale si tenne da parte e non partecipò agli intrighi politici della congiura del palazzo. Soltanto alcuni mullah isolati, per iniziativa personale, presero parte agli incontri;

<sup>13</sup> Il programma del partito islamico in lingua tagika fu pubblicato a Dušanbe sul mensile del partito *Chidojat* (La conoscenza della vera via), n. 5, luglio 1990.

<sup>14</sup> A. Kudrjavcev e A. Nijazi, «Političeskij islam: načalo 90-ch» (L'islam politico: l'inizio degli anni novanta) in V. Naumkin (a cura di), *Sovremennij islam: kul'tura i politika* (L'islam contemporaneo: cultura e politica), Istituto di orientalistica del Centro russo di ricerche strategiche e internazionali, Moskva, 1994, pag. 108.

non ci fu né un volantino né uno striscione con appelli all'islamizzazione del Tagikistan<sup>15</sup>.

La politica governativa, estremamente rigida e al tempo stesso rozza verso l'islam parallelo, stimolò semplicemente l'unione politica e organizzativa dei mullah «autonominatisi».

Dopo il congresso di fondazione dell'Ipv ad Astrachan' nel giugno 1990 gli attivisti tagiki procedettero alla formazione di una rete di cellule locali nella propria repubblica. Per l'agosto dello stesso anno l'Ipv aveva previsto di tenere la conferenza regionale in Tagikistan. La regione dell'Asia centrale si considerava alla direzione del partito, poiché era la più adatta ad offrire sostegno ad un movimento islamico diffuso in tutta l'Unione Sovietica. In primo luogo, erano il Tagikistan e l'Uzbekistan ad avere la maggiore capacità potenziale di esprimere una politica che includesse le tradizioni islamiche. In questa regione, come già rilevato, la cultura musulmana aveva cominciato a diffondersi prima rispetto agli altri territori dell'Unione Sovietica e le specificità della civiltà islamica si erano rivelate qui più durature. Non deve stupire che la dissidenza non si esprimesse attraverso un movimento laico, come pur si poteva osservare in altre repubbliche islamiche, ma attraverso la «risposta islamica» degli ulema non autorizzati.

Il Comitato organizzativo tagiko dell'Ipv nell'agosto del 1990 chiese alle autorità repubblicane l'autorizzazione di tenere la conferenza regionale. Tuttavia il Soviet supremo la rifiutò, dichiarando lo stato d'emergenza. In seguito a ciò, in settembre, anche la Direzione del kaziat, la direzione spirituale ufficiale, espresse la propria preoccupazione. In una sua seduta con gli imam delle moschee principali fu sottoscritto un accordo che sanciva che

gli addetti al culto saranno soggetti nella propria attività soltanto alle leggi della shari'a e alla legislazione della Repubblica del Tagikistan

senza unirsi ad alcun partito politico. Gli ulema dovevano conservare la neutralità, sottolineò nel suo intervento il capo del kaziat, che era al tempo stesso deputato del Soviet supremo del Tagikistan, il *kazi-kalon* (il giudice supremo islamico) C. A. Turadžonzoda<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Si veda a proposito A. Niyazi, «Tajikistan in 1990: The Year Under The Symbol of Turmoil» in V. Naumkin (a cura di), *State, Religion and Society: Post-Soviet Criticism*, Reading, Ithaca Press, 1993.

<sup>16</sup> C. A. Turadžonzoda è nato il 16 febbraio 1954 nel villaggio di Turkobod vicino a Kofarnichon (già Ordžonikidzeabad). Viene da una famiglia di imam, capi della tariqa naqshabandi. Ricevette in casa la formazione religiosa di base. Terminò la madrasa a Buchara e nel

Nel suo discorso questi<sup>17</sup> dichiarò:

La vita e il comportamento di ogni musulmano deve adeguarsi al Corano. Inoltre l'individuo che entra in un partito politico è obbligato a sottomettersi al suo statuto e al programma, cosa che in linea di principio è contraria alle Scritture. Non si possono pregare contemporaneamente due dèi.

Il 3 ottobre 1990 gli organizzatori della conferenza regionale dell'Ipv, D. Usmon, A. Tabarov e S. Gadoev, durante un incontro con i membri del Presidium del Soviet supremo, cercarono di convincere questi ultimi a non impedire la fondazione del partito in Tagikistan. Essi rivolsero appelli scritti al Soviet supremo della repubblica. Ma anche questo tentativo non fu coronato dal successo, sebbene la fondazione della sezione del partito islamico in Tagikistan non contrastasse con la legge dell'Urss sulle organizzazioni collettive. Seguì un'aspra critica all'indirizzo dell'Ipv anche da parte del kazi-kalon. Il 5 ottobre il parlamento del Tagikistan approvò una risoluzione «sulla lettera di Gadoev, Usmon ed altri» nella quale, in particolare, si affermava di

considerare inaccettabile la fondazione sul territorio del Tagikistan di una sezione del Partito della rinascita islamica e in genere la fondazione di un partito islamico nella repubblica<sup>18</sup>.

L'Ipv giudicò questa risoluzione come contraria alle norme del diritto internazionale e alle Costituzioni dell'Urss e della Repubblica del Tagikistan. Il 6 ottobre 1990 la conferenza regionale fu comunque convocata. Nei locali del circolo rurale del villaggio di Čortut nella provincia Leninskaja, vicino alla capitale, si riunirono oltre 1000 persone di varie parti del Tagikistan. Presenziavano i rappresentanti di altre repubbliche, compresa la regione di Fergana dell'Uzbekistan. Durante la

1980 l'Università islamica di Taškent, dove ha insegnato dal 1980 al 1982. Inviato all'Università di Amman, in Giordania alla Facoltà islamica, terminò il settennato di studi in anticipo e al ritorno lavorò per un anno come assistente alla sezione per i rapporti internazionali del muftiat di Taškent (l'ex Direzione spirituale dei musulmani dell'Asia centrale – Sadum). Dal 1988 fino al 1992 ha ricoperto la carica di kazi-kalon del Tagikistan. Dal 1991 è deputato, da maggio a novembre 1992 è stato membro del Presidium del Soviet supremo. Dopo la sconfitta dell'opposizione ha abbandonato la patria, vivendo in Arabia Saudita, nell'Afghanistan settentrionale, in Iran. Dal 1994, nel ruolo di vicepresidente dell'Oto e vicepresidente del Divt, ha preso parte alle trattative per la pace in Tagikistan, ha curato i rapporti internazionali dell'opposizione. Nel febbraio 1998 è tornato in Tagikistan, dal marzo dello stesso anno ricopre la carica di primo vicepremier della Repubblica tagika, curando le questioni della collaborazione con i paesi della Csi.

<sup>17</sup> *Izvestija*, Moskva, 25 settembre 1990.

<sup>18</sup> *Večernij*, Dušanbe, 11 dicembre 1990.

conferenza fu fondata la sezione locale tagika dell'Ipv. La sezione tagika assunse il programma generale e lo statuto dell'Ipv. Come presidente della sezione regionale fu eletto M. Chimmatzoda.

Per quasi un anno dalla sua fondazione la sezione tagika dell'Ipv preferì non prendere parte attiva alla politica di alto livello, tanto più che il partito non era ancora stato registrato ufficialmente. Furono svolti un meticoloso lavoro di ampliamento della rete di cellule locali e attività di propaganda e di volontariato. Si raccolsero offerte per la costruzione di moschee, per l'apertura di scuole religiose, per aiutare gli orfani e per fondazioni culturali. Alle comunità di «islam puro» fu prestato aiuto per la registrazione.

I leader del partito non nascondevano che il loro scopo ultimo consisteva nella creazione di una repubblica islamica indipendente in Tagikistan. Poco dopo la fondazione della sezione tagika, il suo principale ideologo D. Usmon notava in un'intervista che l'Asia centrale era stata unita all'impero russo in conseguenza di una politica di conquista, e che l'ulteriore unificazione con gli altri popoli dell'Urss era avvenuta in conformità a idee sterili. Egli rilevò:

I reali interessi dei tagiki sia in campo culturale, sia storico, sia linguistico, sia religioso hanno tutt'altro orientamento.

Più avanti affermava che il partito non si poneva come scopo la creazione di uno stato islamico nel senso di un'unificazione dei paesi musulmani in un unico impero. A suo parere tale unificazione non era possibile in linea di principio.

Secondo l'opinione di D. Usmon, all'inizio degli anni novanta, non era ancora concreta la possibilità di fondare una repubblica islamica in Tagikistan. Egli indicò come mete immediate la difesa dei diritti politici dei musulmani, che erano stati calpestati per oltre settant'anni, ed anche la costituzione e il consolidamento dei rapporti con i musulmani di tutto il mondo. La sezione tagika dell'Ipv aveva iniziato a battersi per la legalizzazione della sua attività. Si ravvisava la possibilità di istituire una repubblica islamica attraverso la creazione di uno stato democratico di diritto, la crescita della coscienza religiosa e politica, ed infine la libera espressione della volontà dei musulmani riguardo alla struttura dello stato. Nell'immediato ci si proponeva di liquidare il monopolio del Partito comunista nella gestione del potere e di porre le condizioni per un normale funzionamento di un sistema multipartitico<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> *Komsomolec Tadžikistana*, Dušanbe, 21 novembre 1991.



Presto si manifestò un'inattesa possibilità di indebolire la posizione dei comunisti. Le conseguenze del fallito *putsch* comunista a Mosca nell'agosto 1991 si fecero sentire in Tagikistan. In settembre a Dušanbe cominciarono assemblee anti-comuniste. All'inizio l'«islam politico» diede aperto sostegno all'opposizione laica, rappresentata a quel tempo dal Partito democratico del Tagikistan, dal movimento Rastochez («Rinascita») e dall'organizzazione socio-politica Lali Badachšon («Le gemme di Badachšan»). Si formò il cosiddetto blocco islamico-democratico. Perduto l'appoggio del Cremlino e sotto la pressione dell'opposizione, il Partito comunista al governo cominciò a perdere posizioni. Il governo si indebolì e nel dicembre 1991, non senza la partecipazione dei sostenitori russi di B. Eltsin, fu costretto a legalizzare il partito islamico.

Dopo la disgregazione dell'Urss esso divenne una forza politica autonoma e influente, assumendo il nome di Partito della rinascita islamica del Tagikistan (Pivt). Il suo primo congresso si tenne il 26 ottobre 1991 subito dopo aver ottenuto il permesso di registrazione. Al congresso a Dušanbe parteciparono 657 delegati, 310 ospiti e 50 giornalisti. M. Chimmatzoda fu eletto presidente del Pivt, D. Usmon primo vicepresidente, S. Gadoev secondo vicepresidente<sup>20</sup>. Nella direzione del partito (Consiglio degli ulema) entrarono 18 persone. Il programma e lo statuto del partito subirono piccole modifiche, necessarie per la registrazione al Ministero della giustizia. Fini, funzioni e metodi dell'attività politica restarono inalterati. Come prima, si riconosceva soltanto la lotta politica legale, rifiutando i metodi violenti. Il programma rifletteva l'intenzione del partito di partecipare alla soluzione di problemi quali la salute, l'ecologia, l'educazione morale, la difesa dei diritti delle donne.

Nelle dichiarazioni dei leader del partito, ascoltate durante il congresso, si notava che il loro scopo immediato consisteva nella creazione di uno stato democratico di diritto con un governo di unità nazionale, formato da rappresentanti delle varie forze politiche. Fu annunciato che il Pivt, pur avendo elaborato il proprio programma economico, lo avrebbe presentato al pubblico in un momento successivo. L'elemento più importante in esso consisteva nel riconoscimento della libertà d'impresa, senza possibilità di monopolio nei settori essenziali, e nella parità di tutti i tipi di proprietà, ma senza *kolchoz* o *sovchoz*, ovvero capitalismo «allo stato puro».

Alla fine del 1991 il Pivt prese parte attiva alle elezioni presidenziali. Il partito decise di non presentare un proprio candidato, ma di sostenere

<sup>20</sup> S. Gadoev rappresentava il partito nella regione di Kuljab. Morì all'inizio degli scontri armati, nel 1992.

la candidatura di D. Chudonazarov, rinomato regista e persona assai attiva nella società, originario dell'est del paese. La sua provenienza dal Badaci ismaelita non aveva un grande significato per la Direzione sunnita del Pivt. Erano più importanti le sue convinzioni democratiche, la lealtà al movimento islamico, l'attenzione ai problemi dei montanari. Ma Chudonazarov perse le elezioni e divenne presidente l'ex primo segretario del Partito comunista, il settentrionale R. Nabiev. Per quest'ultimo naturalmente votò la regione di Leninabad al nord del paese e altre due province che a quel tempo le erano unite, le regioni di Gissar e di Kuljab; in questi territori risiedeva la maggioranza della popolazione. Chudonazarov, allo stesso modo, prese i voti delle popolazioni di Badachšan e di Garm, che non superavano un terzo della popolazione. Egli ricevette il 31 per cento dei voti. Nonostante che le organizzazioni laiche e religiose dell'opposizione avessero tentato di agire coordinatamente, il risultato era prestabilito. Il fattore etnoreligioso era dominante in politica. I legami tra compatrioti si rivelavano superiori alle convinzioni ideologiche. Inoltre, i detrattori del Partito comunista, saldamente legati allo stato, avevano sovrastimato le proprie forze. Il Partito comunista era ancora una potente struttura governativa ed economica. Le richieste di vietarne l'attività e di confiscarne le proprietà rendeva la sua azione più radicale.

Giunti al potere, Nabiev e i suoi seguaci scelsero la tattica in base agli interessi regionali della *nomenklatura*, con una forte pressione sull'opposizione. Nella primavera del 1992 si preparavano i processi ai leader del Partito democratico e di Rastochez, nei corridoi del palazzo si cominciarono a valutare le varie ipotesi di divieto per l'attività del Pivt, si preparava la destituzione del kazi-kalon, passato dalla parte del blocco islamico-democratico. Nell'aprile-maggio del 1992 il confronto si mescolò con uno scisma regionale delle forze politiche, ancora più profondo. I settentrionali della regione di Leninabad si unirono in modo ancora più stretto con quelli delle regioni di Gissar e di Kuljab, e trovarono appoggio tra la maggioranza della popolazione turca o russofona. A loro si opponevano soprattutto Badachšan e il gruppo di province della regione di Garm, nel territorio sud-occidentale.

Allora il Pivt, secondo valutazioni diverse, contava da 15 a 20 mila membri e migliaia di simpatizzanti. Esso godeva della influenza più forte tra le persone originarie di Garm, zona da cui provenivano anche quasi tutti i suoi leader<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Le province di Garm sono localizzate nella parte orientale del paese. Nel raggruppamento sono comprese le province di Garm, Karategin (Komsomolobad), Tadžikabad, Fajzabad, Obi-Garm, Džirgintali, Tavi'l'dara. Oltre il 95 per cento di tagiki delle province di

Il Partito della rinascita islamica del Tagikistan godeva, inoltre, dell'appoggio delle comunità di «islam puro» a Kuljab (la regione meno sviluppata dal punto di vista socio-economico) e tra i valligiani settentrionali di Staraja Matč'. Pertanto la sua influenza aveva carattere piuttosto territoriale che nazionale; esso si appoggiava soprattutto sulla popolazione dei villaggi di montagna e sugli emigrati dalla montagna, i *muchadžir*, che rappresentavano la maggioranza dei suoi dirigenti.

Garm è costituito da contadini e artigiani. Qui sono molto forti i legami di tipo patriarcale e la popolazione è particolarmente devota.

La cultura contadina delle montagne, per secoli adattatasi alle condizioni locali, negli ultimi decenni ha subito la forte pressione della modernizzazione rivoluzionaria. La politica dei trasferimenti di popolazione, attuata dal governo sovietico in Tagikistan fin dagli anni venti, era indirizzata all'ampliamento delle città e dei grandi villaggi di fondovalle, a svantaggio dei villaggi montani. Lo sviluppo delle province montane era considerato privo di prospettive. Migliaia di montanari furono trasferiti a forza nelle steppe aride, a coltivare cotone. L'industrializzazione e l'intensificazione dell'agricoltura con lo sviluppo prioritario della coltivazione del cotone sconvolsero secolari metodi di produzione. Centinaia di migliaia di contadini e artigiani dovettero abbandonare la loro vita abituale, per inserirsi in un ambiente culturale nuovo, qualche volta estraneo. Molti non sopportarono il brusco cambiamento di clima, il nuovo, estenuante lavoro.

L'ultima campagna di trasferimento forzato della popolazione avvenne negli anni della *perestrojka*. Vicino a Garm e Karategin, nel villaggio di Rogun sul fiume Vachš, cominciarono a costruire la più grande centrale idroelettrica del paese. Nella zona destinata ad essere sommersa dal lago artificiale si trovavano decine di villaggi. Si decise di trasferire gli abitanti nella regione di steppe nella provincia di Kuljab, a coltivare il cotone. Allora cominciò una dura opposizione da parte dei contadini. Essi si rifiutarono di abbandonare la terra su cui vivevano da secoli, i luoghi venerati: i sepolcri degli antenati e dei santi locali. Il loro movimento era capeggiato da leader religiosi non ufficiali, molti dei quali avevano provato su se stessi la durezza della separazione dalla propria terra natale. Su questi argomenti, si vedano A. Nijazi, «Tadžikistan: konflikt regionov na fone socijal'no-ekonomičeskogo krizisa» (Tagikistan: un conflitto di regioni sullo sfondo della crisi socio-economica) in M. Brill Olcott e A. V. Malašenko (a cura di), *Ekologija, obščestvo i tradicija: socijal'nye i političeskogo krizisy v Sng v kontekste razrušenija prirodnoj sredy (Tadžikistan i rossijskij Sever)* (Ecologia, società e tradizione: crisi sociali e politiche nella CSI nel contesto della distruzione dell'ambiente. Tagikistan e nord della Russia), Rapporti scientifici, 15, Moskva, Centro Carnegie, 1997, pagg. 8-41; A. Nijazi, «Islamskaja tradicija i processy modernizacii v Tadžikistane» (La tradizione islamica e i processi di modernizzazione in Tagikistan) in A. V. Malašenko (a cura di), *Islam v Sng* (L'islam nella CSI), Istituto di orientalistica del Centro russo di ricerche strategiche e internazionali, Moskva, 1998, pagg. 123-38; A. Nijazi, «Environment and Migration in Tajikistan» in *JCAS Joint Research on Population Movement in the Modern World. The Third International Symposium. Migration in Central Asia: Its History and Current Problems*, National Museum of Ethnology, (Osaka, 10-12 marzo 1998); A. Nijazi, *Das roguner Wasserkraftwerk in Tajikistan: politische Aspekte und oekologische Situation und Umweltkonflikte auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR: Zentralasien und Russland*, Arbeitspapier 027, Ins. für internationale Politik, Berlin, September 1994, pagg. 31-39; J. S. Schoeberlein-Engel, «Shifting Ground: How the Soviet Regime Used Resettlement to Transform Central Asian Society and the Consequences of This Policy Today» in *JCAS Joint Research on Population Movement in the Modern World* cit.

## 5. La guerra

Nel maggio cominciarono le persecuzioni contro membri e simpatizzanti del Pivt. A Dušanbe, infatti, fu costretto alla fuga l'imam di Kuljab, A. Karimzoda. A Kuljab vi furono rappresaglie contro i suoi seguaci. I leader dell'opposizione e i loro seguaci più influenti che facevano parte delle strutture governative furono posti davanti a un dilemma: o sottomettersi alle persecuzioni, perdendo così le proprie cariche, oppure passare al contrattacco. Scelsero la seconda via.

Gli attivisti islamici disponevano effettivamente delle tradizionali leve di mobilitazione di massa: religiose, patriottiche, familiari. Nella capitale si riunirono decine di migliaia di contadini portati all'exasperazione, provenienti dalle regioni montuose. Protestavano contro i trasferimenti forzati dalle montagne alle steppe di Chlopkov, per le condizioni tremendamente dure della vita nei nuovi insediamenti, per le illegalità commesse dai governanti locali. In difesa dei contadini sorsero autorevoli ishan. Risorse la tradizione naqshabandi di difesa dei contadini e degli artigiani. Migliaia di discepoli degli ishan non esitarono a riunirsi nella capitale in assemblee dell'opposizione e sostenevano i nonconformisti islamici politicizzati. I leader del Pivt ne assunsero la direzione con dichiarazioni anti-governative e accanto a loro il C. A. Turadžonzoda, capo del kaziat. Cavalcando l'«ondata rivoluzionaria anti-comunista» sostenuta da Mosca, essi passarono ai metodi di lotta politica violenti, in risposta alle dure azioni del governo. Si giunse ad una guerra fratricida tra le regioni<sup>22</sup>. Seguirono scontri locali tra formazioni armate delle parti

<sup>22</sup> Bisogna dar ragione all'affermazione di A. V. Malašenko, che la guerra civile in Tagikistan «da un lato mostrò la possibilità dell'islam di diventare una forza capace di rinsaldare la società, ma dall'altro ha disperso le già scarse speranze di un'integrazione islamica all'interno dell'ex Unione Sovietica, soprattutto nell'area centroasiatica e del Medio Oriente» (A. V. Malašenko, «Islam i islamovedenie v 90-e gody» (L'islam e gli studi islamici negli anni novanta) in A. V. Malašenko (a cura di), *Islam v Sng* cit., pag. 11).

La divisione dei partiti e dei movimenti di natura politica, compresi i gruppi islamici, in base alle regioni può essere approfondita nei seguenti lavori: V. I. Buškov e D. V. Mikul'skij, *Anatomija graždanskoj bojnny v Tadžikistane (etnosocial'nye processy i političeskaja bor'ba, 1992-1995)* (Anatomia della guerra civile in Tagikistan (processi etnosociali e lotta politica, 1992-1995), Istituto di etnologia e antropologia del Centro russo di ricerche strategiche e internazionali, Istituto di orientalistica pratica, Moskva, 1996; A. Nijazi, «Tadžikistan, konflikt regionov» (Tagikistan, un conflitto di regioni) in *Vostok*, Moskva, 1997, n. 2, pagg. 94-107; M. Olimov, «Ob etničeskoi i konfessional'noj situacii v Tadžikistane» (Sulla situazione etnica e confessionale in Tagikistan) in *Vostok*, Moskva, 1994, n. 2, pagg. 79-88; A. Niyazi, «Tajikistan: the Regional Dimension of Conflict» in M. Waller, B. Coppeters and A. Malašenko (a cura di), *Conflicting Loyalties and the State in the Postsoviet Russia and Eurasia*, London (UK)-Portland (Oregon, Usa), Frank Cass Publisher, 1998, pagg. 145-70; S. Akhme-

contrapposte. I leader musulmani delle regioni in lotta cominciarono a rivendicare di essere i veri eredi dell' islam autentico<sup>23</sup>.

Occorre notare che la radicalizzazione dell' opposizione islamica alla vigilia della guerra civile derivava soprattutto dalle azioni inadeguate dei governanti di Dušanbe allora al potere.

Con l' aiuto della pressione militare il blocco islamico-democratico nell' estate 1992 riuscì a ottenere un terzo dei posti nella coalizione governativa. Il vicepresidente del Pivt, D. Usmon, ottenne il posto di vice-premier nel nuovo governo. Egli cercò di sovrintendere all' attività degli organismi militari e di difesa dell' ordine pubblico. Tuttavia anch' essi si erano già divisi per appartenenza regionale e ripristinarne il controllo non fu possibile.

Nel giugno del 1992 il potere centrale si rivelò paralizzato, il paese fu spaccato in territori autonomi in lotta tra loro.

Il Pivt per tutta l' estate cercò di rafforzare le posizioni politiche che aveva conquistato. Utilizzò mezzi legali di penetrazione nelle strutture di governo locale, presentò propri candidati per i Consigli provinciali e regionali, ma riuscì a conquistare la fiducia solo dei propri conterranei, che non rappresentavano la maggioranza della popolazione della repubblica. Allora il blocco islamico-democratico controllava non più di un quarto del territorio del paese.

Nell' autunno del 1992 i reparti del Fronte popolare, formati nella capitale e nelle province di Kuljab, Leninabad e Gissar con il sostegno della Russia e dell' Uzbekistan, sferrarono un attacco contro i gruppi armati dei democratici islamici. Questi ultimi non sostennero l' attacco delle forze nemiche, preponderanti per numero e armamenti e furono distrutti.

Un ruolo fatale nella sconfitta del blocco islamico-democratico fu svolto dal suo orientamento in politica estera. Nell' ala islamica cominciarono a comparire tendenze anti-americane. Contemporaneamente si rafforzavano i legami tra Ipvt e Iran. Furono avviati contatti con i circo-

dov, «Tajikistan: Regional Conflict in Confessional and International Context» in M. Waller, B. Coppeters and A. Malashenko (a cura di), *Conflicting Loyalties and the State in the Postsoviet Russia and Eurasia* cit., pagg. 171-86.

<sup>23</sup> Come nota A. V. Malašenko, la fedeltà di entrambe le parti ad una stessa religione non diminuì la violenza del conflitto in Tagikistan, anzi, lo rese ancor più brutale. Egli scrive: «L' islam in sostanza si trasformò nell' oggetto della lotta tra diversi gruppi etnici, clan religiosi, partiti» (A. V. Malašenko, «Konfessija v etnopolitičeskich otnošenijach v Sng» (La fede nei rapporti etnopolitici nella Csi) in *Postsovetskoe musul'manskoe prostranstvo: religija, politika, ideologija* (Lo spazio musulmano post-sovietico: religione, politica, ideologia), Mosca, 1988, pag. 79).

li radicali islamici del Pakistan, con esponenti libici e dell'Internazionale islamica (congresso popolare arabo-islamico), con organizzazioni internazionali non governative aventi una chiara ideologia anti-americana. Questo naturalmente destò le preoccupazioni degli Stati Uniti. Il sostegno inizialmente dato alle forze nazionaliste e anti-comuniste in Tagikistan stava dando effetti indesiderati per gli Usa: il forte movimento islamico con tendenze filo-iraniane era diventato l'unica forza d'attacco dell'opposizione. I partiti e i movimenti laici nazional-democratici si erano rivelati partner deboli e scarsamente influenti.

Contemporaneamente il movimento islamico politicizzato preoccupava non poco il governo dell'Uzbekistan, che del tutto ragionevolmente temeva che esso potesse facilmente trapiantarsi nel suo territorio, in primo luogo nelle regioni confinanti con il Tagikistan. Là, com'è noto, si era già formata un'opposizione islamica, che oltretutto aveva stretti legami con i confratelli tagiki. Questi ultimi, in forza del punto di vista sopranazionale sulla solidarietà islamica, rifuggivano dalla retorica nazional-territoriale; ma i loro alleati, i nazionalisti laici di Rastochez e del Partito democratico del Tagikistan, versavano olio sul fuoco, esagerando e aggravando i problemi delle relazioni uzbeko-tagike e la situazione dei tagiki in Uzbekistan.

Infine, la Russia, che dopo la disgregazione dell'Urss aveva conservato i propri avamposti strategici in Asia centrale e in particolare in Tagikistan, rischiava di doversi ritirare. Il Pivt aveva reagito negativamente alla firma, prevista per la fine di agosto o il principio di settembre 1992, di un accordo di collaborazione russo-tagiko, soprattutto per le sue implicazioni in campo militare. La Direzione del partito si espresse per il ritiro delle truppe russe dal territorio della repubblica e per il passaggio degli armamenti della 201<sup>a</sup> divisione russa di fanteria motorizzata a truppe nazionali, sottoposte al governo di coalizione, cioè in sostanza al movimento islamico e ai suoi alleati. Senza truppe, la Russia non sarebbe riuscita a rimanere nel Tagikistan straziato dai conflitti regionali. L'impotente governo di coalizione aveva spesso dimostrato atteggiamenti contraddittori rispetto ad un'unione con essa.

Ma la Russia non poteva andarsene. Ciò avrebbe significato la perdita di una vantaggiosa base geopolitica nel sud della Csi, vicino alle frontiere dell'Afghanistan, dell'India, della Cina, del Pakistan, la cessione delle proprie posizioni al blocco nord-atlantico, l'abbandono in un paese in guerra di costosissimi prodotti e impianti dell'industria spaziale militare e per la produzione d'uranio. In Tagikistan erano in pericolo innanzitutto gli interessi dei militari russi, dei servizi speciali e dei gruppi finanziari ed industriali che avevano elaborato piani di estrazione e

di lavorazione dei minerali dei ricchissimi giacimenti. Oltre a ciò, fu determinante il ruolo della russofobia e del nazionalismo palesi dei rappresentanti dell'ala secolare del blocco islamico-democratico. Infatti i sostenitori russi della necessità di dare sostegno armato al Fronte popolare ribadivano, non senza motivo, che l'uscita della Russia dal Tagikistan avrebbe portato ad una duratura «afganizzazione» del conflitto interno, alla diffusione dell'estremismo islamico per tutta l'Asia centrale e nelle regioni musulmane della Russia e avrebbe aperto un varco alla penetrazione degli stupefacenti dal Medio Oriente e dall'Asia meridionale. Gli esperti militari aggiungevano che la custodia dei 1.300 km della frontiera tagiko-afgana sarebbe costata allo stato molto meno della creazione di una nuova frontiera al sud della Russia, lunga 6.500 km.

In tal modo, nonostante la lotta per l'influenza nell'Asia centrale, alla fine del 1992 gli Usa, l'Uzbekistan e la Russia giunsero alla conclusione che un frazionamento del Tagikistan avrebbe portato a conseguenze imprevedibili per le repubbliche centroasiatiche e per gli stati multietnici confinanti. La possibile estensione dei conflitti etnico-religiosi nella zona degli interessi strategici degli Usa spingeva questi ultimi ad una revisione delle priorità nella scelta degli alleati. Oramai non si trattava più di scommettere sulle forze anti-comuniste, ma su quelle anti-islamiche. L'Uzbekistan e la Russia facevano parte di queste ultime. Con le proprie mani estinsero il fuoco di un conflitto di vaste dimensioni. I giornali filo-governativi anti-comunisti, occidentali e russi, che ancor ieri sostenevano attivamente gli islamico-democratici tagiki, li abbandonarono con prontezza.

Dopo la distruzione del blocco islamo-democratico da parte dei raggruppamenti del Fronte popolare seguirono operazioni di pulizia etnica soprattutto tra le persone originarie di Garm e Badachšan. Talvolta si trattava di vendette per la brutalità già dimostrata dall'avversario nei riguardi di altri gruppi etnico-territoriali. La pulizia etnica inasprì ancora di più l'opposizione islamica e ne aumentò il numero dei seguaci. I suoi reparti, accompagnati da decine di migliaia di profughi, alla fine del 1992 si trasferirono in Afghanistan. Una parte dei leader si stabilì nel nord del paese, gli altri si recarono in Iran e in Arabia Saudita.

Nello stesso Tagikistan, i rappresentanti di Garm e Badachšan risultarono quasi del tutto estromessi dalle leve del potere, a loro non rimase nemmeno un posto chiave nel governo. Alcuni dei loro esponenti, isolati, occuparono cariche di secondo piano nel nuovo governo e nel parlamento. Presidente del parlamento fu nominato E. Rachmonov, di Kuljab, candidato dal Fronte popolare. La carica di primo ministro fu occupata per l'ennesima volta, per il sesto anno consecutivo,

da persone originarie del nord, dalla regione di Leninabad. In precedenza non si era mai verificata una simile violazione degli interessi regionali in Tagikistan.

In questo modo si concluse il primo stadio della lotta politica dei nonconformisti islamici in Tagikistan. Negli anni 1990-92 si era verificata la formazione organizzata del movimento politico islamico, si era accumulata esperienza nella partecipazione legale alla vita collettiva e statale. Il movimento islamico politicizzato si presentava come la forza più autorevole tra le fila dell'opposizione, capace di mobilitare significative risorse umane. Allo stesso tempo il partito islamico e i suoi alleati, inesperti nei giochi politici interni e internazionali, dopo aver valutato le proprie possibilità, si orientarono verso i metodi violenti di lotta politica.

Il secondo stadio, di confronto armato dichiarato con il regime di Rachmonov insediatosi a Dušanbe, continuò dal 1993 al 1997. In questo periodo nell'emigrazione l'opposizione islamica ha acquistato non solo una cospicua esperienza bellica, ma ha ottenuto successi nei legami internazionali.

Nel marzo 1993 le forze d'opposizione, che si trovavano soprattutto nell'Afghanistan settentrionale, cercarono di organizzare un «governo tagiko in esilio», avente come presidente S. A. Nuri, come primo ministro M. Chimmatzoda, come ministro della difesa I. G. Kiemiddin e come presidente del Comitato per i profughi M. Ali (ex imam della moschea della provincia di Pjandž). Questo passo fu intrapreso grazie al riconoscimento ufficiale in primo luogo dal mondo islamico. Ma poi non un solo paese espresse il desiderio di riconoscere un secondo governo tagiko e tutti continuarono i rapporti diplomatici già instaurati con la Dušanbe ufficiale. Ciò nonostante diversi paesi musulmani accordarono aiuto tecnico, materiale e militare all'opposizione islamica. Secondo la stampa ufficiale tagika e le pubblicazioni militari russe, i mujahiddin del Tagikistan durante lo svolgimento delle loro azioni militari hanno ricevuto sostegno da ufficiali afgani e da personalità di diversi orientamenti politici, ma l'aiuto più consistente è giunto da attivisti del partito islamico di G. Chekmatijar e del ministro della difesa dell'Afghanistan, dal presidente della Società islamica dell'Afghanistan, A. Š. Masud, dai comandanti della 15<sup>a</sup> e 55<sup>a</sup> divisione della fanteria afgana ed anche da S. Alimchan, figlio dell'ultimo emiro di Buchara Alimchan<sup>24</sup>. Notevoli aiuti sono arrivati tramite canali non ufficiali dal-

<sup>24</sup> *Soldat Rossii. Literaturnoe priloženie*, Dušanbe, n. 259, 24 ottobre 1998.



l'Arabia Saudita, dal Sudan, dal Pakistan, da organizzazioni internazionali islamiche come i Fratelli musulmani, Cooperazione, Consiglio del coordinamento islamico, Lega del Mondo islamico<sup>25</sup>. I veterani arabi del jihad afgano spesso partecipavano alle azioni militari lungo la frontiera con il Tagikistan e al suo interno<sup>26</sup>.

Un reale controllo sull'attività dei reparti militari del blocco islamico-democratico fu preso dal Movimento per la rinascita islamica del Tagikistan (Divt), fondato verso la fine del 1993 nella città afgana di Talukon, provincia di Tachor<sup>27</sup>. In esso confluirono il Pivt e alcuni seguaci dell'opposizione non inquadrati nel partito, guidati da S. A. Nuri; furono nominati presidenti dell'organizzazione M. Chimmatzoda e C. A. Turadžonzoda. Il Divt venne alla luce subito dopo il fallimento del tentativo di formare il «governo in esilio». Esso doveva rappresentare il fronte più vasto dell'opposizione tagika nell'arena internazionale, cosa che non era in grado di fare il partito islamico.

Negli anni dell'esilio l'opposizione islamica ottenne notevoli successi nella sua politica estera. L'abile diplomatico C. A. Turadžonzoda, curandone i legami internazionali, poté convincere la Direzione del Divt a cambiare posizione, adottandone una più aperta, dopo aver seguito negli anni 1992-94 un orientamento univoco verso il mondo islamico. Dal 1995 si avviarono contatti assidui con l'Onu, l'Osce e le loro istituzioni umanitarie. Si lavorò attivamente in direzione dell'Occidente. Nel feb-

<sup>25</sup> A. I. Kuz'min, «Tadžikistan: politika» in A. M. Vasil'ev (a cura di), *Postsovetskaja Central'naja Azija. Poteri i obretenija* (L'Asia centrale post-sovietica. Guadagni e perdite), Istituto di ricerche regionali e di civilizzazione del Centro russo di ricerche strategiche e internazionali, Moskva, 1998, pag. 251.

<sup>26</sup> *Tadžikiston*, Dušanbe, 2 luglio 1993; *Džumchurijat*, Dušanbe, 31 agosto 1993; *Biznes i politika*, Dušanbe, 13-19 giugno 1993.

<sup>27</sup> Secondo valutazioni diverse, il Divt contava da 8 a 15 mila militanti sempre disponibili. La loro preparazione professionale era condotta nei campi della province di Kunduz e Tachor e in territorio afgano ed anche nella città pakistana di Peshawar. Secondo valutazioni dei militari russi, la professionalità dei soldati dell'opposizione si è notevolmente innalzata negli ultimi anni. Soprattutto sono stati ben preparati i gruppi di sabotatori, per condurre azioni partigiane nelle montagne. Le azioni militari si concentrarono maggiormente lungo la frontiera, con il coinvolgimento di batterie mobili di contraerea e anti-carro, mortai e reparti corazzati. La tattica del Divt consisteva anche nel sostegno alle zone «inquiete» nella stessa repubblica, nella costruzione quivi di proprie basi. In Tagikistan si trovavano costantemente da 2 a 4 mila fiancheggiatori. In caso di bisogno si potevano ancora armare alcune migliaia di uomini. Base del movimento clandestino rimase la regione di Garm, non controllata dal governo di Dušanbe. Un altro focolaio di instabilità era la regione autonoma di Gorno-Badašan. I reparti di autodifesa del Badašan impedivano l'accesso alle forze governative. Alcuni dei comandanti di campo sostenevano l'amministrazione locale, poco incline a collaborare con il Divt, altri (soprattutto delle zone sunnite), al contrario, erano fedeli alla direzione dell'opposizione islamica.

braio 1995 il C. A. Turadžonzoda e M. Chimmatzoda visitarono gli Usa, furono ricevuti al Dipartimento di stato, incontrarono dirigenti di enti non governativi e personalità americane. Nell'aprile di quello stesso anno una delegazione dell'opposizione aveva visitato Parigi e Bruxelles, dove aveva incontrato il capo degli ismaeliti, l'Aga Khan, diplomatici francesi e dirigenti del Dipartimento per la Csi dell'Unione europea. Contemporaneamente si avviarono contatti con istituzioni russe: il Ministero degli esteri, il Ministero della difesa, le truppe di frontiera, funzionari della presidenza della Russia. Nell'aprile 1995 a Taškent si tenne un incontro di una delegazione dell'opposizione con il presidente dell'Uzbekistan, Karimov, e si riuscì ad assicurarsi il suo sostegno nella soluzione del conflitto interno tagiko.

Contemporaneamente si rafforzavano i legami con gli stati musulmani. In particolare nel marzo 1995 i dirigenti del Divt visitarono la Libia, si incontrarono con Gheddafi. Tra gli stati islamici l'Iran divenne il principale intermediario nel processo di pace. Negli anni 1995-96 si stabilirono stretti contatti tra il Divt e la Conferenza islamica.

L'abile lavoro diplomatico dell'opposizione su tutti i «fronti» permise di cambiare l'immagine che ne avevano i politici e la società civile dell'Occidente e dei paesi della Csi. Fu creata l'immagine di un movimento islamico moderato, che riconosceva i valori democratici contemporanei e i limiti della lotta politica civile. A questo scopo nel 1996 il Divt entrò a far parte dell'Opposizione tagika unita (Oto), in nome della quale continuarono ad essere portati avanti trattative per la pace. Nella Oto, insieme con il già nominato Partito democratico tagiko, Rastochez e Lali Badachšon entrarono anche organizzazioni laiche, come la fondazione Umed («Speranza») e il Centro di coordinamento delle forze democratiche del Tagikistan, con base a Mosca. Ma la forza politico-militare più importante e autorevole dell'opposizione unita era ed è rappresentata dal movimento islamico.

Sull'altro versante, nel mondo islamico, il Divt ha preferito mantenere l'immagine della lotta contro il comunismo e le forze anti-islamiche in Asia centrale.

## 6. *L'ascesa al potere*

La guerra civile sessennale ha dimostrato a entrambi gli avversari l'inesistenza di prospettive di un ulteriore bagno di sangue. Con gli anni gli antagonisti hanno preso coscienza del fatto che con la forza non erano in grado di prevalere sugli avversari. Con l'intermediazione di Onu,

Osce e delle diplomazie russa, iraniana e uzbeka, del presidente dell'Afghanistan Rabbani e di una serie di altre persone, organizzazioni e paesi si sono portati avanti alcuni round di difficili colloqui e il 27 giugno 1997 si è sottoscritto a Mosca un accordo di pace e di riconciliazione nazionale in Tagikistan<sup>28</sup>. I suoi più importanti risultati sono stati il cessate il fuoco e il ritorno in patria di centinaia di migliaia di profughi.

La firma dell'accordo di pace ha dato l'avvio alla terza tappa: il ritorno dell'opposizione in Tagikistan e l'accesso al potere e alle strutture economiche dei suoi rappresentanti.

In base agli accordi i rappresentanti dell'Opposizione tagika unita (Oto) nel giugno 1998 hanno fatto il loro ingresso nelle strutture di governo, in cui è stata loro destinata una quota del 30 per cento. Inoltre nel Comitato centrale elettorale sono presenti nella misura del 25 per cento<sup>29</sup>. Dopo reciproche consultazioni furono raggiunti accordi per singole cariche e candidati, che furono ratificati da decreti del presidente tagiko<sup>30</sup>.

Sebbene non tutte le richieste dell'Oto siano state accolte, l'opposizione comunque ha ottenuto l'accesso a una considerevole parte delle

<sup>28</sup> I documenti fondamentali dei colloqui di pace, in russo e in tagiko, sono stati pubblicati nella raccolta: A. Sattorzoda e I. Usmon (a cura di), *Pajki ošti* (Notizie di pace), Commissione per la pacificazione nazionale, Dušanbe, 1998.

<sup>29</sup> Il presidente dell'Oto, S. A. Nuri; furono candidati alle varie cariche governative le seguenti persone: M. Chimmatzoda (vicepremier); M. Ziëev (ministro della difesa); Š. Kabirov (ministro dell'agricoltura); A. Šukurov (presidente del Comitato statale per l'industria); S. Muchabbatov (presidente del Comitato governativo per il petrolio e il gas); M. Davlatov (presidente del Comitato governativo per i metalli nobili); M. Iskandarov (presidente del Comitato per le emergenze e la protezione civile); D. Islomov (presidente dell'Associazione nazionale produttori di carne e latte).

L'Oto richiedeva inoltre che fossero affidati a suoi rappresentanti nove commissioni statali su 27 (quali ad esempio quella per i cereali o quella per il cotone, la compagnia aerea oppure le ferrovie, la Commissione per il petrolio); inoltre l'Oto richiedeva tre agenzie governative su 10 (il Centro per il coordinamento degli aiuti internazionali, l'Agenzia per il sostegno alle piccole imprese, l'agenzia di informazione Chovar), due direzioni della Procura generale su quattro, una banca nazionale su quattro (la Banca nazionale) e tra i *chukumat* («giunte esecutive») regionali richiedeva quello della regione di Leninabad e quello della capitale. L'Oto richiedeva inoltre 24 province su 67 e 11 città, oltre alle ambasciate tagike in Russia, Iran e Uzbekistan (si veda *Kur'er Tadžikistana*, Dušanbe, n. 26, 26 giugno 1998, pag. 1).

<sup>30</sup> C. A. Turadžonzoda (primo vicepremier); U. Vazirov (ministro dell'economia e del commercio con l'estero); D. Machsudov (ministro per le bonifiche e il regime delle acque); C. Choliknazarov (ministro del lavoro e dell'occupazione); A. Aliev (presidente dell'Ispettorato per la sicurezza sul lavoro e per il controllo delle zone montane); Š. Kabirov (ministro dell'agricoltura); S. Muchabbatov (presidente del Comitato governativo per il petrolio e il gas); M. Iskandarov (presidente del Comitato per le emergenze e la protezione civile); M. Davlatov (presidente del Comitato governativo per i metalli nobili); D. Islomov (presidente dell'Associazione nazionale produttori di carne e latte).

risorse materiali e produttive del paese, a legami economici con l'estero ed anche al sistema dell'istruzione. Il C. A. Turadžonzoda, occupando la carica di primo viceministro, cominciò a curare l'insieme, molto importante, delle relazioni politiche ed economiche con i paesi della Csi. I rappresentanti delle regioni di Garm e Badachšan ebbero nuovamente accesso ad alcune leve di potere economiche e politiche. Si iniziò un processo di graduale integrazione di gruppi del Divt nelle forze armate del paese. Ma l'esercito, la polizia e i reparti speciali si trovano sotto il controllo di abitanti di Kuljab, che non sono disposti a cedere le posizioni di comando in loro mano, fino alle elezioni presidenziali e parlamentari, previste per la fine del 1999. L'opposizione cerca di prendere sotto il proprio controllo il Ministero della difesa e da più di un anno caparbiamente continua a candidare alla carica di ministro M. Ziëev, comandante devoto al Divt<sup>31</sup>. Il rifiuto del presidente E. Rachmonov di nominarlo a questa carica ha causato l'uscita dal governo dei membri dell'Oto, nel giugno del 1999. La lotta del Divt per la poltrona di ministro della difesa o per il controllo delle altre strutture della difesa continuerà. Senza questo sarebbe estremamente difficile rafforzare le posizioni politiche. La sfiducia di entrambe le parti si conserva, il processo di disarmo dell'opposizione rallenta, una pace duratura in Tagikistan è ancora lontana<sup>32</sup>.

L'opposizione islamica culla il sogno dell'islamizzazione di tutte le sfere della vita in Tagikistan, oppure almeno in alcune regioni. Ma ciò è possibile, come riconoscono i suoi leader, soltanto in una remota prospettiva che prevede formazione intellettuale e lotta politica. Di creazione di un regime politico islamico si parla in genere in modo vago ed

<sup>31</sup> M. Ziëev (M. Džaga), comandante di campo, gode di grande influenza a Garm e Tavail'dara. È nato nel 1960 e ha concluso gli studi di geologia presso l'Istituto politecnico di Dušanbe. Nel maggio 1998 è stato nominato comandante di tutte le forze armate dell'Oto, con decreto del suo leader, il presidente in carica della Commissione per la pacificazione nazionale, S. A. Nuri. Comandante delle formazioni armate, è considerato uno dei più abili strateghi dell'Oto e ha sotto il suo comando i reparti corazzati. Durante la guerra in Tagikistan si è acquistato la fama di uno dei più disciplinati e dotati comandanti dell'Oto e gode di stima tanto da parte delle forze d'opposizione, quanto tra i comandanti delle truppe governative (si veda *Soldat Rossii*, Dušanbe, n. 241, 16 maggio 1998, pag. 2). Per suo ordine, nel settembre del 1998 a Tavail'dara furono arrestati e consegnati al tribunale di Dušanbe tre persone sospettate di aver ucciso quattro osservatori dell'Onu in Tagikistan. Gli imputati appartengono al gruppo del mullah Abdullo, il quale si distingue per la propria caparbietà e mancanza di disciplina (si veda *Kur'er Tagikistana*, Dušanbe, n. 37, 11 settembre 1998, pag. 2).

<sup>32</sup> Secondo dati ufficiali dell'Onu nel maggio 1998 furono registrati 9.184 soldati dell'Oto, mentre di armi ne furono registrate soltanto 1.562, sebbene generalmente si calcoli che ogni soldato avesse almeno un'arma da fuoco. Non tutte le armi furono registrate (si veda *Soldat Rossii*, Dušanbe, n. 241, 16 maggio 1998, pag. 2).

evasivo. Oggi tutti riconoscono apertamente l'errore di aver usato la forza all'inizio dei contrasti, ma rilevano di essere stati costretti a farlo. Dice M. Šarifzoda:

Naturalmente, adesso siamo stati resi più saggi dall'esperienza e bisogna riconoscere che ciò che è accaduto nel 1992 (la guerra civile) è stata colpa nostra. Non lo volevamo, ma è accaduto. Ci è stato imposto. Ci difendevamo... La nostra colpa è stata di aver organizzato riunioni... la gente prendeva da sola l'iniziativa di intervenire, noi li abbiamo uniti. Per quanto si protesti, ciò non significa ancora combattere. L'inizio del conflitto armato fu provocato... Il nostro partito islamico si sforza di risolvere tutti i problemi con metodi di lotta politica... Noi capiamo bene, sappiamo che in Tagikistan non tutta la popolazione ci sostiene e non imporremo mai le nostre concezioni con la forza<sup>33</sup>.

C. A. Turadžonzoda chiarisce, già più concretamente:

Noi siamo per il ritorno ai valori islamici in tutte le sfere della vita sociale, ma siamo intenzionati ad ottenere ciò soltanto con strumenti politici e di persuasione<sup>34</sup>.

La lotta intorno all'articolo 100 della Costituzione tagika, che stabilisce il carattere laico dello stato, sviluppatasi a partire dal 1998, dimostra il desiderio dell'opposizione islamica di allargare i confini dell'azione politico-ideologica sulla vita sociale del paese. C. A. Turadžonzoda e coloro che ne condividono l'ideologia, insistono per ottenerne la sospensione temporanea e successivamente l'abrogazione.

Il carattere laico dello stato tagiko effettivamente entra in contrasto con l'islam politico. L'emendamento di compromesso, adottato alla fine del giugno 1998 per le pressioni dell'Oto, all'articolo 4 della legge sui partiti politici è ambiguo e in sostanza lega le mani del Divt e del Pivt. Il fatto è che dall'articolo è stato stralciato il secondo comma, che prevedeva la proibizione dell'attività dei partiti politici a carattere religioso. Ma esso è stato sostituito con il seguente testo:

I partiti politici e i loro membri nella propria attività politica non hanno diritto di utilizzare organizzazioni religiose.

Questa casistica priva i politici islamici dell'appoggio delle masse musulmane, in quanto esse possono essere considerate un insieme di

<sup>33</sup> *Buznes i politika*, Dušanbe, n. 46, novembre 1997, pagg. 1-2.

<sup>34</sup> *Itogi*, Moskva, 18 marzo 1997, pag. 28.

comunità registrate, cioè di organizzazioni. Ad esse possono essere equiparate le moschee e i loro frequentanti. E del resto non sono gli stessi Divt e Pivt delle organizzazioni religiose? Così nel prossimo futuro saremo testimoni di una continua lotta a proposito del problema della legalizzazione dell'islam politico in Tagikistan. Sarà una lotta seria, in quanto nella repubblica si contrappongono forze influenti, poiché sono tenaci tanto i militanti in favore della concezione laica dello stato quanto quelli della concezione islamica. Il conflitto regionale arriva gradualmente ad una fase più seria, quella ideologica.

Ciò nondimeno i fautori dell'islamizzazione del Tagikistan fino ad ora non hanno elaborato un coerente modello di futura struttura dello stato islamico. I loro ragionamenti di regola conducono alla necessità di bilanciamento tra gli interessi personali e quelli collettivi nel sistema da loro delineato, all'inaccettabilità per il loro modello di un sistema occidentale liberal-democratico, «di capitalismo puro» oppure di un sistema socialista o della copia dell'ordinamento statale di Arabia Saudita, Iran, Afghanistan, o Pakistan. Pur con tutta l'indeterminatezza dell'idea di stato islamico, le concezioni dei leader del Divt sulla possibile convivenza delle norme islamiche con i sistemi politici e giuridici ed economici moderni, appaiono ispirati a buonsenso.

Quando ne hanno la possibilità, essi stessi usufruiscono di moderne strutture di potere centrale e locale per raggiungere i propri scopi politici. In linea di principio essi accettano tutte le istituzioni secolari di governo politico createsi negli ultimi anni a condizione che esse difendano e considerino sullo stesso piano gli interessi di tutte le regioni della repubblica. Oggi per i politici islamici è importante rafforzarsi nel sistema politico attuale. Essi cercano di ottenere il controllo sulle leve di potere (prima di tutto quelle economiche), che sono in grado di influenzare la politica interna ed estera del paese, ma occorre riconoscere che la loro lotta politica in questo stadio viene condotta non per rafforzare il potere confessionale, ma in primo luogo per ottenere che nelle strutture di governo siano largamente rappresentati gli abitanti dei distretti montani.

Tutto sommato l'«islam politico», nonostante i terribili anni di guerra, ha conservato una tradizione culturale e storica che rende possibile una sua costruttiva partecipazione alla vita collettiva del paese. Il Movimento per la rinascita islamica del Tagikistan ha vissuto l'esperienza della guerra, si è temprato e rafforzato, ma resta assai lontano dalla versione intransigente, fanatica ed estremista che si osserva nel vicino Afghanistan sull'esempio dei taleban.

### Bibliografija

- Barnett R. R., «The Fragmentation of Tajikistan» in *Survival*, 1993-94, XXXV, Winter, n. 4, pagg. 71-91.
- Nijazi A., «Islam i obščestvo v Tadžikistane» (Islam e società in Tagikistan) in *Azija i Afrika segodnja*, Moskva, 1997, n. 4, pagg. 28-34.
- «Islam v Tadžikistane» (L'islam in Tagikistan) in *Rossija i musul'manskij mir: Bjuleten' referativno-analitičeskoj informacii* (La Russia e il mondo musulmano: bollettino di informazione analitica), INION e Istituto di orientalistica del Centro russo di ricerche strategiche e internazionali, Moskva, 1995, n. 10 (40), pagg. 51-56.
  - «Rogunskaja GEC v Tadžikistane: socijal'no-političeskie i ekologičeskie aspekty problemy» (La centrale elettrica di Rogun in Tagikistan: aspetti socio-politici ed ecologici) in V. Naumkin (a cura di), *Postsovetskoe musul'manskoe prostranstvo: religija, politika, ideologija* (Lo spazio musulmano post-sovietico: religione, politica, ideologia), Istituto di orientalistica del Centro russo di ricerche strategiche e internazionali, Moskva, 1994, pagg. 195-200.
  - «Tadžikistan: ot ekologij k politiku» (Tagikistan: dall'ecologia alla politica) in *Reforma*, Fondazione internazionale per le riforme economiche e sociali, Moskva, 1997, n. 4, pagg. 26-28.
  - «Tadžikistan ot sistemogo krizisa k ustojčivomu razvitiju» (Il Tagikistan dalla crisi del sistema verso lo sviluppo stabile) in *Central'naja Azija i Kavkaz*, Lulea (Sveden), 1997, n. 3 (9), pagg. 60-66.
- Niyazi A., *Central Asia and the Caucasus after the Soviet Union: Domestic and International Dynamics*, a cura di M. Mesbahi, University Press of Florida, 1994, pagg. 164-90.
- «Islam in Tajikistan: Tradition and Modernity» in *State, Religion and Society*, Oxford, XXVI, n. 1, 1998, pagg. 39-50.
- Olimov M. (a cura di), *Mežtadžikskij konflikt: put' k miru* (La guerra civile tagika: un percorso verso la pace), Istituto di etnologia e antropologia del Centro russo di ricerche strategiche e internazionali, Centro di informazione e analisi Šark, Moskva, 1998, pag. 144.
- Roy O., *The Civil War in Tajikistan: Causes and Implications*, US Institute of Peace, Washington, 1993.
- Schoberlein-Engel J., «Konflikt in Tajikistan and Central Asia: The Mith of Ethnic Animosity» in *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, n. 1-2, 1994, pagg. 1-55.
- Šukurov A., S. Muchabbatov e Muchammadžon, *Problemy vyživaniya i ustojčivogo razvitija Tadžikistana* (Problemi di sopravvivenza e di sviluppo stabile per il Tagikistan), Atti del seminario dell'Istituto di economia mondiale e relazioni internazionali dell'Accademia delle scienze della Repubblica tagika, Fondazione «Scienze economiche» (Dušanbe, 2-3 maggio 1996), pag. 191.

## Capitolo sesto

### Islam e politica in Uzbekistan

*Marija Malašenko*

#### *1. La penetrazione dell'islam nell'Asia centrale: una panoramica storica*

Non è possibile comprendere la vita contemporanea in Uzbekistan senza un'analisi della situazione religiosa nella repubblica, dell'influenza dell'islam sulla coscienza individuale e sociale, sulle relazioni tra individuo e società e tra individuo e potere.

La diffusione dell'islam sul territorio dell'Asia centrale fu una conseguenza della conquista araba nel VII e nell'VIII secolo. Nel primo stadio l'espansione araba determinò la rovina dell'economia della regione; tuttavia la successiva politica dei conquistatori portò alla ripresa delle forze economiche, mentre l'unione dell'islam e delle tradizioni locali fu causa di «una grandiosa sintesi culturale tra Asia centrale e Vicino Oriente»<sup>1</sup>. Nell'Asia centrale cominciò una compenetrazione reciproca tra credenze, costumi locali e l'islam. Gradatamente l'islam divenne la religione dominante nel territorio dell'Uzbekistan moderno e le grandi città, Buchara, Samarcanda e Chiva divennero importanti centri spirituali di tutta la civilizzazione islamica.

Nel medioevo sul territorio dell'Asia centrale sorsero tre forti stati musulmani, i khanati di Kokand, di Chiva e di Buchara, i quali conducevano l'uno contro l'altro perenni guerre per il predominio sulla regione.

Nel 1860 la Russia conquistò gran parte del khanato di Kokand, nel 1865 fu presa Taškent e nel 1867 si formò il governatorato del Turkestan. Gli ambienti militari del Turkestan consideravano la regione come un importante avamposto dell'impero russo, chiamato a ricompattare le terre conquistate e i khan che ancora alla fine degli anni sessanta e settanta conservavano l'indipendenza. In questo modo si sarebbe

<sup>1</sup> B. V. Gafurov, *Tadžiki. Drevnejšaja, Drevnjaja i srednevekovaja istoria* (I tagiki. Preistoria, storia antica e medioevo), Moskva, 1972, pag. 43.



rafforzata nei paesi musulmani la posizione della Russia, in grado di contrastare l'influenza dell'Inghilterra. Presto passarono sotto il protettorato della Russia i khanati di Buchara e Chiva. Con gli accordi sottoscritti nel 1867 e nel 1873 con Buchara e nel 1873 con Chiva, la Russia occupò una parte delle terre, i khan persero il diritto di condurre una politica estera autonoma, i sudditi russi ottennero l'extraterritorialità e i mercanti russi il diritto di commerciare in franchigia doganale. I figli dei khan e dell'aristocrazia musulmana ebbero la possibilità di studiare in Russia. Il governo zarista proibì il commercio degli schiavi: esso tuttavia non usava intromettersi negli affari interni dei khanati sia alla fine del XIX secolo, subito dopo l'istituzione del protettorato, sia all'inizio del XX secolo.

L'islam rimase la religione di stato dei khanati e il potere giudiziario e l'istruzione restarono monopolio degli ulema.

L'atteggiamento del governo verso la religione cambiò con l'arrivo al potere dei bolscevichi nel 1917. Già nel 1918 essi pubblicarono il decreto «Separazione della religione dallo stato e dalla scuola», che non si limitava a circoscrivere l'attività delle comunità religiose alla sfera politica, ma respingeva anche qualsiasi loro partecipazione alla costruzione della nuova società socialista. Negli anni venti e trenta fu soppresso il sistema di educazione religiosa e furono chiuse al culto oppure distrutte migliaia di moschee.

Nel 1924 come risultato della «delimitazione etnico-territoriale» fu fondata la Repubblica dell'Uzbekistan, che entrò nell'Urss. Alla fine degli anni trenta l'Asia centrale era ormai divisa in cinque repubbliche dell'Unione, ciascuna delle quali era considerata formalmente sovrana e aveva in teoria il diritto di uscire dall'Urss, ma era in realtà parte integrante dello stato sovietico, senza la possibilità di mettere in pratica i propri diritti.

Man mano che il potere sovietico in Asia centrale si consolidava, il suo atteggiamento verso l'islam diventava sempre più negativo. Si rafforzò la propaganda ateistica, l'islam era considerato un antagonista dell'ideologia ufficiale e insieme una «dannosa tradizione, destinata a scomparire» che impediva la costruzione della società nuova. Proprio negli anni trenta fu distrutta l'élite intellettuale musulmana. Il numero delle moschee diminuì di oltre la metà. Le moschee rimaste furono assegnate a circoli e organizzazioni sociali diverse. Furono proibite le feste religiose.

Solo negli anni della seconda guerra mondiale, quando il regime sovietico aveva bisogno di consolidare la società, l'atteggiamento verso l'islam e verso la religione in genere migliorò sensibilmente. Cessò la pro-

paganda ateistica e furono liberati dal carcere gli esponenti religiosi. In segno di gratitudine, il clero musulmano fece appello a tutti i credenti, perché si battessero eroicamente contro le truppe hitleriane e si impegnassero con abnegazione nelle retrovie. Contro gli occupanti fu proclamato il *jihad* («guerra santa»). Nelle moschee (anche quelle che sorvegliavano nel territorio dell'Uzbekistan) durante le feste si recitava la *khutba* per il governo sovietico: in questo modo si sottolineava il riconoscimento del potere dei Soviet.

Purtroppo, con la fine della guerra la propaganda anti-religiosa ricominciò con nuova forza. Di nuovo si chiusero le moschee, si proibirono le feste religiose, l'attività degli ulema venne considerata illegale. Negli anni ottanta, ossia proprio alla vigilia della *perestrojka* gorbacioviana, la lotta contro la religione era capeggiata dal segretario per l'ideologia del Comitato centrale del Partito comunista, R. Abdullaeva, che condusse persecuzioni contro i credenti e i dissidenti religiosi particolarmente rilevanti.

Ciò nonostante la pressione sull'islam da parte del governo sovietico, che si era prolungata con gradi diversi di intensità dalla metà degli anni venti alla fine degli anni ottanta, non poté estirpare la religione dalla coscienza e dai modi di vivere delle popolazioni che conservavano l'attaccamento alle tradizioni e ai costumi musulmani. Con gli anni fu invece distrutto lo strato, relativamente sottile, di «alta» cultura confessionale e l'islam si abbassò a livello di islam «quotidiano» o popolare, nel quale dominavano tradizioni sincretistiche.

Oltre a ciò, la tradizione islamica, in un modo o nell'altro, continuò a essere seguita, sia pure non pubblicamente, dalla maggioranza dell'*establishment* politico in Uzbekistan, e più in generale nell'Asia centrale. Sebbene molti funzionari uzbeki si dichiarassero pubblicamente atei, una volta anziani, soprattutto dopo il pensionamento, palesavano la propria fede.

Sull'onda della democratizzazione alla fine degli anni ottanta e all'inizio degli anni novanta, cioè dopo la scomparsa del controllo ateistico da parte dello stato, nella società uzbeka cominciò un intenso processo di rinascita religiosa. Questo processo, pur essendo parte di un generale risveglio religioso in Urss, assunse in Uzbekistan una propria specificità, che in primo luogo si esprimeva nel vigore della rinascita religiosa e nella crescente importanza qui assunta dall'islam, che divenne in breve un importante fattore della vita politica e sociale.

Già nel 1989 gli attivisti del Movimento per la rinascita islamica per la prima volta si palesarono in qualità di forza politica autonoma. Il 3 febbraio, a Taškent, si tenne una manifestazione di 2 mila musulmani

che chiedevano le dimissioni del capo del Dum dell'Asia centrale, il mufti Š. Babachanov (che aveva ricevuto la carica dal padre Z. Babachanov), creatura del governo comunista. La nomina di Babachanov a così alta carica era stata infatti approvata da Mosca. Babachanov era accusato di molte colpe, ma la causa principale dell'insoddisfazione dei musulmani era la sua completa subordinazione e sottomissione al governo sovietico. Anche i rappresentanti del governo, spaventati dall'accaduto, ricevettero una delegazione di credenti e promisero loro che gli organi di governo non avrebbero sollevato obiezioni contro la scelta di un nuovo mufti con «leali» libere elezioni.

Il successo della dimostrazione di Taškent sollevò un'ondata di agitazioni in varie regioni e, nel giro di qualche giorno, i musulmani iniziarono spontaneamente a occupare le vecchie moschee, precedentemente sottratte loro e utilizzate come edifici amministrativi o di altro genere.

Già allora i più lungimiranti politici dell'Uzbekistan intuirono che, nel condurre una lotta contro il nascente movimento islamico, essi non avrebbero ottenuto il sostegno di Mosca, dove si guardava positivamente al generale «risveglio» religioso. D'altra parte, non era nemmeno possibile chiudere gli occhi sulla nuova forza politica islamica che andava nascendo. Per questo i governanti passarono gradatamente dal rifiuto al sostegno, tentando perfino di prendere la direzione del processo di rinascita islamica. Non a caso il periodo compreso tra il 1990 e il 1992 è chiamato «la luna di miele» dell'islam in Uzbekistan.

Il governo della repubblica, ottenuto il sostegno della popolazione, cominciò a utilizzare a proprio vantaggio il fattore della «rinascita islamica del popolo uzbeko». In questo periodo si osserva la crescita del numero di credenti tra la popolazione musulmana: il 90 per cento dei nativi si consideravano «veri musulmani». Essi però facevano riferimento all'islam «quotidiano», cioè all'osservanza di costumi e regole di comportamento pratico dettati dalla shari'a, come a una sorta di «copia di vita» dalla nascita alla morte. Si può affermare quindi che la religiosità della popolazione dell'Uzbekistan si esprimeva fondamentalmente nell'osservanza delle norme dell'islam «quotidiano»<sup>2</sup>.

Cominciò la registrazione ufficiale delle associazioni religiose, si aprirono moschee, si organizzarono pellegrinaggi sovietici alla volta della Mecca. Nel breve periodo compreso tra il 1989 e il 1990 il nume-

<sup>2</sup> E. Abdullaev, «Islam i "islamskij factor" v sovremennom Uzbekistane» (L'islam e il "fattore islamico" nell'Uzbekistan contemporaneo) in *Central'naja Azija i Kavkaz*, Lulea (Sveden), 1997, n. 6 (12), pagg. 87-101.

ro delle moschee in Uzbekistan aumentò da 84 a 250<sup>3</sup>. Presso le moschee cominciarono a formarsi circoli per lo studio del Corano, di Hadith, della Sunna, dei testi religiosi.

L'educazione religiosa si diffuse grandemente. Si aprirono nuove madrasa, istituti e centri islamici, il più grande dei quali divenne, a Taškent, l'Istituto islamico Imam al-Buchari. Nelle scuole primarie dell'Uzbekistan si introdussero materie quali lo studio dei fondamenti dell'islam, del Corano, della lingua e dell'alfabeto arabi. La conoscenza della lingua araba divenne un segno di prestigio. Molte insegne di negozi e uffici pubblici cominciarono a essere disegnate con grafica araba stilizzata. Nell'estate del 1990 vide la luce il primo giornale musulmano *Islam nuri* (La luce dell'islam), destinata a istruire i credenti e a cooperare con l'opera di proselitismo. A partire dal 1990-91 le feste religiose furono dichiarate festività ufficiali. Si espansero i contatti internazionali con i paesi musulmani: Iran, Pakistan, Arabia Saudita e Turchia.

Nonostante la crescita generalizzata dell'islam, i governanti, per inerzia, ricadevano ogni tanto nella propaganda atea. Così nel giugno 1991 in una seduta della Commissione ideologica del Comitato centrale del Partito comunista dell'Uzbekistan le amministrazioni di alcune regioni (Andižan, Buchara, Kaškadar'ja, Namangan e altre) furono criticate per aver allentato la propaganda atea. È interessante notare che, proprio nel pieno della rinascita islamica in Uzbekistan, nella città di Taškent fu innalzato (e fu probabilmente l'ultimo nell'Urss) un monumento a Lenin.

## 2. La rinascita religiosa e la politicizzazione dell'islam

In seguito l'amministrazione secolare fece tutto il possibile per mantenere sotto controllo il processo di islamizzazione della società. Infine, in Uzbekistan si manifestò una nuova tendenza: la politicizzazione dell'islam e la partecipazione delle organizzazioni fondamentaliste agli affari di stato.

Piccoli raggruppamenti fondamentalisti e isolati predicatori non conformisti esistevano in Uzbekistan già ai tempi del potere sovietico, ma l'incremento dell'attività dell'opposizione islamica cominciò soltanto nel periodo della rinascita religiosa.

L'attività delle forze d'opposizione islamiche era osservabile già nel

<sup>3</sup> Archivio dell'autore.

periodo della *perestrojka* e nei primi anni dopo la disgregazione dell'Urss. Il primo tentativo di fondare un'organizzazione politica islamica in Uzbekistan fu il congresso del Partito islamico democratico, che si tenne a Namangan nel 1990; il congresso divenne una sorta di «testa di ponte», avendo dimostrato la possibilità di realizzare questo genere di iniziativa. Nel 1990 fu fondato il partito Hezbollah («Partito di Allah»), il cui responsabile, T. Ergašev si espresse in favore dell'introduzione in Uzbekistan della shari'a. Nel 1991, qualche mese dopo la fondazione del Partito islamico della rinascita (Ipv), operante in tutta l'Urss, a Taškent si fece il tentativo di aprirne una sezione locale. La conferenza di fondazione della sezione uzbeka dell'Ipv si tenne a Taškent nel Palazzo dei tessitori, ma fu interrotta dai reparti speciali della milizia<sup>4</sup>. Ciò nonostante i partecipanti riuscirono a deliberare la fondazione della sezione locale del partito.

Nell'ottobre 1991 fu fondato il movimento Adolat («Giustizia»), il più influente tra i movimenti islamici dell'inizio degli anni novanta. Inizialmente i suoi membri si assunsero la funzione di «polizia del popolo», mantenevano l'ordine nei luoghi pubblici, cercavano di calmierare, a vantaggio dei più poveri, i prezzi nei bazar. I membri di Adolat sostenevano che la causa delle presenti difficoltà fosse l'oblio della legge e delle tradizioni islamiche, la violazione del codice di comportamento religioso, l'inosservanza dell'ordine sociale predicato dal profeta Muhammad. Il movimento Adolat si rafforzò nelle regioni in cui era particolarmente alto il livello di religiosità e nella regione di Fergana. In pochi mesi Adolat divenne una forza capace di esercitare notevoli pressioni sugli affari pubblici di questa parte dell'Uzbekistan, molto popolosa e attiva dal punto di vista politico.

Tra le altre organizzazioni ricordiamo Adamijlik insonparvarlik («Umanità e misericordia»), attiva a Kokand tra il 1991 e il 1992.

L'influenza di Adolat si dimostrò così significativa che già nel febbraio 1992, insieme al Partito islamico della rinascita e ai principali partiti laici di opposizione Birlik e Erk, fu incluso nel numero delle organizzazioni che avrebbero dovuto condurre trattative con il presidente Karimov per il ballottaggio delle elezioni presidenziali.

Tuttavia l'incontro non avvenne. Dopo l'interruzione delle trattative a Namangan, Karimov passò dal dialogo con l'opposizione a una feroce lotta contro di essa. La repressione si rafforzò soprattutto dopo le ele-

<sup>4</sup> Per approfondimenti si veda A. V. Malašenko, *Musul'manskij mir Sng* (Il mondo musulmano della Csi), Moskva, 1996, pag. 78.

zioni, quando, essendo ormai stato eletto, Karimov diede ordine di arrestare gli attivisti di Adolat, accusandoli di estremismo, insieme con i membri del Partito islamico della rinascita. In verità, dopo breve tempo la maggioranza degli arrestati fu liberata, sebbene i leader, tra cui anche C. Satimov, fossero incarcerati con prove false. La stessa cosa accadde ai membri dell'Ipvu («Partito islamico della rinascita dell'Uzbekistan»), compreso il capo del partito A. Utaev. La Direzione dell'Ipvu entrò in clandestinità, ma ben presto il partito cessò del tutto la propria attività.

Contemporaneamente i governanti stabilirono un controllo sull'attività degli ulema. I mullah delle principali moschee uzbeke erano nominati dal governo (come ai tempi sovietici); bisognava dare avviso alle amministrazioni locali per tenere discorsi; alcuni ulema furono avvisati che non sarebbero state tollerate dichiarazioni o osservazioni critiche.

Il governo tentava di esercitare il controllo sugli ulema per mezzo del responsabile della Direzione spirituale dei musulmani dell'Uzbekistan, il muftì Muhammad-Sodyk Muhammad-Yusuf. Esprimendosi contro l'impegno politico dell'islam, il nuovo muftì contemporaneamente prendeva misure contro quegli ulema che avevano un diverso punto di vista e cercavano di difendere la propria posizione davanti alle autorità laiche e davanti allo stesso muftì, che con esse collaborava.

Muhammad-Yusuf cominciò a riorganizzare la Direzione, allontanando una serie di influenti ulema, provvedimento che portò a uno scisma della Direzione spirituale. Tale scisma, pur non avendo carattere prettamente politico, esercitò però un'azione destabilizzante sulla società<sup>5</sup>.

Sebbene il nuovo muftì si dissociasse pubblicamente dall'idea di trasformazione dell'islam in forza politica, la sua attività pratica esprimeva una precisa posizione politica. In primo luogo ciò divenne evidente nel sostegno dato da Muhammad-Yusuf a una delle figure chiave dell'opposizione islamica tagika, A. C. Turadžonzoda, scelta che certamente andava contro la linea politica di Taškent, dichiaratamente insofferente verso l'opposizione tagika.

L'indipendenza dimostrata da Muhammad-Yusuf in questa spinosa questione, insieme alle innumerevoli lamentele contro di lui di molti mullah e imam offesi, portarono al suo allontanamento. Come nuovo muftì dell'Uzbekistan, nell'aprile 1993, fu ufficialmente «eletto», ma in pratica nominato, l'imam di Buchara M. Abdullaev, completamente assoggettato al presidente. All'allontanamento di Muhammad-Yusuf se-

<sup>5</sup> E. Abdullaev, «Islam i "islamskij factor" v sovremennom Uzbekistane» cit., pagg. 87-100.

guò un completo avvicendamento degli alti funzionari del muftiat. Alle cariche più importanti tornarono i personaggi che le ricoprivano fino al 1989, compresi alcuni noti, nei tempi sovietici e post-sovietici, per i propri legami con i servizi per la sicurezza dello stato.

In seguito a questi fatti, furono immediatamente introdotte misure per la limitazione della diffusione dell'ideologia islamica. Con vari pretesti si cominciarono a chiudere madrasa e moschee. Nell'autunno del 1993 le autorità uzbeke dispiegarono una vasta campagna persecutoria contro noti ulema. Destarono grande scalpore nel mondo musulmano gli arresti dell'imam della moschea più nota e importante di Kokand, «Džami» M. Radžab, e dell'imam della moschea di Andižan, A. Mirzaev. A questi seguirono moltissimi altri arresti di ulema, imam e dei loro seguaci tra i comuni fedeli, misure che contraddicevano la legge «Libertà di coscienza e di confessione religiosa», emanata dal governo. Questi arresti erano una palese violazione dei diritti dell'uomo: in questo modo le autorità uzbeke provocarono le proteste del mondo musulmano, compresi i musulmani di altri paesi della Csi.

Seguirono richieste di spiegazioni presentate al governo dell'Uzbekistan da molti paesi arabi e da organizzazioni internazionali. Il 28 novembre 1995 tre organizzazioni islamiche collocarono un picchetto davanti all'ambasciata uzbecka di Mosca, reclamando la liberazione di Mirzaev. La minaccia di gravi disordini interni e la negativa reazione internazionale per le persecuzioni contro gli ulema all'opposizione costrinsero il presidente Karimov, tra il 1996 e il 1997, ad agire più oculatamente, per non provocare le rimostranze delle comunità musulmane, prima di tutto di quelle dei paesi esterni alla Csi. Nello stesso tempo l'attività politica sotto gli slogan islamici non si era interrotta neppure per un minuto.

Gli organizzatori dei nuovi raggruppamenti religioso-politici hanno fatto tesoro dell'esperienza dell'Ipvu e di Adolat, annientati dal governo. Attualmente, nel territorio della regione di Fergana è attiva l'organizzazione politica islamica clandestina Akramijna, fondata tre anni fa ad Andižan da A. Juldašev. La base di Akramijna è costituita da comunità produttive attive nel commercio e da imprese agricole, grazie alle quali l'organizzazione dispone di notevoli mezzi economici. I leader del gruppo, cercando di assicurare il lavoro ai propri membri, organizzano con le proprie forze delle piccole imprese. Nelle condizioni di disoccupazione della regione di Fergana questo genere di attività si è rapidamente conquistata popolarità tra la gente. Nelle comunità sono state istituite cellule in base alle specializzazioni lavorative. Ogni membro del gruppo Akramijna è tenuto a portare i propri parenti. Nel gruppo si

è instaurata l'endogamia. Esistono stabili comunità di Akramijna a Namangan, nella regione di Andižan, a Oš, a Kokand.

A tutt'oggi il leader di Akramijna, Juldašev, è in carcere con l'accusa di detenzione di armi e materiale bellico, mentre l'organizzazione è stata dichiarata illegale e sopravvive nella clandestinità.

Secondo dati non ufficiali nella regione di Fergana agisce un gruppo piccolo, ma ben organizzato, che porta il nome di «I guerrieri dell'islam» e che lotta per l'introduzione nel paese della shari'a e proclama come proprio scopo ultimo la fondazione in Uzbekistan di uno stato islamico.

Per far cessare l'ulteriore diffusione di forme politicizzate dell'islam, a partire dal 1996, partiti, movimenti religiosi e gli organi di polizia dell'Uzbekistan hanno ripreso a perseguire i credenti di Namangan. All'inizio del 1998 furono arrestate migliaia di persone, con accuse pretestuose di detenzione illegale di materiale bellico e di alcune sostanze stupefacenti.

Il governo ha posto limiti alla partecipazione al pellegrinaggio verso i luoghi santi. Nel 1998 a Namangan, per decreto del governo e deliberazione della Direzione spirituale dei musulmani, fu proibito l'uso di strumenti di amplificazione nelle moschee<sup>6</sup>. Nello stesso anno fu emanata una nuova, limitativa legge sulla libertà di coscienza e sulle organizzazioni religiose. Sebbene la legge concedesse tre mesi (dal 15 maggio al 15 luglio 1998) per una nuova registrazione presso gli uffici giudiziari dell'Uzbekistan di tutte le moschee operanti, i *chokimat* («municipi») e altre organizzazioni statali diedero l'annuncio della chiusura di molte moschee prima della scadenza del termine, già nel gennaio 1998. Una tra le più importanti moschee «di opposizione» ad Andižan fu «riorganizzata» come museo. Si fecero più frequenti i casi di arresti e uccisioni di imam delle moschee.

Gli atti terroristici verificatisi a Taškent nell'inverno 1999 hanno provocato una dura reazione da parte delle autorità dell'Uzbekistan contro l'opposizione islamica. Il presidente Karimov ha pubblicamente addossato la responsabilità di tali gravi fatti all'opposizione islamica e al capo del soppresso partito Erk, M. Salich, che nelle prime elezioni presidenziali era il suo unico, sebbene non molto preoccupante, concorrente. Furono incarcerati migliaia di semplici musulmani e molti oppositori, sia autentici che potenziali, scomparvero senza lasciar traccia<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *Informacionnyj bjulleten' po pravam Čeloveka* (Bollettino d'informazione sui diritti dell'uomo), Namangan, 1998, n. 1, pagg. 4-5.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pag. 4.



Sulla stampa ufficiale – l'unica esistente in Uzbekistan – è stata organizzata una campagna a sostegno di queste azioni del governo contro la commistione di religione e politica.

Per amore di giustizia è necessario ricordare che, secondo alcuni esperti e giornalisti, l'importanza dell'opposizione islamica in Uzbekistan, compresa la regione di Fergana, è stata esagerata. Per esempio, il pubblicista di Mosca V. Ponomarev (che è stato più volte in questa regione) ritiene che l'opposizione islamica sia stata «inventata» dallo stesso Karimov per giustificare il suo governo fortemente autoritario e per terrorizzare la popolazione con la paura della destabilizzazione nel paese. Non bisogna dimenticare che i politici di Taškent negli anni novanta spesso facevano allusioni al vicino Tagikistan, dove la penetrazione dell'opposizione islamica aveva portato la guerra civile.

### *3. L'influenza del fattore islamico sulla società uzbeka*

#### *3.1. La mahalla*

Ciò nonostante, non riconoscere l'islam come uno dei fattori politici della vita della società uzbeka non sarebbe corretto, per lo meno in forza della profonda penetrazione della religione.

Cellula di base della struttura della società è, infatti, la mahalla, cioè la comunità cittadina o di villaggio. La mahalla è una particolare forma di stato nello stato, organizzata con proprie leggi, con un proprio ordine, e con i propri costumi, nello spirito delle tradizioni islamiche. Il centro spirituale e ideologico della comunità è naturalmente la moschea. Fino ai giorni nostri l'appartenenza alla comunità-mahalla nelle città dell'Uzbekistan è determinata dal quartiere in cui si vive. La mahalla contiene una serie di edifici di uso comune, sostiene, inoltre, le spese per il funzionamento e la manutenzione delle moschee e dei luoghi di abluzione.

Grazie ai contributi finanziari della mahalla sono mantenute anche le persone che servono presso la moschea, imam e muezzin. Le questioni collettive della comunità e della famiglia sono regolate dagli anziani, che godono di straordinaria autorità. Le persone di mezza età e i giovani cercano di seguire le loro raccomandazioni, sebbene occorra ammettere che la gioventù uzbeka negli ultimi anni è diventata più autonoma. La vicinanza spirituale che accomuna tutti i membri della comunità si basa essenzialmente sulla fede islamica. Come ovvia conseguenza, anche tutti i rapporti economici, commerciali, familiari e di

altro genere tra i membri della comunità si fondano sulle norme dell'islam. È opportuno notare che

la possibilità di stabilire il minimo vitale di legami quotidiani significativi, senza uscire dai limiti della collettività religiosa, ha oggettivamente contribuito al rafforzamento e alla conservazione della religione<sup>8</sup>.

La mahalla anche oggi integra le persone in un meccanismo unico, condizionando i rapporti quotidiani diretti tra le stesse. Le norme dell'islam, irrigidite in comportamenti individuali abitudinari, si esprimono come punti di riferimento della morale e della mentalità e difficilmente si arrendono alla modernizzazione e ai cambiamenti. Inoltre l'individuo, in parte, si mostra devoto alla religione non perché lo sia veramente, ma perché deve essere considerato tale nell'opinione di chi gli sta intorno.

La mahalla moderna è un po' cambiata. La comunità consta di un *kaun* («parrocchia»), ufficiale o non ufficiale. Vi è anche la moschea vera e propria, cioè quella costruita con i mezzi della comunità. Dall'inizio degli anni novanta si sono create condizioni che facilitano la simbiosi tra le strutture di direzione della mahalla e la moschea, sebbene tali contatti non siano affatto assecondati dallo stato, che teme di perdere il controllo sulla comunità. Le conseguenze di tale fusione potrebbero essere enormi. L'unione di mahalla e moschea può assicurare il controllo su tutta la vita di una regione e il ruolo dell'amministrazione ufficiale ne risulterebbe notevolmente limitato.

Inizialmente le autorità incoraggiarono la popolazione a riunirsi nelle mahalla e proclamarono perfino queste ultime «anello base del sistema politico dell'Uzbekistan». Tuttavia, comprendendo che un istituto sociale come la mahalla ancor oggi regola la vita della maggioranza delle persone, soprattutto nella regione di Fergana, dove la percentuale di credenti è altissima, i governanti sentirono il bisogno di limitare l'attività degli anziani delle mahalla. Le autorità temevano anche che, in determinate condizioni, esse potessero servire come amplificatore per proteste sociali di forze non controllate dall'alto. Il movimento Adolat, del quale abbiamo parlato sopra, rappresentava una testimonianza concreta di questa possibilità.

All'inizio del 1994 i comitati delle mahalla, prima economicamente indipendenti, furono finanziati dallo stato e i loro presidenti furono so-

<sup>8</sup> D. E. Manujlov, *Social'nye frukty religii* (I frutti sociali della religione), Moskva, 1975.

stanzialmente trasformati in funzionari statali. Contemporaneamente fu istituita la fondazione non governativa Mahalla, di cui fu nominato presidente lo stesso capo dello stato, Karimov. Lo scopo della fondazione era scalzare quella struttura sociale che in determinate condizioni avrebbe potuto alimentare organizzazioni «di orientamento fondamentalista». Nella conferenza sui problemi della mahalla, tenutasi nel 1999, fu sottolineato che essa deve impedire la diffusione delle idee fondamentaliste<sup>9</sup> tra i musulmani.

In occasione di un sondaggio tra gli abitanti dell'Uzbekistan, realizzato dalla studiosa americana N. Lubin nel 1989, nella regione di Taškent, alla domanda «Di quale gruppo vi sentite parte: famiglia, parenti o quartiere (mahalla)?», il 40 per cento rispose la famiglia e il 36 per cento la mahalla, mentre nella regione di Fergana, in particolare ad Andizhan, dove il fattore islamico è più forte, la maggioranza rispose la mahalla<sup>10</sup>.

### 3.2. *La società uzbeka tra modernizzazione e tradizione*

Oggi nella società uzbeka è chiaramente visibile la tendenza alla ritradizionalizzazione. Sempre più spesso per le vie di Taškent, Andizhan, Namangan si possono vedere donne uzbeke vestite con il *hijab* (si tratta di una lunga veste che copre tutto il corpo, braccia e gambe), con un fazzoletto in testa. Nella maggioranza delle famiglie si osservano tradizioni musulmane quali la circoncisione o il rifiuto della carne di maiale. Tra i giovani sono diffusi i matrimoni tradizionali musulmani. Ogni anno si recano in pellegrinaggio alla Mecca circa 3 mila uzbeki, un numero cioè 2,5 volte maggiore rispetto agli altri quattro stati dell'Asia centrale nel loro complesso<sup>11</sup>.

Tuttavia la società uzbeka non è poi così uniforme. Accanto alla crescente importanza delle tradizioni della comunità, al richiamo ai valori religiosi, qui trova posto anche la tendenza alla modernizzazione. Questa tendenza è stata costante durante tutto il periodo sovietico (secondo i dati di uno dei sondaggi del 1989 a Taškent, soltanto il 39 per cento

<sup>9</sup> *Narodnoe slovo*, Taškent, 18 luglio 1999.

<sup>10</sup> N. Lubin, «Islam and Ethnic Identity in Central Asia: A View from Below» in Yaakov Ro'i (a cura di), *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies*, London, Frank Cass Publisher, 1995, pagg. 53-70.

<sup>11</sup> D. Trofimov, «Islamskij faktor i problemy vnutrennoj stabil'nosti v Central'noj Azii» (Il fattore islamico e i problemi di stabilità interna in Asia centrale) in *Vestnik*, Università di Mosca, Serie 13 – Orientalistica, 1996, n. 2, pag. 96.

dei giovani dai 18 a 29 anni si consideravano credenti). Attualmente essa è collegata all'occidentalizzazione di una parte della società, in primo luogo della sua élite amministrativo-tecnocratica. Sul piano demografico la modernizzazione riguarda innanzitutto i giovani. Questo dato è una conseguenza dell'indirizzo assunto da Karimov per l'uropeizzazione dell'Uzbekistan. Dall'inizio degli anni novanta gli studenti hanno avuto la possibilità di effettuare degli stages nelle più grandi università del mondo: negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, in Francia. La mentalità dei giovani venuti in contatto con la cultura occidentale si differenzia molto da quella dei loro coetanei che vivono in regioni decentrate o, per esempio, nella regione di Fergana. Una conseguenza di questa situazione è la possibilità di confronto tra la gioventù occidentalizzata o, come la chiama Karimov, «la nuova élite» e la gioventù educata nello spirito delle tradizioni della società musulmana.

Tra gli abitanti dell'Uzbekistan della generazione di mezzo che si considerano credenti non sono molto diffuse la conoscenza, la pratica dell'islam e la preghiera, così come bassa è la regolare frequenza alla moschea. Circa un terzo dei credenti intervistati non sono riusciti a tradurre esattamente, o addirittura non sono riusciti del tutto a tradurre dall'arabo la frase «Non c'è nessuno al di fuori di Allah e Muhammad è il profeta di Allah». Alla domanda «Quante volte al giorno e quando pregate?», il 44 per cento ha risposto di non pregare per niente, il 23 per cento di tanto in tanto, gli altri talvolta<sup>12</sup>.

Tuttavia i sondaggi realizzati nella regione di Fergana, in particolare ad Andizhan e Namangan, dove l'influenza del fattore islamico sulla società è assai più forte, hanno messo in luce una tendenza a una maggiore devozione, tanto tra i giovani, quanto nella generazione di mezzo.

In Uzbekistan ha luogo un parallelo processo di formazione di due élite, l'una orientata allo stile di vita occidentale, l'altra sotto l'influenza della tradizione in genere, compresa quella islamica. Oggi le contraddizioni tra le due forze sono prevalentemente latenti, ma ci si chiede che cosa avverrà tra qualche anno, quando entrambi i gruppi saranno più consolidati e cercheranno di esprimere e difendere i propri interessi in forma più articolata. Come risultato di una simile contrapposizione si potrebbe verificare un conflitto religioso, che produrrebbe effetti distruttivi sulla complessiva stabilità dell'Uzbekistan, sul suo sviluppo economico, sulla sua autorevolezza nella comunità internazionale.

<sup>12</sup> Si veda N. Lubin, «Islam and Ethnic Identity in Central Asia: A View from Below» cit., pagg. 53-70.

### 3.3. *Islam e ideologia nazionale*

Per quanto riguarda l'edificazione dello stato nazionale e la formazione dell'ideologia ufficiale, la tradizione religiosa gioca in questo campo un ruolo passivo. Inoltre l'*establishment* governativo e gli analisti ad esso vicini non ignorano l'islam, ma cercano, nella misura del possibile, di utilizzarlo per rafforzare la propria influenza.

Riconoscendosi musulmano, l'individuo non rinuncia affatto alla partecipazione alla propria comunità locale. Il consolidamento dell'identità etnica ha costantemente bisogno di un efficace «fattore di integrazione» e a tale scopo può fare ricorso all'«idea nazionale», che viene posta alla base dell'ideologia ufficiale. Nell'Asia centrale i governi dei vari paesi hanno scelto i valori fondanti di questa ideologia con un procedimento sempre uniforme: come punto di partenza si prende un momento culminante della storia, l'attività di un capo carismatico o semplicemente leggendario, di cui gli attuali leader del paese vengono indicati, direttamente o indirettamente, come una sorta di eredi. Non fa eccezione l'Uzbekistan, in cui come figura chiave della storia è stato scelto l'insigne condottiero Amir Timur, noto anche sotto il nome di Tamerlano (1336-1405).

Dopo la disgregazione dell'Urss, in ciascun popolo ex sovietico nacque il bisogno di riempire un vuoto di *Weltanschauung* creatosi nella coscienza sociale e nell'ideologia ufficiale. Nell'Uzbekistan indipendente l'usurato slogan sul «luminoso futuro del comunismo» fu sostituito da «L'Uzbekistan è uno stato dal grande futuro». All'inizio degli anni novanta Karimov, quando era ancora capo del Partito comunista uzbeko, cercando di accrescere la propria autorità tra i credenti, dichiarò:

La religione oggi consente la purificazione dal vizio, dalla menzogna...  
L'islam è la fede dei nostri padri, la coscienza dell'essenza della vita, la vita stessa dei musulmani<sup>13</sup>...

Una parte di musulmani uzbeki allora interpretò queste parole del presidente come l'inizio di un cammino verso l'edificazione di una repubblica islamica.

Tuttavia, dopo l'insediamento come presidente della repubblica nel dicembre del 1991, Karimov, come già rilevato, assunse verso l'islam, gli ulema, le organizzazioni religiose un atteggiamento estremamente

<sup>13</sup> *Narodnoe slovo*, 3 dicembre 1991.

duro. Furono sollevati dalla loro carica quei *chokim* («sindaci» e «amministratori locali»), funzionari ministeriali e perfino membri del Consiglio presidenziale, che frequentavano troppo spesso la moschea e dimostravano apertamente il proprio attaccamento all'ordine islamico. Il governo limitò rigorosamente, e in qualche caso proibì del tutto, i collegamenti con organizzazioni islamiche di paesi stranieri. Fu istituito un gruppo di lavoro composto da funzionari del Comitato per la sicurezza nazionale, da membri di organismi statali e di *chokimat* («enti locali»), con il compito di controllare il contenuto delle prediche nelle moschee e le fonti di sostentamento degli ulema.

Il consolidamento delle forze islamiche tra il 1991 e il 1992 fu una delle cause dell'accelerazione nell'elaborazione dell'ideologia nazionale. All'inizio del 1993 furono utilizzati tutti i possibili istituti statali, finanziari, amministrativi e mezzi di informazione per accelerare la «stesura» e la diffusione della nuova ideologia dell'indipendenza nazionale, nella quale il ruolo della religione era limitato e vincolato al compito dell'edificazione dello stato nazionale. Il puntello principale era costituito dai valori culturali etnici e dalla sintesi delle tradizioni storiche laiche con i moderni concetti di costruzione democratica della società. Scrisse Karimov:

L'Uzbekistan costruisce uno stato democratico con lo sviluppo di un'economia di mercato orientata alla società. Il popolo uzbeko considera come conquiste e ricchezze inestimabili la stabilità socio-politica e la concordia sociale nel paese. Come non ricordare qui Amir Timur, il quale, nell'assumersi la responsabilità dei destini dello stato, indicò tra i maggiori pregi delle persone la tolleranza e la capacità di comporre i dissidi<sup>14</sup>.

Nel 1994 fu pubblicato il testo *L'ideologia dell'indipendenza nazionale*, documento programmatico del Partito popolare democratico dell'Uzbekistan, nel quale si diceva:

In campo politico bisogna considerare come compito principale la creazione di una società democratica. Fondandosi sulle tradizioni storiche dello stato nazionale uzbeko e sull'esperienza mondiale progressista bisogna creare un moderno stato di diritto<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Atti della conferenza internazionale *Amir Timur i ego mesto v mirovoj istorii* (Amir Timur e il suo posto nella storia mondiale) (Taškent, ottobre 1996), pag. 4.

<sup>15</sup> *Ideologija nacional'noj nezavisimosti NDPU* (L'ideologia dell'indipendenza nazionale del Partito popolare democratico dell'Uzbekistan), Taškent, 1993, pagg. 12-17.

Non è difficile notare qui l'assenza di qualsiasi riferimento alla religione. Al contrario, si sottolinea in modo particolare il primato del potere statale, fondato non sulla religione, ma sulle tradizioni storiche dello stato uzbeko.

È tuttavia assolutamente impossibile non tenere in considerazione l'influenza delle tradizioni islamiche sulla società. Per questo motivo, dalla fine del 1994 si ricerca un'ideologia statale che, accanto all'attenzione per il passato storico dell'Uzbekistan, abbia anche qualche connotazione islamica.

Nel 1995 uno dei principali curatori dell'ideologia dominante nel Partito popolare democratico dell'Uzbekistan, J. Umanskij, nella sua pubblicazione programmatica *L'islamismo laico: il modello dell'Uzbekistan*, notò che l'islam in Uzbekistan ha un carattere nazionale e introdusse il concetto di «islamismo laico». Umanskij formulò la tesi della secolare sudditanza della religione agli interessi dello stato, fondandola sulla teoria platonica della scelta divina del sovrano. Ne consegue la priorità del potere statale e il ruolo del governante come capo della comunità dei fedeli<sup>16</sup>.

Sulla questione del rapporto tra autorità e società civile, Umanskij rilevava il ruolo storico dominante della comunità di vicinato autogestita, la mahalla, e soprattutto sottolineava che nella cultura dell'islam non esiste confine netto tra profano e sacro. In questo egli seguiva il Codice di Amir Timur, in cui ai dottori della legge si assegnava soltanto il ruolo di benedire il potere statale e non quello di reggere il governo. Commentando il controllo stabilito dal presidente dell'Uzbekistan sull'islam, il decano della Facoltà di lingue straniere dell'Università di Taškent, Abduazizov, dichiarò in una conferenza internazionale sull'Asia centrale, tenutasi nel 1999 alla Columbia University: «L'islam in Uzbekistan sarà tale, quale lo vuole Karimov»<sup>17</sup>. La legalizzazione dell'islam come stile di vita, come parte della cultura nazionale avviene con la contemporanea proibizione agli ulema di svolgere qualsiasi attività politica indipendente.

Con la dottrina, concepita *ex novo*, dell'islamismo laico si coniugano i rapporti reciproci e l'indipendenza del principio religioso e di quello laico. Umanskij, nel suo saggio, rileva che l'islam in Uzbekistan presenta un carattere nazionale: è un islam «uzbeko», che non può essere pa-

<sup>16</sup> J. Umanskij, «Svetskij islamizm: variant Uzbekistana» (L'islamismo laico: il modello dell'Uzbekistan) in *Svobodnaja mysl'*, Moskva, 1995, n. 7, pagg. 104-17.

<sup>17</sup> L. Usmanov, *Opredelit li islamskij faktor buduščee strany?* (Il fattore islamico determinerà il futuro del paese?). Archivio dell'autore.

ragonato né al modello turco di stato islamico modernizzato, né al modello di islam «missionario» dell'Iran<sup>18</sup>.

#### 4. *L'Uzbekistan oggi, tra spinte fondamentaliste e sviluppo laico*

Simili enunciazioni sono orientate non solo a «uso interno», ma sono anche indirettamente rivolte agli stati musulmani che considerano l'islam una specie di canale per influenzare l'Uzbekistan, un mezzo per rafforzare le proprie posizioni politiche e ideali. Tanto più che l'oggetto di tale attività è rappresentato, per lo più, dalle forze islamiche anti-conformiste.

A metà degli anni novanta, considerando la situazione che si andava sviluppando nella repubblica, alcuni centri religiosi islamici stranieri passarono alla clandestinità. Meritano particolare attenzione gli sforzi sempre più attivi degli emissari di questi centri per stabilire contatti con quelle personalità dell'ambiente religioso, e particolarmente della regione di Fergana, che furono maggiormente intransigenti verso l'attuale regime dell'Uzbekistan.

Il lavoro più ampio è stato svolto da organizzazioni islamiche transnazionali, quali Badiozman (Turchia), Vocazione all'islam (Bangladesh) e Al Arkam (Malaysia). L'associazione Badiozman è stata particolarmente attiva. L'ideologia di questa associazione si rifà a concezioni fondamentaliste e i suoi responsabili perseguono l'obiettivo dell'islamizzazione totale della popolazione, della penetrazione nelle strutture di governo e della fondazione in Uzbekistan di uno stato islamico. In Uzbekistan gli esponenti di questa associazione sono comparsi nel 1993. In questo periodo essi, dopo essersi insediati, hanno stabilito contatti con dottori della legge locali, hanno compiuto viaggi periodici nelle varie regioni della repubblica, hanno reclutato giovani che studiano nelle loro scuole non ufficiali.

Una notevole attività è stata svolta anche dall'organizzazione saudita Vocazione islamica, i cui membri, in modo programmatico, hanno creato strutture organizzative in cui si ingaggiavano musulmani di orientamento radicale, capaci in seguito di agire come opposizione organizzata.

Tuttavia le azioni energiche volte alla limitazione dell'attività di simili organizzazioni straniere hanno provocato l'attuale clandestinità di queste strutture.

<sup>18</sup> J. Umanskij, «Svetskij islamizm: variant Uzbekistana» cit., pagg. 104-17.



Sull'importanza del «fattore islamico» per l'Uzbekistan, naturalmente, influiscono anche situazioni extra-politiche.

L'Uzbekistan, dopo la disgregazione dell'Urss, è entrato nell'ambito del nuovo «grande gioco»<sup>19</sup> delle potenze mondiali e locali e l'islam comincia a essere considerato come una delle forze capaci sia di collaborare con i loro interessi in Asia centrale, sia di impedirne la realizzazione. Così, per esempio, l'Iran, il Pakistan, l'Arabia Saudita, l'Egitto e la Turchia (ciascuno con fini diversi) guardano alla crescita dell'attività politica sotto l'egida dell'islam come a un percorso naturale, e anzi auspicabile, di evoluzione della società e dello stato uzbeki.

In relazione a ciò occorre notare che i predicatori del Vicino Oriente, dell'Arabia Saudita, degli Emirati arabi cercano di diffondere in Uzbekistan l'islam del *madhhab* più radicale, quello hanbalita, mentre in queste terre fin dall'alto medioevo si era rafforzata la scuola più liberale, quella hanafita.

La necessità di instaurare in Uzbekistan un regime di governo islamico fu enunciata chiaramente, tra il 1997 e il 1998, dai taleban afgani e dai raggruppamenti radicali dell'opposizione tagika, ma, dopo una certa normalizzazione dei rapporti tra Taškent e Kabul, simili appelli sono diventati rari.

Tra i fautori di uno sviluppo laico nel paese possiamo annoverare gli Usa e la Russia, la quale, a causa della presenza di popolazione russofona, considera con diffidenza il rafforzarsi dell'influenza dell'islam.

Anche l'India e la Cina, che perseguono scopi regionali, non sono interessate all'islamizzazione dell'Uzbekistan: India e Cina ritengono infatti che essa possa portare effetti indesiderati sul movimento separatista negli stati del Punjab e del Kashmir (India) e nella regione autonoma del Sinkiang-Uighur (Cina), dove una parte consistente della popolazione è costituita da musulmani<sup>20</sup>.

Una forte influenza sulla situazione religiosa in Uzbekistan era, ed è tuttora, esercitata dal vicino Tagikistan. In questo paese, già all'inizio degli anni novanta, si incominciava a rilevare un notevole fervore di estremismo religioso. Anche ai nostri giorni non pochi membri di organizzazioni estremiste, come Adolat, parteggiano per l'opposizione tagika; quotidianamente, infatti, il Tagikistan organizza la propaganda religiosa tra la popolazione della regione di Fergana.

<sup>19</sup> E. Abdullaev, «Islam i "islamskij factor" v sovremennom Uzbekistane» cit., pag. 95.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pag. 97.

## 5. Conclusioni

Nella formazione in Uzbekistan di un «islam politico» si possono distinguere due tappe fondamentali. Nella prima tappa della rinascita islamica in Uzbekistan (fine degli anni ottanta-inizio degli anni novanta) avvenne l'attivazione dell'islam «sommerso», che iniziò ad agire nella società: sul territorio della repubblica operavano, senza registrazione, centinaia di moschee, migliaia di mullah, ishan e sceicchi «autonomizzati» (o non ufficiali).

La seconda tappa è caratterizzata dalla formazione dell'opposizione islamica, in particolare dall'organizzazione di partiti e movimenti islamici non governativi, Adolat, l'Ipvu, ecc. nella regione di Fergana. Le misure repressive, cui fu costretto a ricorrere Karimov per fermare le forze islamiche, portarono a una diminuzione temporanea dell'attività religioso-politica della popolazione locale o all'azione clandestina.

Nella seconda metà degli anni novanta crebbe nuovamente l'attività politico-religiosa della popolazione uzbeka, soprattutto nella regione di Fergana. Sopravvenne un terzo stadio della rinascita islamica e insieme ad esso l'attività delle forze islamiche. Il presidente Karimov ha intensificato le misure contro i credenti nel paese. Nella regione di Namangan si sono fatti più frequenti i casi di arresto non solo di ulema, ma di semplici credenti e sono state chiuse molte moschee<sup>21</sup>.

Il 1° maggio 1998 la Repubblica dell'Uzbekistan ha approvato una legge sulla libertà di coscienza e sulle organizzazioni religiose, nella quale si prevede il divieto di creare partiti e di svolgere attività politica a carattere confessionale<sup>22</sup>. Lo stesso Karimov ha ripetuto ancora una volta che egli realizza uno stato laico, nella cui politica, oggi, non c'è posto per l'islam ufficiale.

Gli avvenimenti nella vita politica dell'Uzbekistan nella seconda metà degli anni novanta permettono di capire gli aspetti caratteristici del fattore religioso nella vita di questo stato, sebbene non diano elementi sufficienti per una previsione per gli anni a venire. L'Uzbekistan è in primo luogo uno stato musulmano e dovranno passare alcune decine di anni prima che si raggiunga un equilibrio tra lo stile di vita religioso e quello laico. Fino ad allora il governo dovrà trovare forme di modernizzazione politica che non sconvolgano i due istituti tradizionali della società uzbeka: la famiglia e la mahalla.

<sup>21</sup> *Informacionnyj bjulleten' po pravam Čeloveka* (Bollettino d'informazione sui diritti dell'uomo), Namangan, 1998, n. 1, pagg. 9-10.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pagg. 2-3.

All'Uzbekistan, come agli altri paesi dell'Asia centrale che hanno intrapreso il cammino dello sviluppo indipendente, si presenta il compito di trovare l'amalgama ottimale tra i valori nazionali, condizionati in notevole grado dalle tradizioni musulmane, e gli imperativi della modernizzazione. Ma in ogni caso, poiché la preponderante maggioranza della popolazione professa l'islam, il fattore religioso giocherà un ruolo fondamentale nella vita socio-politica dello stato uzbeko.

## Capitolo settimo

### L'islam nell'Azerbaigian post-sovietico

*Andrei Polonskij*

#### *1. I caratteri dell'islam nella vita sociale*

La crisi ideologica, la ricerca di un'identità nazionale e culturale, la scelta dei percorsi di modernizzazione, la confusione tra la popolazione, nonché i problemi delle istituzioni governative e sociali favoriscono il ruolo della religione in tutti gli stati formati nell'area politica post-sovietica. Questo è vero anche nel caso dell'Azerbaigian.

La presenza dell'islam nella vita sociale di questo paese è tangibile e allo stesso tempo ha una sua specificità.

Questa specificità è condizionata da diversi fattori:

1) Il territorio dell'odierno Azerbaigian si è sempre trovato alla periferia di grandi civiltà. La posizione di frontiera ha portato tanto a continui scontri bellici (Iran zoroastriano/impero bizantino-ortodosso, Iran sciita/impero sunnita, Iran/Turchia/Russia), quanto ad attivi contatti interculturali. La questione dell'autodeterminazione qui non ha mai trovato, né avrebbe potuto trovare, una soluzione definitiva.

2) La umma azera è divisa. In un paese con una popolazione di 7,5 milioni di persone, il 94 per cento degli abitanti si considera musulmano; di questi, circa il 70 per cento è sciita e il rimanente sunnita<sup>1</sup>.

3) Dall'inizio del XIX secolo l'etnia azera è divisa da una frontiera (25 milioni di azeri sono in Iran; 7,5 nell'Azerbaigian indipendente post-sovietico). Gli azeri iraniani sin dai tempi antichi hanno con i persiani relazioni conflittuali. I problemi della minoranza azera complicano i rapporti tra Baku e Teheran.

4) Dalla fine del XIX secolo nell'Azerbaigian settentrionale si è brillantemente espressa un'ideologia modernista, liberale e anti-clericale.

<sup>1</sup> R. Aliev, *L'islam et la culture azerie*, Iesco, 1996.

Alle sue sorgenti si trovano A. K. Bakichanov, M. F. Achundzade, I. Gutkanšinly, M. A. Tairzade (Sabir), che sono fino a oggi venerati dalla locale élite intellettuale.

5) Non ci sono collegamenti tra il modello nazionalistico turco e quello islamico. Nel breve periodo della sua indipendenza (1918-20) lo stato azero era uno stato turco, profondamente laico, paragonabile alla Turchia di K. Atatürk. Lo slogan «Europa, nazionalismo turco, islam» lanciato da Chussejnzade, spesso restava soltanto una bella combinazione di concetti incompatibili. In Azerbaigian la tendenza confessionale-islamica è legata alle simpatie filo-iraniane, quella laico-nazionalista è orientata verso la Turchia del modello di Atatürk, quella laico-cosmopolita ha un orientamento prevalentemente diretto verso l'Occidente o la Russia (sono possibili le combinazioni più complesse: sintesi slavo-turca oppure islamo-ortodossa). Inoltre è sempre presente la tentazione di lasciarsi attrarre dalle comunità storiche più vaste, quella panturca o quella panislamica, ciascuna delle quali assicura il necessario fondamento ideologico all'orgoglio nazionale degli azeri. E se nel 1991 il leader del Fronte popolare A. El'čibej come prima cosa ha ribattezzato la lingua azera chiamandola «turca» (G. Aliev fece l'inverso), un secolo prima (nel 1890) un contadino della regione dei Baku, rispondendo alla domanda di un giornalista del periodico locale *Keschjul'* sulla propria identità, aveva detto: «Sono un musulmano»<sup>2</sup>.

6) Esponenti dell'élite e semplici cittadini dell'Azerbaigian post-sovietico sentono di avere qualche superiorità nei confronti dei propri compatrioti, vissuti in un ambiente in cui le tradizioni musulmane, sia culturali che di vita quotidiana, non hanno subito interruzioni. Un atteggiamento esclusivamente negativo univoco verso l'eredità sovietica non è possibile o, al limite, è molto difficile. È troppo grande il contrasto tra la sorte degli azeri iraniani e quella dei loro compatrioti ex sovietici. Come nota lo studioso azero dell'islam, R. Aliev, a sud dell'Araks si riesce a stento a trovare un paio di scuole in cui si insegna la lingua azera<sup>3</sup>. La frontiera tra Urss e Iran, perfino quella tra Urss e Turchia orientale, era un confine tra epoche, e i cittadini dell'Azerbaigian post-sovietico, dopo aver ottenuto il diritto di visitare i paesi vicini, hanno potuto convincersene indubitabilmente.

In questo contesto è curioso lo stupore di uno dei padri fondatori

<sup>2</sup> C. Gadžizade, *Novaja identičnost' dlja novogo Azerbajdžana* (Una nuova identità per il nuovo Azerbaigian), Internet, <http://www.comminique.se/cac/journal/12.1997>.

<sup>3</sup> Si veda R. Aliev, *L'islam et la culture azerie* cit.

dello stato indipendente azero (1918-20), M. E. Rasulzade, che, emigrato a Berlino, nel 1943 incontrò i suoi compatrioti prigionieri:

Tutta la nuova generazione è alfabetizzata (sanno leggere e scrivere nella lingua madre)... Alla mia domanda, se ci sia oggi in Azerbaijan qualche centinaio di persone con istruzione superiore, capaci di accedere alla direzione dello stato, risposero: «Che cosa dice! Altro che centinaia, ne abbiamo migliaia<sup>4</sup>...

7) Nel periodo sovietico nella repubblica non esistevano né movimenti organizzati per la difesa dei diritti, né movimenti di difesa dei diritti dei credenti. Dagli anni sessanta agli anni ottanta esistevano circoli di dissidenti, ma erano estremamente ridotti dal punto di vista numerico. Baku, il più grande centro culturale cosmopolita della Transcaucasia, si distingueva per la rara lealtà e il pragmatismo della sua élite intellettuale. Da un lato, la sovietizzazione e l'offensiva condotta contro la cultura tradizionale negli anni venti e trenta non trovarono qui una resistenza decisa come in Asia centrale; dall'altro, gli ideali umanistici dell'Europa occidentale rimanevano estranei al pubblico colto, che viveva ai confini tra il mondo musulmano e quello ortodosso.

Di conseguenza gli azeri non sono portati al rifiuto dell'autoritarismo, sono semmai soggetti al dubbio sulla possibilità di adattare gli istituti democratici all'ambiente locale. Ancora nel 1990 il secondo segretario del Comitato centrale del Partito comunista dell'Azerbaijan con il tipico cognome ucraino di Poljaničko diceva:

Il saggio popolo azero, che ha conservato la cultura della deferenza verso gli anziani e del rispetto dell'autorità come tale, non si farà portare al guinzaglio dai democratici.

Dopo otto anni il giornale filo-governativo *Chalk Gazeti* ribadiva:

Noi non avremo mai una democrazia all'europea, la democrazia nel modo di vestirsi, nei rapporti tra uomini e donne, tra genitori e figli, una democrazia da *casinò*... Soltanto i cristiani potevano accettare come mezzo per migliorare la propria vita la democrazia inventata dagli ebrei... C'è forse differenza, se il benessere viene raggiunto attraverso la democrazia oppure la dittatura<sup>5</sup>?

<sup>4</sup> C. Gadžizade, *Novaja identičnost' dlja novogo Azerbajdžana* cit.

<sup>5</sup> *Chalk Gazeti*, 1997, pag. 35.

8) Infine, le conseguenze dei *pogrom* contro gli armeni e delle sconfitte militari hanno avuto ripercussioni molto dolorose sull'autocoscienza del popolo (compresa l'autocoscienza religiosa) negli anni novanta. Il trauma recato dal conflitto intorno al Karabach ha prodotto una sorta di complesso d'inferiorità. I nazionalisti armeni, da un lato, vogliono presentarsi come un avamposto della civilizzazione cristiana e rifiutano ai propri oppositori il diritto a una storia in qualche modo significativa; dall'altro gli azeri, difendendo la dignità della stirpe e l'integrità territoriale del paese, tendono a sottacere gli episodi dei *pogrom*. In queste circostanze la storiografia nazionale spesso diventa retorica, la pubblicistica si sostituisce alle ricerche storiche, si cerca di formare l'identità nazionale per mezzo di cliché propagandistici.

Ciò avveniva già ai tempi del «problema del Karabach», al volgere degli anni ottanta. Proprio qui, sullo sfondo delle discussioni isteriche sul Karabach, sul territorio dell'ex Urss prese l'avvio e subito si ridimensionò il «boom islamico».

## 2. *Il ruolo dell'islam nella vita politica*

### 2.1. *Islam e turchismo*

Considerate le particolarità specifiche ora analizzate, la rinascita islamica non condusse in Azerbaigian a un boom islamico, alla totale islamizzazione della vita quotidiana e della politica. Nel periodo precedente alla disgregazione dell'Urss (fine degli anni ottanta-inizio degli anni novanta) all'epoca del Fronte popolare (1992-93) e dopo l'avvento al potere di G. Aliev (1993) esso era presente in modi diversi nella vita del paese, ma l'identità islamica restava sempre qualcosa di artificioso, fuorviante.

Già i tentativi di interpretare il problema del Karabach come interconfessionale, tra gli anni ottanta e gli anni novanta, mostravano sia la possibilità sia i limiti dell'utilizzazione dell'islam come metodo di mobilitazione politica. L'identità etnica si dimostrò più forte di quella religiosa: prendersela con gli armeni era molto più facile che chiamare i correligionari al jihad. Proprio allora nei villaggi intorno a Baku, a Nacičevani e Lenkorani (cioè nella «fascia verde»), dove erano particolarmente attivi i predicatori iraniani, alle finestre di case private e nelle vetrine di piccoli negozi era possibile vedere ritratti di Khomeyni e altri emblemi, ma questa ondata si esaurì assai presto (gli oppositori del fondamentalismo assicurano che Teheran spese circa 800 mila dollari per

la propaganda in Azerbaijan<sup>6</sup>). Da allora l'islam, avendo ampliato in parte il proprio ruolo nella vita quotidiana della popolazione (il 94 per cento si dichiara musulmano, il 70 per cento assicura di essere pronto a studiare le tradizioni musulmane<sup>7</sup>), viene inserito come elemento basilare nei modelli filo-turchi o statalisti, ma i problemi che è chiamato a risolvere nell'ambito di questi modelli non riguardano i primari valori esistenziali, fondamentali per ogni religione. Si tratta piuttosto di falsi scopi, pragmatici, politici o ideologici: in definitiva, si tratta di servire gli interessi dei vari clan e gruppi elitari. In modo chiaro ciò emerge soprattutto all'esame del ruolo dell'islam nella determinazione della coscienza nazionale (fine degli anni ottanta-inizio degli anni novanta).

Nell'ambiente post-sovietico la rinascita religiosa di solito è legata al risorgere della coscienza nazionale, che passa attraverso tre stadi:

1) Il ricordo delle proprie tradizioni (tipici della realtà sovietica erano i discorsi dell'*intelligencija*, in cucina, di fronte a una tazza di tè o, più frequentemente, a un bicchiere di vodka, l'attenzione delle scienze umanistiche verso le problematiche nazionali, la manifestazione delle idee e dei modelli nazionali nell'arte).

2) La ricerca di politiche adeguate e anche di forme collettive o statali di espressione autonoma.

3) Il rafforzamento delle tradizioni rinnovate (e in genere fortemente modernizzate) nella cultura quotidiana.

L'epoca gorbacioviana portò una reale libertà di coscienza. Si cominciò a far rinascere templi e moschee, sui mezzi di informazione comparvero numerosissimi articoli di dottrina religiosa e di propagazione della fede, la partecipazione alla vita religiosa non era più d'intralcio alla carriera e a un innalzamento dello *status* sociale. Le circostanze erano favorevoli per le riflessioni degli intellettuali sulle radici nazionali, sulla storia e sulle tradizioni, sul proprio posto nel mondo e sulla propria missione. Tra l'altro, in Azerbaijan il libero pensiero non era così indebolito come nella maggior parte delle repubbliche dell'Urss. Dalla seconda metà degli anni ottanta la crisi del Karabach e la crescente fobia anti-armena contribuirono alla formazione di un modello stabile di «nemico», che influenzò in modo notevole il carattere della nuova identità (in primo luogo aggressivo-dominante).

A fondamento della coscienza nazionale fu posta una mescolanza

<sup>6</sup> Materiali dell'agenzia Chazar-servis, Baku, 1992-94.

<sup>7</sup> Materiali dell'agenzia Chazar-servis, Baku, 1995.



*sui generis* di turchismo e islam. Pareva che fosse necessario soltanto trovare le proporzioni ottimali e il futuro del grande Azerbaigian mo-etnico, dal Mar Caspio al Golfo Persico, sarebbe stato assicurato.

Chiara esempio di un simile genere di ricerche fu la raccolta di saggi di S. Rustamchanly *Kniga Žizni* (Il libro della vita), che si può considerare un genere originale di etnografia poetica, con un senso politico implicito. È curioso che analoghe composizioni siano comparse negli anni ottanta praticamente in tutte le repubbliche sovietiche: ad esempio *Lad* (Armonia) del famoso romanziere, venerato dalla destra russa, V. Belov) e abbiano ottenuto ovunque una vasta eco. Grazie al suo *Kniga Žizni*, Rustamchanly si guadagnò una solida reputazione come ideologo del rinascimento nazionale e per molti anni egli conservò la carica di ministro della stampa e dell'informazione.

*Kniga Žizni* è un'antologia di scritti romantici ispirati agli azeri e all'Azerbaigian, alla patria e all'amore. L'islam trova qui il suo posto, ma solo in quanto parte dell'ambientazione, fede e mitologia degli antenati. Questo approccio può essere definito neopagano: si accoglie festosamente qualsiasi religione dei compatrioti. In Rustamchanly non vi è nulla di specificamente islamico, invece degli azeri musulmani avrebbero potuto benissimo esserci gli zoroastriani (pare che il poeta li abbia molto in simpatia), o i cristiani nestoriani, o gli adoratori degli spiriti delle montagne, casomai ne esistessero ancora nel XX secolo<sup>8</sup>.

Un quadro sufficientemente rappresentativo della rinascita nazionale era dato anche dalla rivista *Chazar* (redattore capo A. Aslanogly), edita negli anni 1990-91 con l'epigrafe «Patria. Popolo. Lingua». L'analisi dei testi pubblicati da *Chazar* mostra che già negli anni 1990-91 era il turchismo il fondamento delle tradizioni statali e nazionali, mentre l'islam era considerato principalmente una eredità culturale, non il suo centro costitutivo.

I primi passi sul cammino della costruzione della statualità azera (1991-93) testimoniano l'ulteriore sviluppo di queste tendenze.

Il raggiungimento dell'indipendenza nazionale e l'avvento al potere di A. El'čibej (1992) crearono nel paese una nuova situazione. L'islam divenne uno degli elementi dominanti nell'ideologia turchista. L'Azerbaigian entrò nell'Organizzazione della conferenza islamica, El'čibej prestò giuramento sul Corano. Tuttavia le autorità, l'élite politica e l'opposizione puntavano sul nazionalismo e alla religione assegnavano un ruolo abbastanza modesto, accessorio.

<sup>8</sup> S. Rustamchanly, *Kniga Žizni*, Baku, 1990.

Gli anni dal 1991 al 1993 hanno rappresentato il periodo di maggiore politicizzazione, il periodo della fondazione di molti partiti alla ricerca di una propria base sociale. Il fermento della costituzione di nuovi partiti dà sempre un'idea degli orientamenti della parte più attiva della società. In Azerbaijan rimase centrale la questione delle relazioni tra turchismo e islam, dei loro ruoli nella creazione del nuovo stato. L'ideologia-guida era quella del Fronte popolare (Nfa).

Come movimento, il Fronte popolare si costituì tra il 1988 e il 1989 nel periodo di risveglio dell'opposizione nazionalista nelle repubbliche dell'ex Urss. Il Fronte riunì quasi tutta la popolazione attiva di sentimenti anti-comunisti. Fino al suo avvento al potere il Fronte ha dato esempio di un raro dinamismo e di disponibilità in campo politico; è sufficiente dire che da esso derivano tutti i più importanti partiti politici dell'Azerbaijan, dal Partito per l'indipendenza nazionale ai socialdemocratici e agli islamici.

Il Fronte popolare proclamava la sua fedeltà all'idea di stato laico, indipendente, democratico, basato sulla tradizione politica azera. I suoi leader speravano di inculcare nella coscienza delle masse i valori dei tempi della Repubblica democratica dell'Azerbaijan (1918-20). Questo orientamento divenne particolarmente manifesto nel periodo di permanenza al potere (estate 1992-primavera 1993).

L'islam occupava nell'impostazione del Fronte uno spazio modesto. Gli intellettuali, che costituivano il nucleo dell'opposizione anti-comunista, erano in maggioranza indifferenti alla religione. Educati nella tradizione atea, essi riconoscevano all'islam un ruolo quasi esclusivamente culturale. Entrarono in circolazione banalità come: «Il significato dell'islam per noi è grande, poiché esso ci collega ai paesi del mondo musulmano» (così si espresse I. Gambar, allora uno dei capi del Fronte, oggi leader del partito Musavat<sup>9</sup>). L'interpretazione del turchismo, che si diffuse nell'*establishment* liberal-nazionalistico, si ispirava alle idee secolari di K. Atatürk e dei suoi successori ed escludeva ogni ingerenza della religione in campo politico.

Fu proprio il Fronte popolare l'affossatore dell'islamizzazione dell'Azerbaijan. Il modello musulmano di identificazione fu soppiantato da quello nazionalistico, filo-turco e filo-occidentale, dimostratosi più valido all'inizio degli anni novanta.

È caratteristico il fatto che in questo periodo sui mezzi di informazione, controllati dal governo, non era possibile trovare la retorica anti-ame-

<sup>9</sup> Citato da A. Polonskij, *Sovremennyj Azerbajdžan. Partii. Ljudi. Idei. Istorija* (L'Azerbaijan contemporaneo. I partiti. La gente. Le idee. La storia), 1994, pagg. 41-42.

ricana, ormai straordinariamente diffusa in tutti i paesi del mondo musulmano. C. Gadžizade, intellettuale vicino ai «democratici» panturchisti, membro del comitato di redazione della rivista *Central'naja Azija* (Asia centrale) e vicepresidente del Far Center di Baku, ricorda con nostalgia, alla fine degli anni novanta, gli avvenimenti dell'inizio del decennio:

La società era in estasi per il capitalismo, che doveva arrivare subito dopo l'adozione di leggi appropriate da parte del parlamento... La visita di M. Thatcher, organizzata nell'autunno del 1992, sollevò un turbine di entusiasmo. La società quasi all'unisono considerava il regime iraniano il cuore dell'oscurantismo, e la maggioranza dei politici e dell'*intelligencija* faceva appelli per la riunificazione dei 7,5 milioni di cittadini della Repubblica dell'Azerbaigian con i 25 milioni di azeri residenti nell'Azerbaigian iraniano. L'Azerbaigian unificato divenne una parte irrinunciabile dell'ideologia nazionale<sup>10</sup>.

## 2.2. I partiti e le organizzazioni

È chiaro che tendenze di tal genere crearono condizioni estremamente negative per la genesi di una storiografia islamica e di dottrine politiche. Al contrario, tutto contribuiva alla formazione di molteplici variazioni delle teorie nazionalistiche panturche. Anche i movimenti politici di orientamento turchista lievitarono velocemente: Musavat (per analogia con il partito di governo negli anni 1918-20), Dogru Jol, Ana Torpak e altri. I più rappresentativi dell'epoca sono quelli che adottarono le versioni più radicali del panturchismo: il Partito democratico popolare dell'Azerbaigian Turan e il Partito internazionale del mondo turco Seryj volk («Lupi grigi»).

Il Partito democratico popolare fu costituito molto prima della disgregazione dell'Urss. Esso si era originato da un circolo di giovani intellettuali, che nel 1967 fondarono il Partito degli operai e dei contadini. I membri del Comitato organizzativo del partito furono arrestati nell'autunno del 1967, ma i loro sostenitori rimasti in libertà indissero nel febbraio 1968 il primo congresso, in cui l'organizzazione ricevette il nome di Partito popolare democratico. Negli anni tra il 1968 e il 1990 si tennero sette congressi del partito, tutti in forma illegale, a Sumgait, Baku, in Crimea e sul Donec (un caso più che raro per l'*intelligencija azera*). Inizialmente nel partito entrarono gli esponenti di gruppi azeri, tatarsi, bielorusi, polacchi, russi e ucraini, che condividevano l'idea eurasiatica.

<sup>10</sup> C. Gadžizade, *Novaja identičnost' dlja novogo Azerbajdžana* cit.

Nell'agosto 1992 fu legalizzato definitivamente il Partito democratico popolare. Il suo presidente R. Turabchonogly, laureato in chimica e matematica, pubblicò alcuni libri sul problema della storia etnica e della teoria delle «superetnie», in lingua azera e in russo. Egli rivendica l'elaborazione dello «straordinario sistema della spiritualità e della cultura del popolo turco». La concezione di Turabchonogly può essere considerata come lo sviluppo della teoria del noto etnologo e filosofo sovietico L. Gumilëv; nei lavori dello scienziato azero si percepisce anche l'influenza del poeta e mitologo kazako O. Sulejmenov (*Io ed Az*), uno dei promotori di una curiosa tendenza del pensiero sociale degli anni sessanta-settanta che si può chiamare, con riserva, «panturchismo sovietico».

Il Partito democratico popolare si dichiara a favore della creazione di uno stato nazionale laico di orientamento panturco. Gli ideologi del partito ritengono che l'islam possa giocare un ruolo essenziale nella costruzione dello stato, in quanto capace di servire la causa del consolidamento del popolo turco; tuttavia per risvegliare l'*ethnos* l'elemento più importante non è la religione, ma lo spirito nazionale, che sta ancora più in alto.

Scopo base dell'organizzazione è «la propaganda della concezione turca del mondo, della filosofia e della storia dei popoli turchi»<sup>11</sup> e la conseguente attuazione pratica dell'idea di panturchismo. Secondo dichiarazioni ufficiali Turan non è stato fondato come organizzazione puramente politica, ma come una specie di centro di coordinamento destinato a unificare tutte le forze politiche che condividevano gli ideali del panturchismo.

È curioso il fatto che, a differenza dai nazionalisti liberali del Fronte popolare o di Musavat, gli ideologi di Turan erano orientati decisamente contro l'Occidente e si preparavano a lavorare molto sulla fondazione di uno spazio politico slavo-turco. Sia sul piano personale che su quello politico essi si trovavano in contatto con la nuova destra russa, con il gruppo di editori e autori della rivista neo-eurasiatica *Elementi*, che faceva capo al filosofo e geopolitico A. Dugin.

Di solito, in epoche di crisi o svolte storiche il fondamentalismo religioso gode di grande influenza nell'ambiente sottoproletario urbano. Tuttavia a Baku, a Sumgait, a Gjandže e in altre grandi città del paese, dove negli anni 1991-93, dopo la sconfitta sul fronte del Karabach, arrivò un fiume di profughi, l'islam politico, nella sua versione iraniana,

<sup>11</sup> Si veda il *Programma e statuto del Partito democratico popolare Turan* (in lingua russa), Baku, 1992.

non è mai stato popolare. Per capire quale genere di ideologi hanno sostituito i seguaci dell'ayatollah Khomeyni, rivolgiamoci alla storia di una delle più curiose organizzazioni azere dei tempi della proclamazione dell'indipendenza nazionale: la sezione azera del Partito internazionale del mondo turco Lupi grigi.

I Lupi grigi sono orientati verso una dottrina nazionalistica di reazione (si intende qui la reazione allo stato di fatto esistente), verso gli ideali panturchi e i simboli (il ritorno all'«Eterno El», l'epoca d'oro dei turchi). L'islam per loro è soltanto la religione dei turchi, legata alla cultura quotidiana degli ultimi secoli. Tuttavia i Lupi grigi amano parlare del fatto che nel periodo dell'*Eterno El* il loro popolo adorava tutt'altri dei (simili atteggiamenti sono, sorprendentemente, consoni alle ricerche «spirituali» condotte da una parte dell'*intelligencija* di Baku alla fine degli anni ottanta-inizio anni novanta).

L'attività dei Lupi grigi è proibita in molti paesi del mondo. Il partito è fuori legge nella stessa Turchia. È provata la partecipazione dei Lupi grigi a molte azioni terroristiche; in particolare, il famoso terrorista Agca, che ha attentato alla vita del papa Giovanni Paolo II, era membro di questa organizzazione.

La sezione azera del partito fu fondata come struttura autonoma nella primavera del 1992. In quel tempo era in visita il presidente dei Lupi grigi A. Turkesh. Le fila dei Lupi grigi erano costituite soprattutto da appartenenti alla polizia azera e l'organizzazione era capeggiata dall'ex ministro degli interni della repubblica, I. Gamidov, uomo di dubbia fama. Nell'ottobre 1992, al congresso dei Lupi grigi negli Stati Uniti, Gamidov fu ufficialmente designato quale successore di Turkesh alla carica di presidente del partito. In questo modo si realizzò una situazione paradossale: un'organizzazione, riconosciuta come terroristica nella maggioranza dei paesi, per qualche tempo fu rappresentata al suo livello più alto da un esponente del governo dell'Azerbaijan.

Secondo le parole di Gamidov, i Lupi grigi in Azerbaijan hanno sostenuto fino in fondo la politica del Fronte popolare ed erano intenzionati ad agire in modo indipendente solo in caso di scioglimento del Fronte. La destituzione di Gamidov, cui il presidente El'čibej acconsentì dopo numerosissimi reclami dell'opposizione, non portò a un conflitto tra i Lupi grigi e il presidente, ma contribuì all'allontanamento di El'čibej dal potere.

Al tempo degli avvenimenti del giugno 1993, Gamidov sostenne decisamente il Fronte popolare, partecipò a incontri con l'opposizione, fece appello a El'čibej perché tornasse a Baku. Dall'autunno 1993 alla primavera 1994 i Lupi grigi fecero parecchi tentativi di aumentare la

propria attività. Nella primavera 1994 l'organizzazione si registrò presso il Ministero della giustizia dell'Azerbaijan; già il giorno successivo tuttavia le autorità revocarono la registrazione. Alcuni esperti indicano come possibile la partecipazione dei Lupi grigi all'attentato a G. Aliev (1993) e alle bombe nella metropolitana di Baku<sup>12</sup>.

All'inizio dell'ultimo decennio del XX secolo il turchismo nella sua versione più radicale, con alle spalle la millenaria tradizione dell'islam, si accostò ai diseredati delle grandi città, entrati nel movimento, ai profughi senza casa, ai giovani disoccupati, a chi sentiva la mancanza della vita dei tempi sovietici, garantita e paternalistica. Questo fenomeno è comprensibile. Il nazionalismo aggressivo, indulgente con i suoi adepti, non si attende da loro rinunce o conoscenze culturali, sia pure elementari. I turchi, Lupi grigi, Guerrieri dell'«Eterno El» qui e ora, si considerano i migliori al mondo, solo per il fatto di essere nati turchi. L'esempio della Germania di Weimar mostra assai bene quanto popolare diventi una simile ideologia in un'epoca di crisi.

La pressione dell'ideologia panturchista nazionalista ha notevolmente ridotto la possibilità di utilizzare l'islam come mezzo di mobilitazione politica, riducendo i partiti e le comunità islamiche a un ruolo relativamente marginale. Tuttavia va sottolineato che già nei primi anni di esistenza dell'Azerbaijan indipendente, la religione rimase l'unica alternativa abbastanza potente all'identificazione turca (si può parlare anche di una contrapposizione latente tra islam e turchismo).

Alla fine del 1991 nel paese esistevano già alcune organizzazioni di orientamento islamico radicale (Azerbajdzan islam tarakki partijasy, Azad Ruchaniler, Azerbajdzan islam partijasy, associazione Tovbe). Secondo R. Aliev essi per lo più furono strumento delle politiche di partiti più esperti<sup>13</sup>: di nuovo l'islam politico non agiva autonomamente, ma era incluso in una più vasta prospettiva di azione pubblica.

D'altra parte, e lo esamineremo più oltre, le personalità di orientamento islamico consideravano il posto dell'Azerbaijan nel mondo e le prospettive di costituzione di uno stato indipendente in modo del tutto diverso dai loro colleghi di parte nazional-democratica.

Un tipo del tutto particolare di organizzazione islamica era l'associazione Tovbe, fondata da ex carcerati, messisi sulla via della «resurrezione dello spirito di verità». Nel periodo dell'operazione «Desert storm» il leader di Tovbe, C. Abdul, dichiarò di essere pronto a inviare in aiuto

<sup>12</sup> Materiali dell'agenzia Chazar-servis, Baku, 1992-94.

<sup>13</sup> A. V. Malašenko, *Musul'manskij mir Sng* (Il mondo musulmano della Csi), Moskva, 1996, pag. 87.

di S. Hussein 100 mila baionette. Naturalmente, nessuno prese sul serio le sue parole, tanto più che secondo valutazioni di esperti indipendenti, il nucleo dell'organizzazione non contava più di 200 persone.

Una forza più seria era il Partito islamico dell'Azerbaigian (Ipa), fondato nel novembre 1991 nel villaggio di Nordaran, non lontano da Baku.

Il partito ufficialmente fu registrato nel 1992. Il leader A. A. Chadži è il tipico personaggio dell'*intelligencija* di ceto sociale basso (caso piuttosto raro a Baku); di formazione umanistica, per lungo tempo aveva lavorato come scaricatore in un negozio di alimentari.

Alla base dell'ideologia del partito sta la convinzione che soltanto l'islam è in grado di giocare un ruolo strutturante nella realizzazione dell'Azerbaigian indipendente. Secondo A. A. Chadži, la repubblica non potrà uscire dalla crisi finché i suoi leader non si indirizzeranno ai valori islamici e alle concezioni islamiche dello stato.

Le particolarità della situazione ideologica azera emergono chiaramente in due aspetti della propaganda del partito islamico: l'anti-turchismo e l'anti-semitismo. Considerando qualsiasi forma di nazionalismo come *shirka* (cioè come l'adorazione di qualche cosa di diverso da Allah, che trasgredisce il rigido monoteismo musulmano), i radicali islamici rifiutano le concezioni panturche, considerandole una pericolosa utopia. Il panturchismo, dal loro punto di vista, è dannoso proprio in quanto tende a sostituirsi al modello universale di collettività umana, la umma. I leader dell'Ipa ritengono che la società islamica debba diventare un ostacolo alla diffusione del modello di civiltà americano, livellatore e in sostanza anti-culturale (evidentemente i concetti di cultura e civiltà sono qui intesi facendo riferimento a Spengler). Pertanto, in quest'ottica, come nemico principale del mondo musulmano non si assume l'Occidente, ma un complotto massonico mondiale, le cui trame convergono verso Israele. Ripetendo le banalità della propaganda neofascista russa, gli ideologi del partito islamico sognano la fondazione di un fronte unico ortodosso-islamico, che potrebbe «distruggere i nemici dell'umanità nel loro nido, a Tel Aviv»<sup>14</sup>.

La propaganda anti-semita sui giornali dell'Ipa, *Islam dun'jacy* e *Islam sesi*, ha suscitato tra il 1992 e il 1994 dure proteste sui mezzi di informazione filo-governativi, liberali e dell'opposizione. Così l'organo centrale del Fronte popolare, *Azadlyk*, nel corso dei mesi ha pubblicato inserti speciali di analisi dei cliché dei radicali islamici azeri,

<sup>14</sup> *Islam dun'jacy*, Baku, 1992-94. *Islam sesi*, Baku, 1993.

accusandoli di travisare gli enunciati fondamentali della religione musulmana<sup>15</sup>.

Analizzando gli stereotipi propagandistici del partito islamico salta agli occhi che essi derivano da un unico ambito politico-ideologico post-sovietico. Le concezioni elaborate dai leader del partito sono diventate una specie di reazione all'atmosfera intellettuale che spadroneggiava nell'Urss degli anni settanta e ottanta (attenzione alla religione, all'occultismo, agli atteggiamenti politici misticheggianti, ecc.). Insieme a ciò la posizione dell'İpa rifletteva anche logiche più generali dello sviluppo delle situazioni geopolitiche, e in particolare si trovava ovviamente nella sfera di influenza intellettuale e politica iraniana. Così, al tempo delle visite di Aliev in Iran, il presidente azero fu più volte avvertito della pericolosità del «complotto sionista», o del fatto che «la collaborazione con Israele può portare a tristi conseguenze per il popolo azero», e così via<sup>16</sup>.

### 2.3. *Il regime di G. Aliev*

L'avvento al potere di G. Aliev (1993) favorì l'indebolimento delle tendenze nazionalistiche panturche e il trionfo dell'orientamento di modernizzazione statalista; diminuì di conseguenza il ruolo dell'islam, come elemento sia del nazionalismo filo-turco, sia dei modelli opposti al turchismo (conflitto 1991-93), mentre crebbe il suo ruolo come componente dell'ideologia ufficiale statale e fondamento dei modelli di identificazione marginali (conflitto 1996-99).

L'islam risulta integrato nei vertici di potere dello stato ed è utilizzato come sfondo nella formazione della nuova ideologia delle élite, di tutto il meccanismo potere-sudditanza. Tuttavia, l'adattamento della religione ai bisogni del governo si differenzia in maniera fondamentale dai tentativi di costruire uno stato islamico. Il regime di Aliev considera l'islam come una medicina per il sostegno alla stabilità delle istituzioni secolari esistenti, ma non ristrutturava le istituzioni secondo i modelli islamici (la fede serve agli interessi del potere, che non si considera vincolato da doveri religiosi).

Esteriormente la rinascita islamica continua. Nel paese si aprono nuove scuole islamiche, si costruiscono moschee, si creano condizioni favorevoli per il pellegrinaggio dei credenti alla Mecca e a Medina, au-

<sup>15</sup> *Azadlyk*, Baku, 1992-93.

<sup>16</sup> *Digest Radio Svoboda*, Praga, 1994-99.



mentano gli scambi culturali con il mondo musulmano. G. Aliev è stato il primo leader azero dopo il 1920 a compiere il pellegrinaggio ai luoghi santi. Egli incoraggia l'organizzazione di innumerevoli conferenze e seminari musulmani, nelle feste si reca alla moschea, ecc.

Tra il 1994 e il 1999 è cresciuta bruscamente l'importanza degli istituti islamici ufficiali. Nel periodo sovietico, alle elezioni politiche del 1990, uno studente diciannovenne, membro del Fronte popolare, in uno dei collegi di Baku, riportò la vittoria sullo sceicco capo della Direzione spirituale dei musulmani del Caucaso. Oggi una simile situazione è impossibile. I governanti fanno di tutto per sostenere la reputazione dei leader spirituali affidabili. Qualsiasi iniziativa personale nel campo della professione di fede suscita quanto meno sospetto. Il capo della Direzione spirituale, lo sceicco C. A. Š. Pašazade, esprime spesso la condanna verso i «sedicenti mullah», che non hanno la necessaria preparazione e non sono legati amministrativamente e finanziariamente con il Dum del Caucaso<sup>17</sup>. In questo modo le autorità cercano di gestire e incoraggiare quei gruppi di musulmani politicamente attivi che stanno sotto il loro controllo, pienamente soddisfatti della nicchia che lo stato concede alla «fede dei padri».

Tuttavia l'adozione della retorica islamica sugli organi di stampa filo-governativi a volte assume forme da barzelletta. Così nelle sue conferenze stampa Pašazade più di una volta e senz'ombra di ironia ha dichiarato che l'impiego delle parole «Allah» e «Profeta» indirizzate al presidente G. Aliev non è ammissibile ed è di per sé peccato<sup>18</sup>.

Considerando la religione come una parte della concezione statalista della modernizzazione, gli ideologi filo-governativi dell'Azerbaigian moderno si trovano davanti a scelte di interpretazione dell'eredità islamica che in molte cose dipendono da congiunture extra-politiche.

#### 4. *L'Azerbaigian come «ponte» tra due civiltà*

Un posto molto importante nei modelli elaborati è occupato dalle descrizioni dell'Azerbaigian come stato chiamato a giocare un ruolo esclusivo nei rapporti tra Oriente e Occidente. L'idea del ponte tra due civiltà, estremamente popolare in tutta l'area geopolitica dell'Europa dell'est e dell'ex Urss (a questo ruolo aspirano la Polonia, la Russia, l'U-

<sup>17</sup> *Zerkalo*, Baku, 1998-99.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

craina, la Georgia e altri paesi), assume in Azerbaigian un significato particolare. Questa idea permette di utilizzare l'esperienza europea pur conservando i capisaldi della tradizione nazionale. In un simile contesto la tradizione non si collega con il turchismo, ma con i valori islamici, che rappresentano il tipo di civilizzazione su cui si basa l'Azerbaigian.

La versione anti-occidentale di una simile concezione di identità nazionale era tratteggiata nel lavoro del politologo R. Sachibogly *Azerbajdžan i novyj mirovoj porjadok* (L'Azerbaigian e il nuovo ordine mondiale) pubblicato quasi subito dopo l'avvento al potere di G. Aliev in alcuni numeri del giornale filo-governativo *Azerbajdžan*.

A proposito di una «nuova religiosità» dell'ordine mondiale, proclamato dopo il fallimento dell'Urss, Sachibogly notava che questo era un ordine anti-sociale, indirizzato verso un cambiamento qualitativo del quadro etico-religioso sulla terra. Il nuovo ordine mondiale, secondo l'opinione dell'autore, avrebbe nel mirino il cristianesimo ortodosso e l'islam, cioè quei sistemi che rifiutano l'ideologia dei diritti dell'uomo, identificandoli con il deterioramento spirituale e con la corruzione morale. Sachibogly riteneva che oggi soltanto questi due sistemi religiosi possano assicurare l'assetto delle masse nelle regioni geopolitiche più importanti. Nella fase odierna la resistenza agli influssi distruttivi dei «valori demoniaci» occidentali può passare soltanto (con grande dispiacere dell'autore dell'articolo sul giornale *Azerbajdžan*) attraverso il rafforzamento dello stato sostenuto della società.

Sachibogly vedeva i presupposti di una possibile affermazione dei principi dello statalismo in Azerbaigian nelle vigorose tradizioni della statualità orientale, nell'attuale disintegrazione socio-economica, nei tempi ristretti consentiti per superare l'arretratezza, nell'insufficiente livello della cultura politica cui si aggiungevano gli interessi particolari della burocrazia statale, legata alle strutture finanziarie e commerciali. La transizione alla società civile sarà possibile, secondo l'autore azero, soltanto quando finirà la genesi della nazione, dell'*intelligencija* nazionale e della borghesia e il paese sarà unificato dalla comunanza di interessi economici e dal sentimento di un'unica patria<sup>19</sup>.

Evidentemente il radicamento dell'ideologia statalistica è conveniente per i leader e le organizzazioni politiche, che sperano nell'affermazione in Azerbaigian di un potere forte. In questo quadro di statalismo l'islam fungerà da base storica di uno stato nazionale, poiché

<sup>19</sup> R. Sachibogly, *Azerbajdžan i novyj mirovoj porjadok* (L'Azerbaigian e il nuovo ordine mondiale) in *Azerbajdžan*, Baku, settembre 1993.

l'islam è capace di controbilanciare i valori atlantici (il panturchismo non possiede un simile potenziale, considerando anche l'orientamento geopolitico della Turchia, che è membro della Nato).

Simili considerazioni corrispondono a una delle principali linee della propaganda ufficiale durante il periodo 1994-99. Pertanto, anche se G. Aliev più di una volta ha dichiarato la propria fiducia «nei valori democratici», le edizioni filo-governative di tanto in tanto davano l'avvio a campagne propagandistiche di massa contro la democrazia in genere, sottolineando in questo l'estraneità del liberalismo rispetto ai principi base dell'islam (si veda sopra).

D'altra parte, negli ambienti dell'élite politica azera è piuttosto popolare anche la versione filo-americana dell'idea di «ponte», in questo caso ponte tra il mondo atlantico e quello islamico. Il governo e i principali partiti politici (il partito dominante Nuovo Azerbaigian, il Partito dell'indipendenza nazionale, Musavat e Fronte popolare) puntano soprattutto all'ingresso nel Consiglio d'Europa, all'avvicinamento alla Turchia e alla Nato. Ma anche qui l'orgoglioso annuncio della propria particolarità, «Noi siamo turchi!», cede il posto al meno orgoglioso «Noi comunque siamo musulmani». Negli ultimi anni anche nelle motivazioni dell'affinità azero-turca sono cambiate molte cose. In primo luogo il tema della fratellanza etnica ha lasciato il posto, in notevole misura, a considerazioni più pragmatiche (opportunità della presenza militare di Ankara, estensione e approfondimento dei contatti economici e umanitari, ecc.). Inoltre si vanno evidenziando sempre più i tratti islamici della Turchia a spese di quelli secolari, le sue differenze rispetto alle democrazie europee cristiane; si rileva in modo particolare che la Turchia è un paese dove il 99 per cento della popolazione è di confessione islamica e rappresenta una delle versioni di maggior successo della via musulmana alla modernizzazione<sup>20</sup>.

Dopo il 1993 la crisi degli slogan panturchi divenne evidente non soltanto per il governo, ma anche per l'opposizione nazional-democratica. Questi slogan semplicemente persero popolarità. Nonostante tutti gli errori del governo (disoccupazione al 40 per cento e milioni di emigrati), gli oppositori di Aliev sono sostenuti da non più di un terzo della popolazione<sup>21</sup>. Sia nel Fronte popolare che in Musavat vi è stata più di una minaccia di scissione. Una polemica particolarmente intensa si ebbe a proposito dei programmi di questi partiti e, in conseguenza ad

<sup>20</sup> *Zerkalo*, Baku, 1996-99.

<sup>21</sup> Si veda C. Gadžizade, *Novaja identičnost' dlja novogo Azerbajdžana* cit.

essa, i postulati del turchismo aggressivo furono sostituiti da formule generiche e indeterminate.

In questo scenario divenne naturale l'attenzione all'islam. Secondo un monitoraggio della stampa indipendente condotto dal Far Center con il sostegno del Freedom House (Usa) all'inizio del 1996, di 36 articoli pubblicati nell'ambito della discussione sull'idea nazionale, il 42,9 per cento era dedicato al radicalismo islamico, il 14,9 per cento al turchismo e all'«azerbaigianismo», il 20 per cento al nazionalismo, il 17,1 per cento al comunismo. Il liberalismo non arrivava al 3 per cento. La stampa d'opposizione riserva una sempre maggiore attenzione alla situazione delle minoranze musulmane in Europa, accusa i paesi occidentali di imperialismo culturale, ecc.<sup>22</sup>.

Contemporaneamente si è in parte temperato l'atteggiamento dei «democratici» verso l'Iran e la presenza iraniana. Come minimo, il riconoscimento della necessità di permanenti e ampi contatti, sia economici che culturali, tra Baku e Teheran è diventata idea comune. È curioso che, lasciando la capitale nel marzo 1999, il console iraniano A. R. Bikedeli abbia organizzato una cena d'addio per la Direzione del Partito democratico, una delle strutture politiche più contrarie ad Aliev in tutto il paese<sup>23</sup>.

Tuttavia l'opposizione utilizza l'islam all'incirca allo stesso modo del governo, calcando l'accento sulla fratellanza storico-culturale dei popoli musulmani e cercando di elaborare con il suo aiuto le basi della propria concezione di modernizzazione. Per questo motivo non si può parlare di una qualsivoglia intensificazione delle tendenze radicali islamiche.

È opportuno qui ricordare l'ipotesi che M. E. Rasulzade fece già nel 1943:

Può essere, se il regime sovietico cade, che la religione occupi il posto che le spetta, in senso etico-morale. Tuttavia la religione stessa non sarà in grado di dirigere la vita sociale<sup>24</sup>.

È caratteristico il fatto che le organizzazioni e i partiti propriamente islamici tra il 1994 e il 1999 non solo non si sono rafforzati, ma sono diventati ancor meno numerosi, uscendo dalla scena politica più vasta. Essi non hanno base sociale, la loro attività non vanta leader spirituali ufficiali, ecc.

<sup>22</sup> Internet, <http://www.comminique.se/cac/journal/12.1997>.

<sup>23</sup> *Zerkalo*, Baku, 1998.

<sup>24</sup> C. Gadžizade, *Novaja identičnost' dlja novogo Azerbajdžana* cit.

Tuttavia per i gruppi marginali, separati dalla «grande società» dei gruppi di intellettuali della capitale, l'islam costituisce un punto di riferimento insostituibile. In quest'ottica va interpretata la presenza di circoli islamici non ortodossi sorti in ambiente studentesco (all'Università statale di Baku e all'Accademia di Neftjan). Non solo: «giocare al musulmano» è diventato di moda per una parte di *bohemiennes*. Secondo il poeta di Baku, I. Gasanogly, la religiosità informale e radicale è diventata una forma di fuga, di resistenza passiva «al provincialismo e all'assurdo dell'esistenza post-sovietica»<sup>25</sup>.

È significativo il fatto che una preponderante maggioranza di persone etnicamente azere si dichiarino musulmana (si vedano i dati statistici sopra forniti). Tuttavia essi osservano soltanto i riti principali, che accompagnano le nascite e le morti, più di rado i matrimoni. In realtà non si può fare a meno di constatare che le prescrizioni del Corano per la vita quotidiana sono osservate soltanto da pochi individui. È più difficile, infatti, incontrare una donna in chador a Baku o a Gjandže di quanto non lo sia a Londra o a Francoforte, molto più difficile che a Istanbul o Aden.

Anche le tendenze culturali sono contraddittorie. Tra il 1993 e il 1997, insieme all'abbandono dell'istruzione «russocentrica», compare un conseguente, chiaro interesse per l'eredità letteraria e artistica islamica. Ancor oggi si studiano e si rivalutano i capolavori arabi, persiani e turchi, continuano i tentativi di unificare la cultura classica, il cui arco comprende, naturalmente, la cultura azera contemporanea nell'ecumene della civiltà islamica (lavori realizzati nell'ambito dell'Organizzazione islamica per il sostegno all'istruzione, le scienze e la cultura – Isesco, ecc.). Negli anni novanta ha visto la luce anche una quantità di produzioni originali su soggetti storico-religiosi. Ma questa situazione non deve trarre in inganno: si tratta, in realtà, di voli di fantasia, piuttosto che di seri lavori di penetrazione del mondo artistico e ideale dell'islam.

Oltre a ciò, negli anni 1998-99 è apparso evidente il desiderio, da parte di gruppi abbastanza numerosi e influenti, di tornare alla situazione culturale precedente, quella dei tempi sovietici. Hanno riaperto le porte numerosissime scuole russe e le frequentano i figli degli esponenti dell'élite azera.

L'*intelligencija* di Baku soffre per il crescente provincialismo e sotto molti aspetti partecipa alla vita intellettuale e culturale della Russia. Ha

<sup>25</sup> Archivio personale dell'autore.

detto all'autore di queste righe il direttore di una scuola media di Baku, laureatosi presso la Facoltà di lettere dell'Università di Mosca:

Per noi Rumi e Nizami non possono soppiantare Dostoevskij e Pasternak. La cultura europea o quella araba ci sono pur sempre estranee, quella russa rimane per molti la cultura natale<sup>26</sup>.

I nazionalisti radicali ribadiscono che lo sradicamento dei legami culturali russo-azeri è solo questione di tempo, di ricambio generazionale. Tuttavia, se si calcola che non meno del 10 per cento degli emigrati dalla repubblica vive, studia oppure lavora in Russia, conservando però per intero i legami con la patria, di tempo potrebbe passarne veramente molto prima che tale sradicamento abbia effettivamente luogo. D'altro canto, bisogna essere realisti: una completa inversione di tendenza è poco probabile.

Una relativa stabilizzazione della vita politica e quotidiana ha contribuito a far diminuire significativamente le tensioni interetniche e interconfessionali tra il 1997 e il 1999. Baku ha gradualmente abbandonato i *pogrom* contro gli armeni e, nonostante le molte migliaia di immigrati dalle regioni rurali, a poco a poco torna allo stile di vita di una megalopoli cosmopolita. In Azerbaigian, dove non c'era mai stato antisemitismo, anche i sentimenti anti-russi sono scemati (in uno scenario di sempre maggiore rifiuto politico delle tendenze filo-russe, uscita dalla Csi). Tra i membri di diverse comunità religiose ed etniche si intrattengono legami amichevoli, si concludono matrimoni, si diffondono i cerimoniali islamici nell'ambiente urbano ebraico e ortodosso, e viceversa. Insieme si festeggiano le solennità religiose e familiari, i matrimoni, i compleanni. La questione veramente delicata è quella armena. Tuttavia anche qui, secondo testimonianze attendibili, si sono notati cambiamenti sostanziali. Ancora nel 1997 pronunciare in presenza di musulmani azeri una frase quale: «Il mio amico armeno» era assolutamente impensabile. Nel 1999 ciò si verifica assai sovente e, sebbene chi parla venga talvolta guardato male, per lo meno non viene insultato<sup>27</sup>.

A livello ufficiale, come quasi ovunque nell'area post-sovietica si considerano «religioni tradizionali» l'islam, l'ortodossia cristiana e l'ebraismo. Verso le nuove organizzazioni musulmane e cristiane la maggioranza nutre sfiducia.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

Nelle sue conferenze stampa il capo della Direzione spirituale dei musulmani, lo sceicco C. A. Š. Pašazade, spesso sottolinea che

l'attività degli Hare-Krishna, dei wahhabiti, dei missionari cristiani crea una situazione pericolosa e può provocare la divisione del paese.

Le autorità spirituali ufficiali di tanto in tanto si rivolgono a quelle secolari con la richiesta di frenare «l'attività illegale» delle organizzazioni religiose<sup>28</sup>.

Tanto la stampa filo-governativa, quanto quella d'opposizione solidarizza su questo argomento con le istituzioni ufficiali islamiche e cristiano-ortodosse. Paventando, da una parte, gli eccessi dell'«imperialismo culturale» nelle versioni, via via, «occidentale», «iraniana» oppure «algerina», e temendo, dall'altra, il potere delle sette totalizzanti, la società azera non vede i pregi della libertà religiosa nella sua interpretazione più liberale.

Nel 1996 il parlamento ha stabilito di proibire l'attività dei missionari stranieri. Tutte le comunità religiose dovevano farsi registrare nei centri ufficiali delle religioni tradizionali.

È chiaro che una simile situazione ha suscitato le proteste dei rappresentanti delle minoranze religiose. Uno dei predicatori islamici eterodossi, G. Azer, disse nella primavera del 1997 in una intervista al giornale del Fronte popolare *Azadlyk*:

Mi rivolgo al governo e all'opposizione. Non bisogna vedere in noi il male. Non dovete pensare che tutti coloro che non sono simili a voi siano vostri nemici<sup>29</sup>.

Di difendere la versione americana della «libertà di coscienza» si occupano soltanto rare organizzazioni di difesa dei diritti. I liberali azeri sono convinti che la questione dei diritti delle minoranze religiose diventerà «il banco di prova della società democratica»<sup>30</sup>.

Tuttavia il problema delle minoranze religiose nel mondo islamico in genere e in Azerbaigian in particolare è lievemente più complesso di quanto non sia considerato in Occidente. I wahhabiti, da un lato, e i rappresentanti delle scuole sufi, dall'altro, negli anni novanta hanno favorito non poco la destabilizzazione della situazione nel Caucaso. Gli

<sup>28</sup> *Zerkalo*, Baku, 1998.

<sup>29</sup> Citato in C. Gadžizade, *Novaja identičnost' dlja novogo Azerbajdžana* cit.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

azeri, che hanno sofferto per i conflitti interetnici (a volte presentati come interconfessionali) alla fine degli anni ottanta e all'inizio degli anni novanta, desiderano liberarsi dal pericolo di una nuova isteria etnoconfessionale.

#### 4. *Conclusioni*

Analizzando l'esperienza della rinascita islamica in Azerbaijan, è difficile sottrarsi alla tentazione di notare che nel paese è avvenuta una sorta di desacralizzazione della religione. Non vi è quasi campo significativo del sociale in cui l'islam non si presenti come una forza autonoma; è rispettato e professato, ma non ci si attiene ad esso. Domina un islam nominalistico, nel quale sono valorizzate le forme, ma i valori sono dimenticati (non sono stati ricostruiti). Gli azeri possono affrontare qualsiasi argomento usando i codici di comunicazione dell'islam, purché non si tratti di Dio, vita, morte e aldilà.

In queste circostanze molto probabilmente le tendenze secolari prevarranno ancora a lungo. La società azera, per molte cause, è orientata verso oggetti materiali quotidiani. Un supermarket di New York, il mercato di Istanbul, le spiritosaggini dei pettegoli di Mosca sono più affascinanti per la popolazione del luogo di quanto possano esserlo gli slogan anti-americani dell'ayatollah Khomeyni. L'attenzione all'islam e agli umori anti-occidentali testimoniano una posa oppure una tattica, piuttosto che un'opinione o una strategia e diventeranno uno dei mezzi per farsi pubblicità, mantenere il potere o vendere petrolio a condizioni più vantaggiose. L'islam non è, e difficilmente diventerà in un prossimo futuro, un fondamento filosofico per la vita della nazione. Gli azeri sono uniti dagli interessi e non dalle idee, e in questo senso essi sono più simili, nonostante tutte le inquietudini culturali e politiche, agli americani e agli europei, che alle altre popolazioni dell'Asia post-sovietica.

Tuttavia la presenza della religione è percepibile e le numerosissime forme createsi in questo periodo di transizione possono improvvisamente riempirsi di contenuti radicali. Ciò avverrebbe nel caso di un nuovo momento di crisi, se la popolazione fosse portata a una estrema povertà e alla disperazione, senza vedere davanti a sé alcuna prospettiva materiale. Se così fosse, potrebbe accadere un paradosso: il fondamentalismo azero diventerebbe il più totale, netto e assoluto proprio perché per esso sarebbero vuote parole gli argomenti teologici moderati, tanto quelli sciiti, quanto quelli sunniti.



*Bibliografia*

- Aliev R., *L'islam et la culture azerie*, Isesco, 1996.
- Gadžizade C., *Geopolitica e islam*, Stenogramma di una tavola rotonda, Moskva, 1993.
- *Islam i političeskaja bor'ba v stranach Sng* (Islam e lotta politica nei paesi della Csi), Moskva, 1992.
- *Islam v Rossii i Srednej Azii* (L'islam in Russia e nell'Asia centrale), Moskva, 1993.
- *Novaja identičnost' dlja novogo Azerbajdžana* (Una nuova identità per il nuovo Azerbaigian), Internet, <http://www.comminique.se/cac/journal/12.1997>.
- Klimovič L., *Islam v carskoj Rossii* (L'islam nella Russia zarista), Moskva, 1936.
- Malašenko A. V., *Musul'manskij mir Sng* (Il mondo musulmano della Csi), Moskva, 1996.
- Miloslavskij G., *Integracionnye processy v musul'manskom mire* (I processi di integrazione nel mondo musulmano), Moskva, 1991.
- Naumkin V., «Islam v Rossii» (L'islam in Russia) in *Rossija i musul'manskij mir* (La Russia e il mondo musulmano), 1994, nn. 12-14.
- Polonskij A., *Sovremennyj Azerbajdžan. Partii. Ljudi. Idei. Istorija* (L'Azerbaigian contemporaneo. I partiti. La gente. Le idee. La storia), 1994.
- Pompeev J., *Krovavyy omut Karabacha* (Il gorgo di sangue del Karabach), Sankt-Peterburg, 1992.
- Programma e statuto del Partito democratico popolare Turan* (in lingua russa), Baku, 1992.
- Rustamchanly S., *Kniga Žizni*, Baku, 1990.
- Sachibogly R., «Azerbajdžan i novyj mirovoj porjadok» (L'Azerbaigian e il nuovo ordine mondiale) in *Azerbajdžan*, settembre 1993.

## PERIODICI

- Azadlyk*, Baku, 1992-98.
- Azerbajdžan*, Baku, 1992-98.
- Chalk Gazeti*, 1997-98.
- Chazar*, Baku-Moskva, 1990-91.
- Chazar-servis*, Baku, 1992-94.
- Digest Radio Svoboda*, Praga, 1994-99. Internet <http://www.glasnet.ru/~mf>.
- Islam dun'jacy*, Baku, 1992-94.
- Islam sesi*, Baku, 1993.
- Rossija i musul'manskij mir*, Moskva, 1993-99.
- Zerkalo*, Baku, 1992-99.

## Conclusioni

Il processo di rinascita islamica nella Csi e nella Federazione russa si sviluppa in modo spontaneo. Esso ha un punto di partenza relativamente facile da individuare dal punto di vista cronologico, che si può collocare alla fine degli anni ottanta del nostro secolo. Si può indicare perfino il momento concreto del suo inizio, il 1988, quando nell'Unione Sovietica si festeggiò in modo solenne il millennio del battesimo della Rus' (la conversione al cristianesimo del principe Vladimir e il susseguente battesimo di tutto il popolo, nel 988 d. C.). In quell'anno l'ideologia ufficiale per la prima volta parlò del positivo apporto della religione alla storia e alla cultura della Russia, sollevando la questione della necessità di una rinascita spirituale. Fu allora che si realizzò l'uscita ufficiale dal rigido ateismo statale, furono intrapresi passi per la restituzione dei templi ai credenti, si posero le basi dell'istruzione religiosa. Dopo il 1988 cessarono le persecuzioni motivate dalle convinzioni religiose, le chiese si riempirono di fedeli, il clero ortodosso ebbe accesso ai mezzi di informazione, la scienza ufficiale rivalutò i valori religiosi, si pubblicarono libri di argomento sacro, precedentemente proibiti.

Il brusco cambiamento della posizione del governo in relazione all'ortodossia si rifletteva sulla situazione dei musulmani nell'Urss. In un primo momento la reazione più diffusa tra i musulmani (innanzi tutto quelli assuefatti all'ateismo dei vertici del potere, ma anche personalità dell'*intelligencija*) fu di confusione, ma presto essa si trasformò nella ricerca di un proprio «rinascimento» religioso.

Alla fine degli anni ottanta molti esponenti dell'élite intellettuale dell'Asia centrale, del Caucaso, delle regioni musulmane del basso Volga si chiedevano se i festeggiamenti ufficiali per il millennio del battesimo della Rus' sarebbero stati un caso isolato nella politica interna sovietica, oppure se essi fossero un sintomo di rinuncia definitiva agli abituali stereotipi atei.

Nel 1989 l'autore di queste pagine ebbe occasione di tenere in Uz-

bekistan un ciclo di conferenze sulla posizione della religione nel mondo contemporaneo. In una di esse fu posta la domanda: «Perché i preti ortodossi possono fare dichiarazioni alla televisione di stato, mentre agli ulema è rifiutato questo diritto?». Effettivamente, la situazione si presentava paradossale: da un lato, nel corso della *perestrojka* gorbacioviana venivano eliminati gli aspetti più odiosi dell'ateismo comunista, mentre dall'altro, proprio nelle repubbliche musulmane dell'Urss, la religione continuava ad essere perseguitata. In Uzbekistan misure contro l'indebolimento della propaganda atea nelle regioni di Andizhan, Buchara e Kaškadar'ja furono decretate, per l'ultima volta negli anni del potere sovietico, nel giugno 1991. Notiamo che l'iniziativa era stata presa dall'attuale presidente dell'Uzbekistan, Karimov, a quel tempo responsabile dell'ideologia presso il Comitato centrale del Partito comunista uzbeko.

Tuttavia, impedire la rinascita islamica era ormai impossibile. Essa prendeva forza e all'inizio degli anni novanta alcuni esperti e personaggi politici ritenevano che questo fenomeno avrebbe potuto rivelarsi dominante nello sviluppo socio-politico degli stati musulmani post-sovietici e delle regioni musulmane della Russia.

In realtà la rinascita islamica, dopo aver occupato una nicchia circoscritta nell'evoluzione della società, diventando uno dei fattori della sua trasformazione, ha rivelato incoerenza, contraddittorietà ed un alto grado di imprevedibilità.

La rinascita islamica ha attraversato vari stadi, in tempi differenti nelle varie regioni, a causa delle particolarità nazionali e regionali. Ciò è avvenuto in un lasso di tempo relativamente limitato (tra la fine degli anni ottanta e gli anni novanta). Come è già stato messo in rilievo, cronologicamente l'inizio del primo stadio fu lo stesso per tutti i musulmani sovietici. Esso si può datare tra la fine degli anni ottanta e l'inizio degli anni novanta. La causa profonda di questo fenomeno fu il processo di democratizzazione, una delle cui conseguenze fu la generale riabilitazione delle religioni, compreso l'islam. Cominciò la restituzione delle moschee, si fondarono piccole associazioni, scuole domenicali ove si imparavano il Corano, l'arabo, la storia dell'islam. La gente ebbe la possibilità di festeggiare pubblicamente le ricorrenze religiose. Ripresero i contatti regolari con i confratelli dei paesi esteri, in primo luogo con l'Arabia Saudita, il Kuwait, l'Iran, la Turchia, che cercavano di consolidare la propria influenza su queste terre «ateizzate».

La particolarità di questo primo stadio è che, nelle repubbliche musulmane dell'Urss, la rinascita dell'islam non divenne parte integrante della linea politica ufficiale, né di quella ideologica. Gli alti funzionari

del partito temevano questo processo, che già allora cominciava lentamente a sfuggire al controllo del partito e dello stato ed in cui essi non riuscivano a intravedere una collocazione per sé.

Il primo stadio della rinascita islamica terminò con la dissoluzione dell'Unione Sovietica, nel 1991. Nel secondo stadio essa ottenne legittimità formale. Il richiamo all'islam divenne una parte dell'ideologia ufficiale nei nuovi stati indipendenti. In un certo senso ciò avvenne anche nelle repubbliche musulmane della Federazione russa, soprattutto in Tatarstan, ma anche nel Caucaso settentrionale (in Daghestan, Cecenia, Inguscezia), i cui governanti cominciarono a fare esplicito riferimento all'islam.

Nel secondo stadio la rinascita islamica era sostenuta dai governanti. Si costruirono nuove moschee, crebbe il numero di comunità musulmane ufficialmente registrate e crebbe notevolmente il ruolo degli ulema nella vita sociale e politica.

Negli stati indipendenti appena formati, la rinascita islamica venne usata per il rafforzamento dell'identità nazionale. In Russia essa si legò al processo di «ampliamento della sovranità» delle repubbliche, la cui élite politica e intellettuale in ogni modo sottolinea l'idea dell'autonomia etnoconfessionale in contrapposizione all'accentramento russo.

Il culmine del secondo stadio fu la politicizzazione dell'islam, la nascita di partiti e movimenti religiosi, la cui influenza diventò più tangibile al momento della costituzione di un ordinamento statale proprio. In Russia questo fenomeno si notò quando il movimento per il raggiungimento della massima autonomia dal centro era al suo punto più alto.

La politicizzazione dell'islam in molti casi si rivelò coincidente con la sua radicalizzazione. All'inizio degli anni 1991-92 nella CSI sorsero raggruppamenti fondamentalisti, che richiedevano di legalizzare la partecipazione dell'islam alla vita politica; essi dichiaravano pubblicamente che il proprio scopo ultimo era la fondazione di uno stato islamico. Essi operavano con particolare successo soprattutto in Tagikistan, dove, in quegli anni, il movimento islamico appariva ben consolidato, ma anche in Uzbekistan, dove l'opposizione lanciava esplicite sfide al governo.

I primi gruppi fondamentalisti sorsero nel Caucaso settentrionale, specialmente in Daghestan e Cecenia.

La politicizzazione dell'islam aveva un carattere sempre più manifesto. La società nel suo complesso osservava questo fenomeno con timore, sebbene molti condividessero isolate prese di posizione dei radicali islamici, in primo luogo la richiesta di ripristinare il principio della giustizia sociale, insito nell'islam originario.

Con l'instaurarsi nello spazio post-sovietico di una crisi generale del sistema, il richiamo delle tradizioni islamiche pareva particolarmente invitante agli occhi di parte della popolazione perché sembrava indicare la possibilità di allentare i disagi sociali. Il secondo periodo della rinascita islamica è indicato, non sempre correttamente, come «islamizzazione». Naturalmente, proprio per i musulmani lo stesso concetto di «islamizzazione» è in qualche modo incomprensibile. In realtà si può descrivere questo fenomeno come un aumento quantitativo della funzione di controllo sociale dell'islam. In altre parole, la sua influenza sulla società si esplicava sempre più a livello di massa, cosa che, in un modo o nell'altro, non poteva essere ignorata dalle alte sfere. I leader locali annunciarono tutti il proprio sostegno al «rinascimento» islamico e all'inizio degli anni novanta scoprirono il suo potenziale di stabilizzazione della società.

In genere, il secondo stadio della rinascita islamica si caratterizzò per le illusioni riguardanti il fatto che il richiamo all'islam contenesse in un certo senso la chiave (anche se non universale) per la soluzione di problemi primari della società.

Tuttavia, il successivo terzo stadio può essere definito come quello della «delusione» per l'islam. Esso ebbe luogo all'incirca tra la fine del 1992 e il 1996. In questo stadio si svolsero gli eventi fondamentali della guerra civile in Tagikistan, durante i quali si dimostrò che l'islam in quanto tale non è atto a diventare un mezzo di consolidamento della società, e che esso può facilmente tramutarsi in un rozzo strumento di lotta per il potere. Le azioni degli islamisti locali durante il conflitto tagiko in fin dei conti furono la causa della crescita della sfiducia verso di loro, sia nello stesso Tagikistan, sia nella restante parte dell'Asia centrale. L'opposizione islamica fu per qualche anno soffocata in Uzbekistan e scomparve dalla vita politica in Kazakistan e Kirghisia.

Questa valutazione non si adatta alla situazione di quel periodo nel Caucaso settentrionale, in primo luogo in Cecenia, dove proprio a metà degli anni novanta l'opposizione nei confronti di Mosca si presentava con lo slogan della guerra santa, il *jihad*. Viene da notare che, da un lato, l'estrema radicalizzazione dell'islam in Cecenia è stata provocata da fattori esterni, ed esattamente dalle azioni militari di Mosca contro la Repubblica cecena, mentre, d'altro lato, i legami ideologici dell'insurrezione cecena con la religione hanno lontane tradizioni storiche, connesse alla resistenza delle popolazioni caucasiche alla conquista russa, già nel XIX secolo.

Il terzo stadio della rinascita islamica è stato una sorta di verifica del suo potenziale. Dopo il ritorno «clandestino» alla tradizione islamica,

la costruzione di migliaia di moschee, la creazione di un apparato educativo religioso, l'attività di organizzazioni e movimenti politici islamici, la «luna di miele» con i correligionari stranieri, giunse la crisi. Per illustrarla possono servire le parole, sentite dall'autore in Asia centrale, in Azerbaigian, nella maggior parte delle regioni musulmane della Russia: «Le nostre moschee sono vuote». L'illusione di parte della popolazione, che il passaggio all'islam potesse essere sufficiente a risolvere, o per lo meno ad alleviare, i vari problemi, è stata spazzata via.

Nella società, compresa l'*intelligencija*, i giovani cominciavano a temere che inglobare in modo deciso l'islam nella vita sociale e nella coscienza collettiva potesse portare alla perdita delle abitudini moderne, all'instaurarsi di un rigido (se comparato ai tempi sovietici) controllo religioso sulla vita dell'individuo e della società, alla mancanza di competitività della loro cultura, alla formazione di barriere sul cammino dell'adeguamento ai valori europei, in altre parole, che potesse portare ad una nuova *perestrojka*, ma questa volta orientata verso i regimi musulmani conservatori del Vicino Oriente. Allo stesso tempo, mentre i musulmani radicali si esprimevano sempre più spesso in favore dell'introduzione, sia pur parziale, della shari'a, la popolazione più occidentalizzata e, in varia misura, russificata, esprimeva al contrario preoccupazione per un possibile ritorno al medioevo. Perfino in Tagikistan, dove gli islamisti sono particolarmente forti, hanno avuto luogo manifestazioni di donne contro il ritorno alla poligamia.

Aggiungiamo il raffreddamento dei rapporti tra l'Asia centrale e i paesi del Vicino e del Medio Oriente. La causa di ciò risiede nella comune delusione sia per quanto riguarda i rapporti economici che quelli religiosi. I musulmani post-sovietici chiaramente si aspettavano maggiori aiuti materiali da turchi, arabi, pakistani, iraniani. A loro volta, i musulmani degli stati esteri contavano di ottenere nell'ex Unione Sovietica delle condizioni molto più vantaggiose per le proprie attività commerciali e, in ogni caso, non pensavano di scontrarsi con una corruzione così largamente diffusa.

Anche nella sfera propriamente religiosa non tutto filava liscio. L'attività di proselitismo di Arabia Saudita, Pakistan, Iran si scontrò con l'opposizione degli ulema locali, sostenuti in questo dai governi. L'islam radicale predicato da divulgatori stranieri era rifiutato dalla maggioranza della popolazione, tra cui dominava, e ancora domina, il desiderio di conservare il «proprio» (uzbeko, tataro, kirghiso, ecc.) islam, il quale, a differenza da quello predicato da arabi, iraniani ed altri, è più adatto alle condizioni locali ed è più liberale.

A metà degli anni novanta gli esperti russi e locali cominciarono a

propendere per l'opinione che l'azione della rinascita islamica sulla società fosse molto limitata. Comparve di nuovo la tesi della specificità dell'islam «sovietico» (anzi, ormai, post-sovietico), collegata con una sua debolezza congenita, con l'impossibilità di esercitare un'influenza sostanziale sulla società e ancor più sulla vita politica.

Il terzo periodo della rinascita religiosa si caratterizzò per il rafforzamento del controllo statale sulla vita religiosa, sull'attività degli ulema, cosa che in buona misura ricordava la situazione dei tempi sovietici.

Così, negli anni 1995-96, i politici dei paesi dell'Asia centrale, dell'Azerbaijan, delle regioni musulmane della Russia di nuovo negavano le radici culturali dell'islam politico, parlavano di carattere artificiale delle organizzazioni politiche islamiche, e del fatto che l'attività della maggioranza di esse era iniziata e poteva continuare ad esistere solo grazie al denaro ricevuto dall'estero.

Tuttavia, nella seconda metà degli anni novanta divenne chiaro che la rinascita islamica, compreso il suo potenziale politico, non era affatto esaurita, e che il cosiddetto «fattore islamico» continuava ad agire sulla società, mentre gli elementi della coscienza religiosa si rafforzavano e si stabilizzavano nella psicologia e nella concezione del mondo dei musulmani dell'ex Unione Sovietica.

Dalla seconda metà degli anni novanta si può parlare dell'inizio di un quarto stadio nella rinascita islamica, stadio che continua ancora al momento attuale, cioè ormai nel 2000. Le vicende della rinascita islamica non si riflettono direttamente sugli umori della società o delle sue élites. Nella seconda metà degli anni novanta non ci sono brusche impennate del «fattore islamico», oppure, al contrario, indifferenza ad esso. In questo periodo si rafforzano le tendenze basilari, delineatesi negli stadi precedenti.

In un certo senso, si può dire che il quarto periodo del «rinascimento» islamico nello spazio post-sovietico si presenta come il compimento di un processo di rinascita della religione, secondo quelle direzioni basilari, che già nel lungo periodo determineranno la situazione nell'Asia centrale, nel Caucaso, nelle altre regioni musulmane e nella diaspora della Russia.

Prima di tutto notiamo che la rinascita dell'islam ha permesso la formazione e l'accesso alla tradizione islamica a una nuova generazione di musulmani. La sua particolarità consiste nel fatto che i più giovani, i bambini, si sono formati e sono cresciuti fuori della cornice dell'ideologia sovietica, non sono passati attraverso l'indottrinamento comunista. Per loro non è così semplice spiegare chi fosse Lenin, essi non possono immaginare come e perché il potere sovietico, che essi non hanno co-

nosciuto, proibisse di leggere il Corano, togliesse le moschee ai credenti, trasformandole in magazzini e fabbriche. Certo, ciò non significa a priori che questa nuova generazione si volgerà alla religione e si trasformerà automaticamente in una base sociale per il radicalismo islamico. Il punto non sta in questo, ma nel fatto che nello spazio post-sovietico si sta formando, e in parte si è già formata, una generazione di musulmani «non sovietici», che hanno una mentalità diversa, libera, tendenzialmente orientata verso la tradizione. Inoltre, nell'ambiente dei giovani cresce l'interesse per la cultura occidentale, la cui penetrazione nell'ambiente musulmano è relativamente più libera che nel periodo sovietico. In questo modo, la penetrazione dell'islam nella coscienza della gioventù si coniuga alla diffusione in un certo senso di concetti della *Weltanschauung* cristiano-occidentale, e al centro di questa dialettica nuovamente si collocano l'Occidente e l'Oriente (musulmano). In questa situazione la frontiera della contrapposizione può presentarsi sia come una frontiera tra gruppi sociali separati (per esempio abitanti delle città inurbati da tempo e immigrati dai villaggi), sia come una divisione all'interno di una stessa persona.

A proposito, notiamo che a queste contrapposizioni è collegato il rifiuto dei «tradizionalisti» della penetrazione in ambiente musulmano delle «nuove» religioni, comprese alcune confessioni cristiane.

Come nelle regioni musulmane dell'ex Urss si forma una generazione di musulmani «non sovietici», si forma anche una nuova generazione di ulema, che non è stata educata in condizioni di soggezione assoluta allo stato, non prova davanti al potere alcuna paura, si serve della possibilità di acquisire conoscenze religiose e di altro tipo all'estero, ha contatti con i colleghi stranieri.

Il numero di giovani ulema la cui età va dai 22 ai 27-28 anni, è già di alcune migliaia; essi gradatamente cominciano ad incarnare una nuova categoria nell'élite islamica, disponibile non solo a lavorare con i fedeli, ma anche a dare loro un'immagine più radicale dell'islam, a pretendere da loro la stretta osservanza delle norme religiose. Inoltre la maggior parte di essi è laureata in prestigiose università islamiche, come l'Università al-Azhar del Cairo, o quella tunisina az-Zaituna, parla perfettamente arabo, conosce le norme della shari'a. Oltre a ciò, i giovani ulema apportano nella propria attività elementi della scuola giuridica malikita ed anche di quella hanbalita, diffusa in Arabia e molto più rigida, le quali sono in contraddizione con la scuola giuridica hanafita, più liberale, diffusa in Asia centrale, nel Caucaso settentrionale e nella Russia centrale.

Tutto ciò provoca sconcerto nella generazione degli imam e mullah



di età più avanzata (35-50 anni), che temono per la propria autorevolezza e influenza sui fedeli delle moschee, e sulla comunità musulmana nel suo insieme. Oltre a ciò, le innovazioni introdotte dal Vicino Oriente a volte turbano gli stessi fedeli, soprattutto i più anziani, che negli anni del potere sovietico si sono disabituati all'osservanza dei rituali islamici.

Nascono da qui i tentativi degli ulema locali di limitare l'attività dei predicatori islamici e dei responsabili esteri del proselitismo. Questi sforzi sono assecondati dallo stato, il quale teme che un'attività eccessiva dei missionari islamici possa distruggere la precaria stabilità di molti paesi musulmani, tanto più che dalla seconda metà degli anni novanta si può parlare di un nuovo corso del radicalismo islamico. Questo fenomeno comincia ad avere un carattere comune per i musulmani della Csi e, probabilmente, coinvolge tutti i paesi, tranne, per ora, l'Azerbaigian.

È possibile trovare prove di questo fatto praticamente in tutto lo spazio musulmano della Csi. Ad esempio, è evidente l'influsso degli islamisti sull'Opposizione tagika unita, che non soltanto occupa posti nel governo di coalizione (circa un terzo delle posizioni chiave), ma è determinante per la politica interna ed estera del paese. In Uzbekistan è attivo un forte movimento d'opposizione che si basa su posizioni fondamentaliste; questo movimento dopo alcuni insuccessi è riuscito a consolidarsi e si presenta ora con molta autorevolezza. L'opposizione islamica acquista forza in Kazakhstan e Kirghisia, dove possiede basi, soprattutto nelle regioni meridionali e sud-occidentali dei due paesi.

Sebbene questa attività sia condizionata innanzi tutto da cause interne, bisogna considerare anche quelle esterne, per essere più precisi, il «fattore afgano», i successi del movimento dei taleban. Se l'ingerenza diretta dei taleban in Asia centrale si ridurrà al minimo, allora l'effetto dimostrativo della loro vittoria politico-militare si ingigantirà e riuscirà ad ispirare gli islamisti locali.

In Russia il focolaio del radicalismo islamico continua ad essere localizzato in Cecenia e Daghestan. La Cecenia, che voleva l'indipendenza dalla Russia, era già stata proclamata dagli insorti «repubblica islamica» e sul suo territorio vigeva la legge islamica. Il timore fondato che questo tipo di secessioni su base etnico-islamica potesse moltiplicarsi con il conseguente diffondersi di territori «senza stato» governati su base clanica hanno indotto la Federazione russa all'uso della forza bellica per riprendere il controllo della Cecenia ed evitare il pericolo di una forte diffusione d'instabilità politica e mancanza di controllo sul piano del diritto entro i confini della Federazione.

In Daghestan, alcuni centri abitati si sono autoproclamati «stati islamici» e hanno anche annunciato l'entrata in vigore della shari'a. Negli

anni 1998-99 i radicali islamici della Cecenia e del Daghestan si sono pronunciati per la fusione delle due repubbliche e la fondazione di uno stato-*imamat* confessionale.

In Tatarstan, l'opposizione nazionalista ha dichiarato che il suo più grande errore fu di aver ignorato il «fattore islamico» e ha adottato un nuovo programma, «Canone tataro», in cui alla religione si assegna un ruolo molto più rilevante di prima.

Nella seconda metà degli anni novanta le organizzazioni islamiche hanno preso parte a campagne elettorali in tutta la Russia, comprese le elezioni parlamentari e presidenziali. Si parla in continuazione di formazione di un gruppo parlamentare musulmano nella дума della Federazione russa, per difendere gli interessi dei musulmani come minoranza religiosa.

In breve, al volgere del secolo l'islam ha conservato le proprie posizioni nei paesi dell'ex Urss, che sono un elemento chiave nello spazio eurasiatico. Esso resterà un regolatore dei rapporti sociali, una dominante della coscienza sociale ed individuale. In questo momento di transizione della società post-sovietica occorre considerare la possibilità che essa si evolva nelle aree musulmane sotto la bandiera dell'attivismo politico islamico.



## Nota sugli autori

Sergej Filatov è ricercatore *senior* presso l'Istituto di studi orientali dell'Accademia russa delle scienze e direttore del Centro sociologico della Fondazione di scienze pubbliche di Mosca.

Aleksej Kudrjavcev è ricercatore presso l'Istituto di studi orientali dell'Accademia russa delle scienze.

Nadežda Emel'janova è ricercatrice presso il Centro di analisi del Federal Frontier Service.

Aleksej V. Malašenko è direttore di dipartimento della sede di Mosca della Carnegie Foundation.

Aziz Nijazi è ricercatore presso l'Istituto di studi orientali dell'Accademia russa delle scienze.

Marija Malašenko è ricercatrice presso la Facoltà di studi orientali dell'Università statale di Mosca.

Andrei Polonskij è professore presso l'Università internazionale di Mosca.

Finito di stampare il 18 luglio 2000  
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Rivoli (To)  
Grafica copertina di Gloriano Bosio

## *Universi culturali e modernità*

- Anthony Reid (a cura di), *Cinesi d'oltremare. L'insediamento nel Sud-Est asiatico*.  
Mohamed Talbi, *Le vie del dialogo nell'islam*.  
Sergio Ticozzi, *Il Tao della Cina oggi. Dinamiche culturali, politiche e istituzionali*.  
Aa.Vv., *L'India contemporanea. Dinamiche politiche, trasformazioni economiche e mutamento sociale*.  
Aa.Vv., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo*.  
Andrea Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*.  
Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*.  
Paul Ropp (a cura di), *L'eredità della Cina*.  
Ashis Nandy, Ravinder Kumar, Rajini Kothari e altri, *Cultura e società in India*.  
Shuichi Kato, *Arte e società in Giappone*.  
Masao Maruyama, *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno*.

## Altri volumi sull'islam e il mondo arabo pubblicati dalle Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli

- Dossier Mondo Islamico 5, L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo* (a cura di Andrea Pacini).  
*Dossier Mondo Islamico 4, Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord Africa* (a cura di Roberta Aluffi Beck-Peccoz).  
*Dossier Mondo Islamico 3, Tasse religiose e filantropia nell'islam del Sud-est Asiatico*.  
*Dossier Mondo Islamico 2, I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*.  
*Dossier Mondo Islamico 1, Dibattito sull'applicazione della Shari'a*.  
Felice Dassetto, *L'islam in Europa*.  
Jacques Waardenburg, S.A.A. Abu-Sahlieh, Mohammed Salhi e altri, *I musulmani nella società europea. I nodi problematici della famiglia e del diritto*.  
Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Adalbaki Hermassi, *Stato ed economia nel mondo arabo*.

