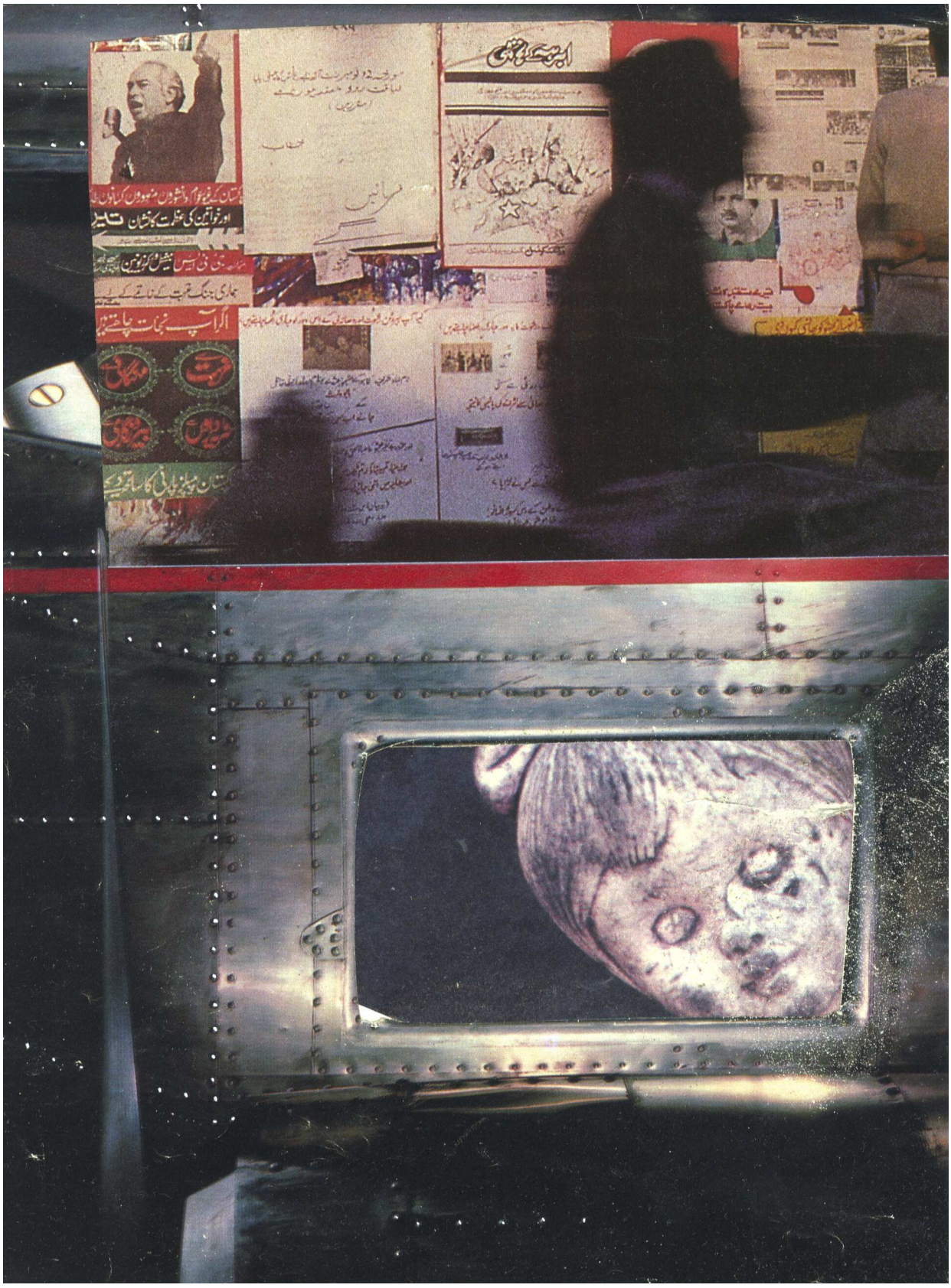


A. De Gregorio, *Senza titolo*, collage, 2005

INDICE

NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE **5**

INTRODUZIONE **6**

CAPITOLO I **10**

1.1 L'AMBIENTE GEOGRAFICO **10**

1.1.1 Il peso della storia: quale Asia centrale? 10
1.1.2 Asia centrale 13
L'Eurasia interna 15
1.1.3 Caucaso 17

1.2 CENNI STORICI SULLA PRESENZA MUSULMANA NEL CAUCASO E IN ASIA CENTRALE **19**

1.2.1 Asia Centrale 19
Quale islam? 22
La situazione precedente alla conquista araba 22
La conquista araba dell'Asia centrale 25
1.2.2 Caucaso 30
La penetrazione musulmana nel Caucaso e in Daghestan 32

1.3 IL MEDIOEVO, LA PRIMA OCCUPAZIONE ZARISTA E IL RAPPORTO CON L'ISLAM (750 D.C.-INIZIO XIX SECOLO) **35**

1.3.1 Asia centrale 35
Arabismo e turchismo 36
Panoramica sulla situazione tribale nell'Asia centrale medievale 37
La Rus' kieviana 39
I mongoli e Gengis Khan 42
L'Orda d'oro, il giogo tataro (1240-1480) e le vicende successive 44
Tamerlano (1336-1405) 47
L'ascesa della Moscovia e la presa di Kazan' (1552) 48
I Romanov, l'espansione russa e il rapporto con l'Islam 51
1.3.2 Le vicende nel Caucaso 55

CAPITOLO II **59**

2.1 IL XIX SECOLO: LE DIRETTRICI DELL'ESPANSIONE ZARISTA E IL RAPPORTO CON L'ISLAM **59**

2.1.1 Nel Caucaso: l'espansione russa e lo scontro con l'islam 60
Il ruolo della Naqšbandiyya, *shaykh* Shamil e gli eventi successivi 63
Il Caucaso pre-rivoluzionario 66
2.1.2 In Asia centrale: espansione, ascesa e fine del sogno imperiale russo 68
La guerra di Crimea (1853-1856) e gli eventi successivi 68
I khanati di Bukhara, Khiva, Kokand e il governatorato del Turkestan (1865-1857) 71
2.1.3 Il rapporto con l'islam 76
Il jadidismo 80

2.2 LA SECONDA METÀ DEL XIX SECOLO: IL *GREAT GAME* **84**

2.2.1 Idee e interessi economici: Russia e Gran Bretagna 84
La potenza coloniale russa e l'Asia centrale: ragioni (commerciali) di una scelta 86
L'emergere della potenza coloniale britannica in Asia centrale e lo scontro con la Russia 90

2.3 IL NOVECENTO: LA RIVOLUZIONE BOLSCEVICA, IL PERIODO SOVIETICO E L'ISLAM **97**

2.3.1 In Russia: la cornice 97

Questione contadina e "prove generali" di rivoluzione 97
La Prima guerra mondiale e lo scoppio della rivoluzione bolscevica 100
Stalin, la Seconda guerra mondiale e la guerra fredda 105
Dalla distensione a oggi 107
2.3.2 In Asia centrale: la costruzione dell'identità nazionale e la questione musulmana 109
L'eurasismo 113
La proclamazione delle repubbliche socialiste sovietiche 115
2.3.3 Nel Caucaso 120

CAPITOLO III 124

3.1 ISLAM UFFICIALE E ISLAM PARALLELO 124

3.1.1 Il sufismo 124
Teoria e prassi 127
3.1.2 Le tariqa come mantenimento dell'ortoprassi islamica 132
Nel Caucaso: resistenza e islam militante 132
Islam ufficiale e "islam parallelo" in Asia centrale 134

3.2 LE CONFRATERNITE *SUFI* NEL CAUCASO E IN ASIA CENTRALE 139

3.2.1 Distribuzione geografica e dati 139
3.2.2 Cenni storici 139
Sufismo e '*asabiyyah*; turchismo e fede guerriera 139
3.2.3 La Naqšbandiyya 141
3.2.4 Le altre confraternite 149
La Qadiriyya 149
La Yasawiyya 152
La Kubrawiyya 154

3.3 ELEMENTI SCIAMANICI E PREISLAMICI NELL'ISLAM DELLE *TARIQA* 156

3.3.1 Cenni storici 156
3.3.2 Sciamanesimo e islam 158
L'arrivo delle confraternite *sufi* e lo sciamanesimo islamizzato 159
3.3.3 Il mondo dello sciamano 162
Spiriti, miti e ambiente naturale 162
Lo sciamano islamizzato 165

CAPITOLO IV 171

4.1 LA FRAMMENTAZIONE DELLO SPAZIO POST-SOVIETICO E IL RAPPORTO CON L'ISLAM 171

4.1.1 Lo spazio post-sovietico al centro del cambiamento culturale e della riaffermazione identitaria 171
Homo sovieticus e nuove identità in conflitto 172
4.1.2 Dentro la Russia: poteri nazionalista e religioso 175
Mosca Terza Roma 175
Neo-eurasismo e rinascita geopolitica 179

4.2 DALLE CONFRATERNITE AL "WAHABISMO": RADICALISMO E MUTAMENTO DELL'ORTOPRASSI ISLAMICA ALL'INTERNO DELLO SPAZIO POST-SOVIETICO 183

4.2.1 In Asia centrale 185
L'origine dei gruppi radicali 185
Wahabismo, salafiyya e islam dopo il 1991 188
4.2.2 Quale islam oggi in Asia centrale? Partiti e movimenti 191
Hizb ut-Tahrir al-Islamiyya 193
Akramiya 195

Hizb un-Nusrat 195
Movimento Islamico dell'Uzbekistan (MIU) 196
Movimento Islamico dell'Asia Centrale (MIAC) 197
Tabligh Jamaat (TJ) 197
4.2.2 Nel Caucaso 198
Analogia balcanica, *network sufi* e wahabismo-salafiyya 198
Dopo l'URSS. Il conflitto ceceno tra radicalismo islamico e lotte interetniche 200
Sufismo e wahabismo 203
CONCLUSIONI 206
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI 209
REPERTORI GENERALI 209
MONOGRAFIE 209
SAGGI E ARTICOLI 211
CORPORA ONLINE 214
SITOGRAFIA 214

NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE

Per i termini russi è stato adottato il sistema di traslitterazione ISO9. Di seguito le regole di pronuncia più importanti:

- «ë» si pronuncia come «io» in iodio
- «č» si pronuncia come «c» in cena
- «šč» si pronuncia come «sc» in scena
- «ž» si pronuncia come «j» in jour
- «c» si pronuncia come «z» in pizza
- «ch» si pronuncia come «h» in house
- «z» si pronuncia come «s» in rosa
- «y» è un suono che non esiste nella lingua italiana; si pronuncia distendendo le labbra come per il suono [i] e, contemporaneamente, emettendo il suono [u]
- «'» l'apostrofo corrisponde al segno debole (*mjagkij znak*) e al segno forte (*tvërdyj znak*). Il segno debole serve a raddolcire la consonante che precede; quello forte indica che la consonante che precede è dura.

I termini arabi sono traslitterati mediante un sistema semplificato che non tiene conto della quantità delle vocali e del grado di aspirazione delle consonanti. Sono stati eliminati i diacritici; la *'ayn* e la *hamza* sono indicati dall'apostrofo «'». I termini geografici e i toponimi sono riportati nella versione italiana più comune senza seguire la traslitterazione (es.: da Buchara a Bukhara; Syr Darya e Amu Darya invece di Syr Dar'ja e Amu Dar'ja).

I termini russi comunemente usati sono stati riportati nella versione italiana corrente: per esempio da *car'* (traslitterazione di царь) abbiamo *zar*. Analogamente viene evitata la traslitterazione rigorosa per i nomi propri e i termini di largo uso; in questo modo al posto di Šamil' abbiamo il più immediato Shamil.

Si discostano dalle regole sopra indicate i termini delle citazioni lasciati nella forma originale reperibile nei testi in bibliografia.

INTRODUZIONE

> L'Islam non è un blocco monolitico. Al pari del cristianesimo, che si diversifica nelle varie confessioni a volte perfino in contrasto dottrinale e rituale, anche l'Islam si presenta come un diamante dalle molte sfaccettature: si va dal misticismo dei sufi all'integralismo dei wahabiti, sino a giungere a quel terrorismo che – pur proclamandosi musulmano – è tale non per eccesso di Islam ma per totale, assoluta mancanza di Islam. Questa religione si è distribuita fra popoli diversissimi, anzitutto in contrasto fra nomadismo e sedentarismo, fra le grandi civiltà dei periodi preislamici e l'oscurantismo che precedette la diffusione dell'Islam presso altri popoli ancora. A tutto ciò va aggiunto il fatto che il Corano, base e tesoro comune di tutti i musulmani, lascia tuttavia il totale libero arbitrio a ogni individuo, sottraendolo persino a un potere religioso centrale e a una interpretazione soggettiva e non etica che sia imposta su base politica. Ne è nato così un caleidoscopio, una varietà, una ricchezza di modulazioni in cui non è facile raccapezzarsi[1].

Così lo studioso e maestro *sufi* Gabriele Mandel Khan descrive l'islam, una fede religiosa che partendo dalla penisola arabica si è diffusa in tutto il mondo sino a diventare una vera e propria religione globale. Chiaramente la geografia dei territori e le caratteristiche culturali dei luoghi nei quali esso è penetrato hanno influenzato il messaggio originario del Profeta Muhammad, dando luogo a risultati differenti.

Queste pagine intendono delineare le caratteristiche dell'islam di Caucaso e Asia centrale analizzando una delle forme in cui si è esplicato con maggiore successo: le *tariqa* (confraternite) *sufi*, espressione concreta di ciò che l'accademia definisce comunemente «islam parallelo». Il termine, utilizzato dallo studioso francese A. Benningsen nel testo *L'Islam parallelo. Le confraternite musulmane in Unione Sovietica*, risale agli anni dell'URSS e indica la convergenza tra le due anime dell'islam confraternale: una base intellettuale *sufi* e mistico-popolare da un lato; l'organizzazione e la disciplina dall'altro. Nel corso degli anni, a causa del revival fondamentalista conseguente alla fine dell'Unione Sovietica, si è creata molta confusione circa il significato di questa espressione, erroneamente passata ad indicare un modello radicale dal carattere clandestino; in tal modo è stata snaturata completamente la funzione dell'islam post-sovietico, che rimane esclusivamente un elemento di riappropriazione identitaria. Per questi motivi l'etichetta «islam parallelo» viene intesa qui come la commistione tra pratiche preislamiche, religioni preesistenti e sufismo; tale ibrido, nella forma delle confraternite, rappresenta ancora oggi per la maggioranza della popolazione il principale motivo di adesione alla fede musulmana, tanto che, forse, l'espressione più corretta da utilizzare sarebbe «islam popolare».

[1] G. MANDEL KHAN, *Islam*, Milano, Mondadori Electa, 2006, pag. 6.

Quanto si cercherà di dimostrare è la capacità del tessuto confraternale di mantenere inalterata l'ortoprassi islamica in momenti di crisi e transizione; prendendo in prestito un concetto appartenente al pensiero musulmano classico – la *'asabiyyah* di Ibn Khaldun – è possibile affermare che le *tariqa sufi* abbiano formato nel corso dei secoli un network di solidarietà tribale definibile nella sua versione più moderna come *neo-'asabiyyah*.

L'applicazione del pensiero classico a un contesto regionale è la cifra dell'intera esperienza musulmana di Caucaso e Asia centrale, caratterizzata dalla continua sovrapposizione di elementi allogeni; in queste aree l'islam è penetrato intorno al XII secolo trovandosi di fronte a un tessuto sociale e culturale a prevalenza turco-mongola. L'impatto dell'islam sul turchismo rappresenta solo la prima delle molte stratificazioni che le due regioni hanno dovuto subire; la presenza russa tra impero, dominio coloniale e regime sovietico ha tentato di unificare in nome di ateismo di Stato e divisione interetnica un territorio immenso, nel quale l'islam continuava a prosperare in forma popolare o, se preferiamo, «parallela». Infine, negli ultimi anni, una terza ideologia importata si è innestata sulle precedenti; si tratta del fondamentalismo wahabita-salafita che, a dispetto della potenza e del timore suscitato da alcune organizzazioni, rimane confinato a una minoranza ristretta di popolazione.

La maggioranza dei fedeli musulmani continua oggi a vivere la propria "doppia identità" fatta di un rispetto dei precetti musulmani che, tuttavia, non disdegna il culto dei santi e i riti sciamanici. Le confraternite, con la loro lunga storia di prestigio culturale, sono il *trait d'union* tra mondo musulmano e turco, nonché il luogo nel quale una tale divisione può essere ricomposta.

Tre sono i punti dai quali si è partiti per costruire la ricerca: il legame tra storia e ambiente geografico, la conoscenza approfondita della storia russa e l'esistenza di un substrato culturale e religioso precedente all'arrivo dell'islam.

La geografia del territorio ha plasmato la vita delle popolazioni e il loro approccio verso alleati e invasori; gli spazi della steppa centroasiatica hanno favorito il nomadismo, mentre le montagne del Caucaso la ripartizione in piccole comunità. Questa divisione di massima si riflette nella religione: il Caucaso è diventato la roccaforte delle confraternite militanti, della loro organizzazione e disciplina; le suggestioni dei grandi spazi dell'Asia centrale hanno consentito la sopravvivenza di un islam caricato di nomadismo e sciamanesimo.

La geografia serve per spiegare il motivo del grande spazio concesso in queste pagine alla storia della Russia a partire dalla Rus' kieviana fino ai giorni nostri. Caucaso e Asia centrale, se non altro a causa della prossimità dei confini, hanno subito l'influenza russa in molti modi; viceversa l'elemento turco dei popoli della steppa costituisce una fetta consistente del patrimonio culturale russo. Le storie di Caucaso, Asia centrale e Russia sono dunque interrelate e non è possibile in alcun modo

scorporarle l'una dall'altra; è chiaro che questo vale anche per l'islam, che ha conosciuto periodi di espansione e contrazione. La religione musulmana è stata alternativamente favorita e repressa ai fini di un uso totalmente strumentale da parte del potere che ha raggiunto il suo apice nel periodo sovietico. In questo contesto le confraternite, espressione dell'islam popolare, hanno in qualche modo salvaguardato le credenze religiose presentandosi come ibrido islamico in Asia centrale e braccio armato della fede nel Caucaso.

In ultima analisi è impossibile non accennare alle eredità sciamaniche e preislamiche, troppo spesso liquidate in poche righe o bollate come curiosità antropologica. Cultura sciamanica e islam delle confraternite possiedono numerosi punti di contatto; si è dunque cercato di porre in evidenza un aspetto che, oltre a costituire un interessante ambito di ricerca, permette di spingersi con più sicurezza nei territori di confine del *dar al-islam*. Nei dogmi della scuola hanafita, la più diffusa in Asia centrale e nel Caucaso, la fede è la stessa di quella professata dal resto della *umma*; tuttavia, proprio perché prodotto di una stratificazione, questo "islam di confine" è composto da più elementi, ciascuno dei quali ha contribuito allo stesso modo al risultato finale.

All'interno dei capitoli si è cercato di separare, per quanto possibile, le esperienze di Caucaso e Asia centrale dal quadro storico generale. Lo spazio dedicato alla storia della Russia è, come accennato precedentemente, funzionale a una migliore comprensione delle dinamiche regionali.

I primi due capitoli hanno contenuto storico. Il primo, iniziando dalla descrizione dell'ambiente geografico, traccia le linee generali della presenza musulmana nel Caucaso e in Asia centrale abbinandole all'ascesa della potenza russa. Il secondo capitolo si concentra in primo luogo sul periodo coloniale russo; le direttrici dell'espansione zarista, all'interno dello scontro ideologico tra slavofili e occidentalisti, vengono analizzate in rapporto al "concerto delle potenze" europee e all'islam. Il Novecento e la rivoluzione segnano un momento di difficoltà per la fede musulmana all'interno di un regime che ripudia qualsiasi forma di religione e tenta di controllarla tramite strutture di potere a lui fedeli.

La storia delle confraternite è presente in filigrana in tutti i capitoli, ma viene sistematizzata con maggiore precisione nel terzo; accanto alla descrizione e alla storia delle *tariqa* di Caucaso e Asia centrale vengono analizzate le eredità sciamaniche e preislamiche che hanno influenzato l'islam popolare.

Il quarto e ultimo capitolo è focalizzato sulla transizione verso l'indipendenza che, lungi dal rappresentare un momento di svolta, mantiene inalterata gran parte delle strutture precedenti. L'importazione di ideologie aliene ai territori caucasici e centroasiatici, etichettata con la generica definizione di "wahabismo", è riscontrabile in tutto il *dar al-islam*; in questo particolare contesto,

alla luce della presenza di gruppi radicali in Asia centrale e del conflitto ceceno, l'islam "politicizzato" rappresenta quasi esclusivamente un marker di tipo culturale e identitario derivante dalla disintegrazione dello spazio post-sovietico.

La scelta delle fonti risente inevitabilmente della mancanza di testi in lingua araba e persiana, ai quali si è cercato di sopperire introducendo materiale in lingua russa. Agli autori "classici" (A. Benningsen, M. Brill-Olcott, I.M. Lapidus, V. Basilov e altri) si è scelto di accostare voci più recenti, dove possibile reperite in lingua originale.
Oltre a Benningsen, O. Roy ha costituito per questo lavoro un immenso bacino di informazioni, così come la monumentale *History of Civilizations of Central Asia* pubblicata in sei volumi dall'UNESCO. Per la storia russa ci si è affidati in prevalenza a R. Bartlett e a O. Figes; entrambi hanno il merito di unire un preciso resoconto storico all'analisi della produzione culturale coeva.
Il testo è corredato da immagini e tabelle; alcune brevi citazioni *in limine* ai paragrafi introducono l'argomento. La commistione di letteratura, iconografia e lingue, pur nell'oggettiva limitatezza di queste pagine, cerca di restituire il mondo che circonda l'islam parallelo, il quale, proprio per questi motivi, dal suo essere religione globale viene ridotto a una dimensione locale forse ancora più affascinante.

Ringrazio il Professor Riccardo Redaelli, relatore e *counsellor* per caso; la Dottoressa Isabella Damiani dell'Université de Versailles St. Quentin-en-Yvelines per l'aiuto iniziale; la Professoressa Valeria Fiorani Piacentini per l'abbondante repertorio fotografico; Achille De Gregorio, che mi ha permesso di utilizzare uno dei suoi meravigliosi collage; Dario Bina, che nel suo essere *khalwat dar anjuman* ha accettato di mettersi al servizio di queste pagine.

CAPITOLO I

1.1 L'AMBIENTE GEOGRAFICO

Central Asia is a concept which has a variable geography, in the sense that it can be taken as referring only to Transoxania, or can be expanded to take in everything from Istanbul to Sinkiang[2]
O. Roy



Figura 1: mappa dell'Asia centrale e del Caucaso
Fonte: www.lib.utexas.edu/maps/asia.html

1.1.1 Il peso della storia: quale Asia centrale?

«The weight of history» il peso della storia: così Roy introduce un'idea e un concetto difficile da definire, l'Asia centrale. Se si adotta un criterio politico-amministrativo, si nota subito che

[2] O. ROY, *The New Central Asia. The Creation of Nations*, London, I.B. Tauris & Co Ldt, 2000, pag. 1.

all'Asia centrale corrispondono le repubbliche di Turkmenistan, Uzbekistan, Kirghizistan e Tagikistan, area che grosso modo coincide con le regioni storiche della Transoxiana e del *Mā warā 'l-nahr* musulmano; così facendo, tuttavia vengono lasciate fuori due realtà importanti come il Kazakistan (dove risiedeva la *Muftiyya* dell'Asia centrale e del Kazakistan) e l'Azerbaigian (a testimoniare l'importanza della regione caucasica nel contesto centrasiatico e soprattutto la creazione di un nuovo spazio geopolitico che tiene conto delle risorse naturali presenti nella zona del Mar Caspio). In termini di spazio culturale l'Asia centrale è l'area nella quale si è affermata con più forza la civilizzazione turco-persiana che ha portato a una commistione di strutture statali persiane di governanti di etnia turca. Vi è anche una frattura di tipo culturale: da un lato il fiorire di una civiltà urbana e musulmana nell'area della Transoxiana, punto focale della sintesi turco-persiana; dall'altro il tribalismo delle steppe kazake, che vide l'islamizzazione solo tra il XVIII e il XIX secolo. Tale contesto contribuì inoltre alla nascita di due distinte forme di islam: quella delle steppe più mistica e influenzata dallo sciamanesimo, più ortodossa e attenta alle tradizioni quella della Transoxiana. In ogni caso, non si può prescindere dalla storia della Russia e dell'islam al suo interno; una presenza a volte benevola e a volte ingombrante con la quale tuttavia non si può non fare i conti[3].

L'utilizzo del termine "Asia centrale" nella letteratura scientifica ha una lunga storia[4]. Per lungo tempo venne usato come sinonimo di "High Asia", "la haute tartarie", "l'Asie intérieure". Tali termini venivano impiegati nella letteratura europea in materia o nei resoconti di viaggio per indicare le regioni centrali del continente, senza però fare riferimento ai confini geografici dell'area in oggetto. Il primo a tentare di definire meglio i confini dell'Asia centrale fu il geografo e esploratore Alexander Von Humboldt, il quale propose come Asia centrale l'area compresa tra 5°N e 5°S di latitudine 44.5°N, lasciando però indefiniti i confini a est e a ovest.

Ovviamente parte della comunità scientifica non concordava con le idee di Humboldt; l'orientalista ed esploratore russo Nikolaj Chanykov propose quindi di adottare dei criteri geografici, il più importante dei quali era l'assenza di corsi d'acqua che defluissero nel mare nell'area interessata. Chanykov incluse quindi nella regione la parte orientale dell'Iran e l'Afghanistan.

Nella seconda metà del XIX secolo il termine "Asia centrale" venne nuovamente esaminato, questa volta da parte del geografo tedesco Ferdinand Richthofen. L'Asia venne da lui divisa in due diverse regioni naturali (centrale e periferica). L'Asia centrale corrispondeva alle regioni interne, caratterizzate dall'avere un sistema idrografico proprio, in altre parole, i fiumi non avevano uno

[3] *Ibidem*, pagg. 1-2.
[4] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. The dawn of civilization: earliest times to 700 B.C.*, Volume I, Paris, UNESCO Publishing, 1992, pag. 467 e sgg.

sbocco al mare aperto. I confini proposti erano i monti Altai a nord, il Tibet a sud, il Pamir a ovest e a est la catena montuosa del Khingan.

Nello stesso periodo il geografo e viaggiatore russo Ivan Mušketov accolse le tesi di Richthofen, ma rigettò la dicotomia centrale/periferico, dal momento che entrambe le regioni presentano caratteristiche morfologiche e geologiche del tutto simili. Oltre alla presenza di corsi d'acqua che non sfociano nel mare aperto, Mušketov ritenne che per definire l'Asia centrale fossero necessarie la presenza di agenti esterni (acqua e vento) e la loro prevalenza in una data zona. Pertanto, Mušketov divise l'Asia nelle due parti periferica e interna, profondamente diverse tra loro. La parte più a est dell'Asia interna è quella centrale, denominata da Mušketov Turkestan, termine che ebbe grande fortuna e venne utilizzato seguendo i confini proposti da Richthofen. Un'altra corrente contemporanea (a cavallo tra il XIX e il XX secolo) utilizza il termine Asia centrale per riferirsi a un'area geografica più ampia.

Per l'UNESCO, che ha istituito un gruppo di lavoro sull'Asia centrale in seno alla diciannovesima sessione della Conferenza Generale (1976), seguito dall'istituzione di un comitato *ad hoc* nel 1980 per preparare la *History of Civilizations of Central Asia* in sei volumi, il termine "Asia centrale" si riferisce all'area corrispondente ai territori di Afghanistan, Iran nordorientale, Pakistan, India del Nord, Cina occidentale, Mongolia ed ex-repubbliche sovietiche[5]. Ai fini della presente trattazione, che si concentra sulla presenza islamica nelle aree centroasiatica e caucasica, verrà seguita la definizione dell'UNESCO con particolare attenzione alle repubbliche ex-sovietiche.
Per concludere è interessante notare come spesso, nel caso dell'Asia centrale, ai confini geografici corrispondano quelli proposti dagli storici. Questo perché:

> [t]he fact that human history is inseparable from natural history is generally accepted in the historical sciences. Even if we are not inclined to attach undue importance to the geographical factor, we believe that analogous natural conditions cannot but favour the birth of analogous modes of production as well as the appearance of similar cultures. These observations might be fully applied to Central Asia[6].

Di fronte al problema di una definizione è necessario fornire, almeno in linea generale, le coordinate geografiche che permettano di orientarsi in un'area così vasta, alla quale si è guardato per secoli con criteri occidentali. Soprattutto l'Asia centrale non è immune da una lettura di tipo occidentale, che ha portato per secoli a identificarla con il concetto di Eurasia, sorta di mitica commistione tra Asia e Europa con una serie di specificità culturali ancora oggi messe in risalto da

[5] *Ibidem*, pag. 469: «[W]e would like to recall that by Central Asia we mean, in the context of the present study, the whole interior of Asian continent which largely coincides with greater Central Asia within geographical limits proposed by Humboldt and Mushketov. Thus, we follow the tradition of Central Asian historical and cultural studies developed inthe preceding century. The term 'Central Asia' as used in the title of the book may also be considered as synonym of 'Inner Asia', which was increasingly used in the studies on the history of peoples inhabiting inland Asia».
[6] *Ibidem*, pag. 469.

certo pensiero nazionalista contemporaneo. Eurasia o Asiopa? Difficile dirlo. Resta il fatto che, nonostante il nazionalismo russo e centrasiatico faccia sovente perno su tali caratteristiche, spesso le specificità regionali si trovano a cavallo tra mondi e culture tanto diversi. Il quadro si complica se assumiamo che anche la Russia vi appartenga, almeno parzialmente.

Una costante nella storia di quest'area è senza dubbio la frontiera. Quando si ha di fronte un territorio così vasto, il primo pensiero razionale è quello di assicurarsi le frontiere in funzione di un duplice scopo: colonizzare nuovi territori e soprattutto difendersi.

1.1.2 Asia centrale



Figura 2: cartina fisica dell'Asia Centrale
Fonte: http://www.heritageinstitute.com

In maniera del tutto approssimativa la regione che chiamiamo Asia centrale è delimitata da Iran, Cina, Russia e subcontinente indiano (Fig. 1). Dal punto di vista fisico, l'Asia centrale è una terra di continui contrasti. Le catene montuose (Himalaya, Altaj, Kuruktag, Kökshan Tau, Tian Shan, Taqla Maqan, Pamir, Hindukush e della valle del Fergana) percorrono con andamento Nord-Sud e Est-Ovest le pianure. L'altezza considerevole dei rilievi montuosi, concentrata a sud, costituisce una sorta di barriera naturale, impraticabile nella stagione invernale, e rende i pochi passi disponibili punti di passaggio obbligati. Il centro e il nord dell'area sono occupati quasi interamente dalla steppa kazaka, adatta allo sviluppo del nomadismo e della pastorizia. L'estate è breve e impedisce la coltivazione sedentaria a rotazione. Oltre al pascolo, vi sono ingenti risorse

naturali: gas naturale e petrolio, metalli, colture (come il cotone uzbeko). La rete idrografica comprende fiumi (Syr Darya e Amu Darya, l'antico Oxo, da cui il nome Transoxiana per indicare il territorio compreso tra i due fiumi) e bacini interni (il Mar Caspio e il Lago d'Aral[7]), soggetti negli ultimi anni a sfruttamento intensivo.

I pochi centri urbani sorgono nelle pianure, dove è più facile insediarsi e costruire; tuttavia il tipo di insediamento prevalente è ancora quello dell' "unità di villaggio". Il nomadismo tribale è ancora oggi largamente praticato; ciò è dovuto a caratteristiche fisiche e culturali. La vastità del territorio e la sostanziale assenza di barriere e ostacoli, unita a specificità culturali e a tradizioni secolari, hanno permesso al nomadismo di svilupparsi facilmente, rifiutando o semplicemente non riconoscendo la modernità. A ciò si aggiunge una rete tribale di relazioni che, spesso e volentieri, scavalca l'istituzione e ne diventa più importante[8].

Se guardiamo a essa come concetto storico e culturale la regione dell'Asia centrale e le sue risorse naturali hanno contribuito fortemente allo sviluppo di agricoltura e pastorizia grazie alla presenza e alla perfetta combinazione di specie vegetali e animali selvaggi (cammello, cavallo, capra selvatica, bufalo). Inoltre il clima secco della steppa, pur con i ben noti contrasti climatici, è favorevole alla coltivazione di alcuni tipi di coltura ad alto apporto energetico, ideali per il sostentamento. La steppa e i suoi ampi spazi permettono di dedicarsi all'agricoltura, di sfruttare il potenziale di irrigazione dei fiumi che nascono dalle vicine montagne e danno infine la possibilità di costruire strade, di cui abbiamo testimonianza fin dall'Età del Bronzo.

In definitiva il deserto e la steppa sono stati il volano per lo sviluppo di culture legate alla pastorizia, dagli albori della civiltà fino al Medioevo[9]. È chiaro che, con simili premesse, il territorio dell'Asia centrale si avviava a diventare il crocevia delle culture eurasiatiche, asiatiche e europee; la vicinanza con il gigante russo infatti rimette in discussione il concetto stesso di Asia centrale e ne influenza inevitabilmente la storia.

---

[7] Lo sfruttamento del Lago d'Aral e la conseguente distruzione dell'ecosistema circostante hanno fatto sì che la situazione assumesse le proporzioni di un vero e proprio disastro ecologico. Vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. Towards the contemporary period: from the mid-nineteenth to the end of the twentieth century*, Volume VI, Paris, UNESCO Publishing, 2005, pag. 490: «The Aral catastrophe in Central Asia, among the world's biggest ecological disasters, associated with the destruction of large areas of natural aquatic and terrestrial ecosystems, was brought about by very major violations of natural laws and disregard of the region's specific environmental requirements. The death of the internal Aral Sea, the salination and waterlogging of vast tracts of once fertile lands, and the disappearance of the whole world of the *tugais* from the lower reaches of the rivers have led to the serious ecological destabilization of this part of the region».

[8] V. FIORANI PIACENTINI, *Percorsi storiografici nell'Asia turcofona. Il revisionismo post-sovietico e la ricerca di un'identità nazionale*, I Lunedì delle Accademie Napoletane nell'Anno accademico 2009-2010, Napoli, Giannini, 2011, pp. 35-48 [consultato il 10/04/2013].

[9] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. I, op. cit., pag. 39: «[T]he desert and steppe zones held out enormous potential for the flowering of pastoral cultures, and this may be observed from the Bronze Age to the period of the early nomads and the Middle Ages, when these were the regions where the basic centres of the active and warlike steppe societies sprang up».

L'Eurasia interna

Recenti studi introducono un fattore interessante, che include nell'Asia centrale anche le terre pianeggianti che dai Carpazi si estendono fino all'altipiano della Siberia centrale, al di là dello Enisej. Questa cerniera tra Asia e Europa, definita da David Christian «Eurasia interna», è una regione storica a tutti gli effetti ed ebbe un ruolo fondamentale nello sviluppo della Rus' kieviana e della Russia, nonché nelle dinamiche caucasiche e centrasiatiche[10]. Nel suo studio Christian introduce una nuova definizione per descrivere:

> A large regional unit of analysis based mainly on geography. I call it Inner Eurasia to contrast its history with that of Outer Eurasia, which includes the rest of the Eurasian landmass. Inner Eurasia includes the lands ruled by the Soviet Union in 1990, together with Mongolia. More hesitantly, I would also include parts of China's most western region, the Autonomous Region of Xinjiang. Along the southern rim of Inner Eurasia, mountains form a natural border [...]. A few natural gateways breach this border through the Balkans, Persia, and northern China. To the east and west, the flatlands of Inner Eurasia break up less dramatically, and the borders are less clear-cut[11].

L'Eurasia interna è una delle più vaste distese di pianure nel mondo. Non sorprende quindi che l'espansione militare, favorita dalla totale assenza di barriere, abbia avuto un ruolo importantissimo in una terra i cui primi insediamenti risalgono al Paleolitico. La Rus' kieviana non è altro che uno dei regni dei popoli guerrieri della steppa; l'Orda d'Oro, Gengis Khan e persino gli antichi Sciti dai quali i russi dicono di discendere provengono dalle steppe dell'Eurasia interna. Christian individua quattro fasi di adattamento progressivo della popolazione eurasiatica interna: la caccia, coeva ai primi insediamenti e collocabile intorno alla fine dell'ultima Era Glaciale fino al Paleolitico; la pastorizia, che va dal 18000 a.C. circa e occupa grosso modo tutto l'arco temporale del Neolitico; il nomadismo pastorale, a partire dal 4000 a.C., periodo nel quale si formano le prime strutture statali e i primi imperi, come quelli degli Sciti e dei Sarmati polacchi; infine l'autocrazia agraria, collocabile intorno al I millennio d.C., il cui prodotto di maggior successo fu la Rus' kieviana.

Naturalmente le condizioni climatiche e l'asprezza del territorio rendevano difficile la formazione di insediamenti, che avvenne in maniera più massiccia solo dal XIX secolo in poi, con un picco negli anni Duemila. Ciononostante sin dal I millennio d.C. fu sempre presente nell'area una fetta di popolazione proveniente dall'Eurasia interna; le popolazioni caucasiche vi entrarono solo nel XX

[10] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, Milano, Mondadori, 2007, pag. 7 e D. CHRISTIAN, *Inner Eurasia as a Unit of World History*, Journal of World History, University of Hawaii Press, vol. 5, no. 2, 1994, pp. 173-211, http://www.uhpress.hawaii.edu/journals/jwh/jwh052p173.pdf [consultato il 9/04/2013]: «Empires, such as the Mongol or Soviet empires, or those of Kievan Rus' or the Scythians, provide convenient units, but only for limited historical periods. Religions, languages, cultures, and lifestyles are so diverse and so changeable in the area that interests us that they can provide only local and temporary signposts for historical analysis. Residual categories, such as Siberia, Inner Asia, or Central Asia, are no more helpful» (pag. 174).

[11] D. CHRISTIAN, op. cit., pag. 175.

secolo, mentre quelle mongoliche addirittura nel XXI (vedi Tab. 1). Terra da sempre abitata, l'Eurasia interna coincide dunque con un concetto geopolitico classico: è lo heartland di H. J. Mackinder, "il perno geografico della storia" da cui può partire l'espansione verso la conquista dell' "isola mondo"[12].

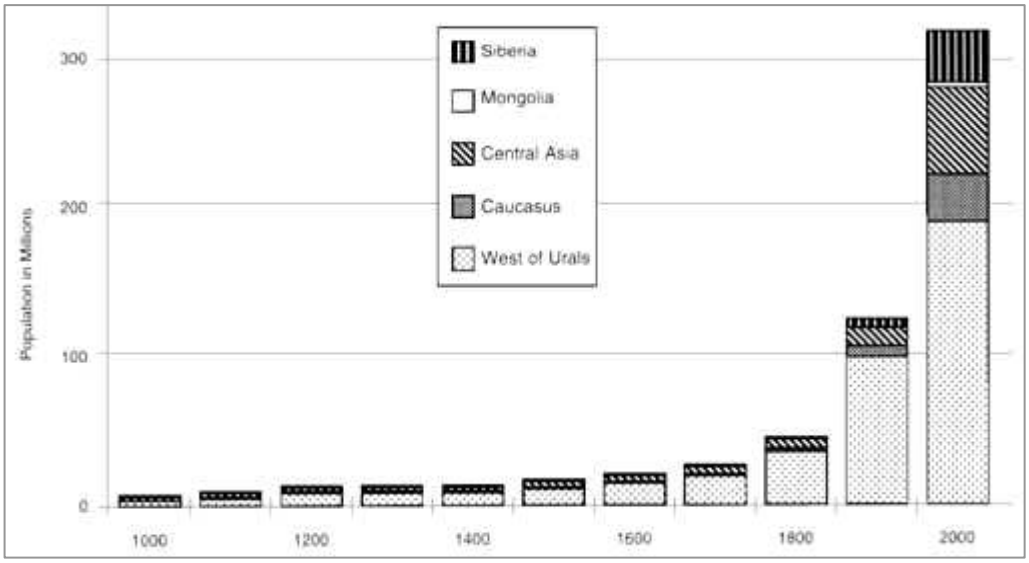


Tabella 1: Regions of Inner Eurasia: Populations 1000–2000 c.e. Adapted from C. McEvedy and R. Jones, Atlas of World Population History (Harmondsworth, 1978), pp. 78–82, 158–65
Fonte: D. CHRISTIAN, op. cit., pag. 203

Appurato che si tratta non solo di una regione storica a tutti gli effetti, ma anche di un'area-perno fondamentale, quali erano le forze dell'Eurasia interna? Senza dubbio la posizione al centro dell'Eurasia e il controllo delle rotte commerciali lungo la Via della seta. Altri imperi si erano sviluppati in maniera coeva nella cosiddetta "Outer Eurasia" e altri se ne sarebbero sviluppati, ma nessuno di essi riuscì a monopolizzare il controllo dei commerci come i popoli dell'Eurasia interna[13]. La steppa, opportunità e vincolo per i popoli che la abitano, riunisce i due concetti citati in apertura: frontiera e difesa. Difesa significa fortezze, apparato militare, paura di imminente distruzione da parte di popoli invasori; frontiera è periferia, ma anche nuove terre nelle quali espandersi e commerciare. A causa dell'estensione del proprio territorio, Rus' e Russia hanno dovuto, nel corso della loro storia, investire tutte le energie militari ed economiche a disposizione per contrastare le minacce locali e internazionali ai confini. Tuttavia, soprattutto negli anni del

[12] H.J. MACKINDER, *The Geographical Pivot of History*, Blackwell Publishing on behalf of The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers), The Geographical Journal, Vol. 23, No. 4 (Apr., 1904), pp. 421-437, http://www.jstor.org/stable/1775498 [consultato il 09/04/2013].
[13] D. CHRISTIAN, op. cit., pag. 182: «Exchanges occurred most freely during those periods when empires controlled large areas of Inner Eurasia. Some of these empires, such as Han China or Achaemenid Persia, originated in Outer Eurasia. However, Outer Eurasian empires never achieved a firm grip over the communication routes of Inner Eurasia, because they lacked the special skills needed to adapt to the difficult terrain of Inner Eurasia. Trade flourished when Inner Eurasian empires emerged that were capable of protecting large stretches of the silk roads. This allowed societies of Inner Eurasia to have a profound impact on the history of Outer Eurasia. As a result, the political history of Inner Eurasia shaped the rhythms not just of Inner Eurasia but of the entire Eurasian world-system».

"grande gioco" con la Gran Bretagna, hanno agito anche da protagoniste, animate da stimoli economici e necessità di difesa[14].

1.1.3 Caucaso

La regione del Caucaso prende il nome dall'omonima catena montuosa, che si estende per oltre 600 chilometri dal Mar Nero al Mar Caspio per una lunghezza di oltre 1200 km; essa è delimitata a sud dalle valli del Rioni e del Kura e a nord da quelle del Kuban' e del Terek. La catena del Caucaso costituisce una formidabile barriera naturale ai viaggi e ai commerci, soprattutto nella parte occidentale; la prima strada lungo la costa venne costruita solo dopo la seconda guerra mondiale[15].

Di solito si distinguono un Caucaso occidentale (a ovest della valle del Kuban'), uno centrale e uno orientale (a est del Terek). Nella sezione centrale la catena è più compatta e si raggiungono le maggiori altezze, culminanti nell'Èl'brus (5642 m); lì si trova la quasi totalità dei ghiacciai, meno numerosi di quanto ci si aspetterebbe considerando le notevoli altitudini.

Il versante settentrionale è interessato da un clima continentale di montagna, assai rigido e con temperature invernali particolarmente basse; quello meridionale ha clima notevolmente più mite. La scarsità di piogge della sezione orientale si riflette sulla povertà di ghiacciai e la minore varietà biologica delle foreste.

La zona a sud della catena montuosa è denominata Transcaucasia, occupata attualmente da Georgia, Armenia e Azerbaigian. Il Caucaso del Nord fa parte della Federazione Russa, mentre il Distretto Federale del Caucaso settentrionale è composto da sette entità federali: Cecenia, Daghestan, Inguscezia, Cabardino-Balcaria, Ossezia del Nord, Territorio di Stavropol', Karačaj-Circassia. Tranne il Territorio di Stavropol' tutte le altre entità federali sono repubbliche; esse differiscono dalle altre entità federali dal momento che hanno il diritto di stabilire una loro lingua ufficiale[16].

---

[14] R. BARTLETT, op. cit., pagg. 12-13.

[15] P.B. HENZE, *Islam in the North Caucasus: The Example of Chechnya*, Santa Monica, CA, RAND Corporation, 1995, http://www.rand.org/pubs/papers/P7935 [consultato il 25/02/13].

[16] Articolo 68 della Costituzione della Federazione Russa (http://www.gov.ru/main/konst/konst0.html): 1) Государственным языком Российской Федерации на всей ее территории является русский язык [la lingua russa è la lingua ufficiale della Federazione Russa in tutti i suoi territori]; 2) Республики вправе устанавливать свои государственные языки [...]. [le Repubbliche hanno il diritto di mantenere le proprie lingue statali]; 3) Российская Федерация гарантирует всем ее народам право на сохранение родного языка, создание

Già esplorato dai greci nell'VIII secolo a.C., che fondarono numerose colonie lungo il litorale del Mar Nero, il Caucaso propriamente detto, dove si mescolarono le influenze dei Persiani, dei Parti e dei Romani, venne cristianizzato nel IV secolo. Naturale punto di contatto tra le civiltà bizantine e arabe durante l'Alto Medioevo, questa zona subì la dominazione turca dal XI secolo e l'invasione mongola nel XIII. L'essere cerniera tra due mondi e le asperità geografiche influenzarono molto la storia di questa regione nel bene e nel male.

условий для его изучения и развития. [La Federazione Russa garantisce a tutti i suoi popoli il diritto alla conservazione della lingua patria, la creazione di condizioni per il suo studio e sviluppo].

1.2 CENNI STORICI SULLA PRESENZA MUSULMANA NEL CAUCASO E IN ASIA CENTRALE

1.2.1 Asia Centrale

Gli ultimi dati ufficiali relativi all'islam centroasiatico risalgono al periodo sovietico. Stimare l'esatto numero di fedeli musulmani è oggi impossibile, dal momento che le cifre ufficiali risentono ancora dell'appiattimento e del livellamento a fini politici tipico dell'Unione Sovietica e rispondono a logiche di tipo politico-elettorale, soprattutto in casi, come quello uzbeko, nei quali la religione è strumentale alla legittimazione del potere costituito.
Facendo riferimento a recenti dati e studi disponibili[17] ricaviamo quanto segue:

- Repubblica del Kirghizistan: l'80% della popolazione è di fede musulmana sunnita, con una esigua minoranza sciita (non più di 1000 individui).
- Repubblica del Tagikistan: il 97% della popolazione è musulmana sunnita (più di 7 milioni di individui), con una minoranza sciita ismailita del 4%.
- Repubblica dell'Uzbekistan: i musulmani sunniti sono il 93% della popolazione, a cui si aggiunge una minoranza sciita dell'1%, situata nelle aree limitrofe a Samarcanda e Bukhara.
- Repubblica del Turkmenistan: non esistono stime ufficiali. La maggioranza è comunque musulmana sunnita, con minoranze sciite al confine con l'Iran e prevalenza generale di pratiche preislamiche.
- Repubblica del Kazakistan: allo stato attuale abbiamo più di 3300 organizzazioni religiose diverse, che riflettono la variegata composizione etnica e confessionale del paese.

Secondo le stime del *Pew Forum on Religion & Public Life* (2009)[18] la minoranza sciita in Tagikistan si aggira intorno al 7%, rendendolo uno dei paesi a maggior concentrazione di musulmani sciiti (vedi Tab. 3). Inoltre, rispetto allo studio di Laumulin (più recente, ma basato su stime meno ufficiali), il *Pew Forum* riporta valori leggermente diversi (vedi Tab. 2). L'Uzbekistan si colloca al primo posto con una presenza del 96,3%. Al secondo posto vi è il Turkmenistan con il

[17] M. LAUMULIN, *Central Asia: the Religious Situation and the Threat of Religious Extremism*, Central Asia and the Caucasus, Vol. 3, issue 1, 2012, pp. 53-68 [consultato il 19/02/13].
[18] AA.VV., *Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Pew Research Center, The Pew Forum on Religion & Public Life, October 2009, www.pewforum.org.

93,1%. Seguono Kirghizistan e Tagikistan, rispettivamente con l'86,3% e l'84,1%. In coda troviamo il Kazakistan, che ha una percentuale di fedeli musulmani calcolabile intorno al 56,4% staccandosi notevolmente dagli altri e riflettendo la composizione eterogenea di questo Stato dal punto di vista religioso[19].

World Muslim Population by Region and Country

	Estimated 2009 Muslim Population	Percentage of Population that is Muslim	Percentage of World Muslim Population	Source and Year
Kazakhstan	8,822,000	56.4	0.6	DHS 1999
Kyrgyzstan	4,734,000	86.3	0.3	DHS 1997
Tajikistan	5,848,000	84.1	0.4	WRD 2005
Turkmenistan	4,757,000	93.1	0.3	DHS 2000
Uzbekistan	26,469,000	96.3	1.7	DHS 2002

DHS: Demographic and Health Survey
WRD: World Religion Database

Tabella 2: World Muslim Population by Region and Country (elaborazione su dati *Pew Forum*)
Fonte: *Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Pew Research Center, op. cit.

[19] M. LAUMULIN, *Central Asia: the Religious Situation*, op. cit., pag. 63: «The polyconfessional and polyethnic Republic of Kazakhstan has over 3,300 religious organizations which belong to over 40 confessions and denominations. The situation in this country proves that religion (traditional and non-traditional confessions and all sorts of religious associations) can have both a positive and negative effect on the social and political processes».

Countries with More Than 100,000 Shia Muslims

	Estimated 2009 Shia Population	Approximate Percentage of Muslim Population that is Shia	Approximate Percentage of World Shia Population
Iran	66 - 70 million	90 - 95%	37 - 40%
Pakistan	17 - 26 million	10 - 15	10 - 15
India	16 - 24 million	10 - 15	9 - 14
Iraq	19 -22 million	65 - 70	11 - 12
Turkey	7 - 11 million	10 - 15	4 - 6
Yemen	8 - 10 million	35 - 40	~5
Azerbaijan	5 - 7 million	65 - 75	3 - 4
Afghanistan	3 - 4 million	10 - 15	~2
Syria	3 - 4 million	15 - 20	~2
Saudi Arabia	2 - 4 million	10 - 15	1 - 2
Nigeria	<4 million	<5	<2
Lebanon	1 - 2 million	45 - 55	<1
Tanzania	<2 million	<10	<1
Kuwait	500,000 - 700,000	20 - 25	<1
Germany	400,000 - 600,000	10 - 15	<1
Bahrain	400,000 - 500,000	65 - 75	<1
Tajikistan	~400,000	~7	<1
United Arab Emirates	300,000 - 400,000	~10	<1
United States	200,000 - 400,000	10 - 15	<1
Oman	100,000 - 300,000	5 - 10	<1
United Kingdom	100,000 - 300,000	10 - 15	<1
Bulgaria	~100,000	10 - 15	<1
Qatar	~100,000	~10	<1
World Total	154 - 200 million	10 - 13	100

Note: Countries with an estimated Shia population of less than 1% of the country's Muslim population are not listed. The figures for Shias are generally given in a range because of the limitations of the secondary-source data (see Methodology for Sunni-Shia Estimates). Figures may not sum to totals due to rounding.

Tabella 3: Countries with More Than 100,000 Shia Muslims

Fonte: *Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Pew Research Center, op. cit., pag. 13

Quale islam?

L'islam centroasiatico segue il rito sunnita di scuola hanafita[20]; vi è la presenza di minoranze sciite[21]. Gli sciiti duodecimani, discendenti dei commercianti persiani turcofoni, sono concentrati a Samarcanda e Bukhara; un altro gruppo proviene da schiavi persiani numerosi nella zona nel XIX secolo, ora completamente assimilati, tanto da professarsi sunniti in Turkmenistan. Vi è poi un'enclave ismailita di rito *nizari* composta da 300-400.000 individui in Tagikistan e considerata eretica da sunniti e sciiti. Le etichette "sunnita" e "sciita" sono spesso legate a ragioni storiche e all'appartenenza tribale. A questa si ricollegano tutte le minoranze sincretiste (baha'i, gulat, yazidi) che mescolano usi locali, antichi culti, islam e pratiche preislamiche.

La situazione precedente alla conquista araba

L'analisi del substrato religioso in Asia centrale prima della conquista araba non può prescindere da una rapida panoramica delle grandi religioni di ambito persiano.

Zoroastrismo e manicheismo, storicamente le grandi religioni degli imperi e delle dinastie che si avvicendarono in Persia, raggiunsero il loro apice sotto l'impero sasanide (224-651), l'ultima dinastia indigena a governare la Persia prima della conquista musulmana[22]. Lo splendore dell'impero e della cultura sasanide fece sentire i suoi effetti anche oltre i confini, influenzando anche le aree centroasiatiche.

Lo zoroastrismo, religione ufficiale dell'impero, si scontrò e perseguitò la religione di Mani (216-274 circa) e la sua visione fortemente dicotomica. Nonostante l'influenza e la portata culturale dello zoroastrismo, fu il manicheismo, religione sincretica con ambizioni di universalità, ad avere maggiore successo in Asia centrale, insieme al buddismo e al cristianesimo nestoriano; tuttavia fonti e reperti archeologici sono del tutto esigui e, seppur studiati a fondo durante il periodo sovietico, non consentono un'analisi chiara[23]. Furono il sincretismo e lo spirito universalistico del manicheismo a consentire una così rapida espansione[24], grazie allo spirito missionario degli inviati che fece proseliti soprattutto tra le tribù turche.

Vale la pena soffermarsi un istante sul termine "sincretismo", utile per parlare di religione, ma che, in questo particolare contesto, fuoriesce da tale ambito per abbracciare tutti i campi del sapere. Le idee e i concetti non vengono trattati come singoli e separati tra loro, ma, anzi, lo

[20] La scuola giuridica hanafita verrà analizzata nel Cap. III.
[21] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 143.
[22] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. The Crossroads of Civilizations: A.D. 250 to 750*, Volume III, Paris, UNESCO Publishing, 1996, pag. 394 e sgg.
[23] *Ibidem*, pag, 400.
[24] *Ibidem*, pag. 404.

scambio culturale continuo e fecondo produsse risultati eccezionali nell'arte, nell'architettura e nella scienza del periodo (come per il lavoro di traduzione dei testi sacri nelle lingue locali[25]).

Il manicheismo nacque e si sviluppò nella prima metà del terzo secolo in Mesopotamia, area nella quale erano presenti diverse religioni (tra cui Cristianesimo, Ebraismo e Zoroastrismo) e scuole filosofiche. Il principio base del manicheismo, che attinge alle religioni iraniche preesistenti, è la contrapposizione bene-male/luce-ombra, che permea tutto il creato. Il bene e il male sono personificati dal Dio della Luce, signore dei quattro elementi, e dal Principe delle Tenebre, che minaccia il regno della luce con continue incursioni. Il regno della luce trionferà nell'ultimo giorno, quando il cielo e la terra si distruggeranno e una fiamma purificatrice libererà le particelle di luce. L'uomo, che gode del libero arbitrio, è chiamato a diffondere la luce, nonostante l'incessante attività delle forze del male e la predisposizione innata dell'uomo a compiere attività malvagie. L'uomo deve dunque scegliere il bene (la luce) e ripudiare il male (le tenebre). I fedeli sono quindi chiamati a diffondere il culto e a condurre una vita rigida e morigerata (alimentazione vegetariana, divieto di uccidere uomini e animali). Gli "eletti", ossia i fedeli interamente consacrati alla preghiera, al culto e alla sua diffusione, vivono in monasteri, si nutrono una volta al giorno e possiedono solo quanto è strettamente necessario alla sopravvivenza.

Coloro che introdussero in Asia centrale le credenze manichee (non solo, ma anche buddismo e cristianesimo nestoriano) furono i Sodgiani, impegnati nei traffici commerciali lungo la Via della seta; diretti in Cina, Mongolia e Siberia, essi incontrarono particolare favore presso il popolo degli Uiguri. Nel momento in cui l'islam divenne la religione dominante, il numero di fedeli del culto di Mani declinò significativamente[26]; in ogni caso il manicheismo non fu mai una minaccia per l'islam e da esso non venne mai tacciato di eresia, come accadde in Occidente. I fedeli di area persiana e centroasiatica adottarono le lingue locali a uso religioso e letterario, rimanendo fedeli ai principi del culto, pur con qualche concessione al sincretismo religioso nell'ambito di buddismo e Cristianesimo (la figura di Gesù viene spesso accostata e sovrapposta a quella di Buddha, così come quella di Mani[27]). Nonostante prestiti terminologici e sincretismi i contenuti della credenza religiosa rimasero del tutto manichei, soprattutto a partire dall'840, periodo nel quale una parte della comunità uigura si stabilì, dopo essere stata sconfitta dagli storici rivali kirghisi nei pressi dell'oasi di Turfan, dove rimase fino al 1250 circa.

---

[25] *Ibidem*, pag. 485.

[26] *Ibidem*, pag. 410. Vanno registrate, tuttavia le persecuzioni di epoca abbaside.

[27] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. The Age of Achievement: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century*, Volume IV, Part II, Paris, UNESCO Publishing, 2000, pag. 71: «It seems clear that the eastern Manicheans, who used Middle Persian and Parthian as their 'church languages', but who also created a literature in Sodgian, Uighur (Old Turkic) and even Chinese, remained faithful to the basic tenets of Mani's teachings, in spite of all the adaptation to Buddhism in the outward presentation of their teaching». Vedi anche AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. III, op. cit., pag. 409: «Buddhism has a considerable influence on the pantheon, the terminology and even the concepts of Eastern Manichaesim, and also on its religious practice. For example, one of the central concepts of Eastern Manichaeism, that of the confession of sins, may have been borrowed from Buddhism or the reverse».

Il declino del manicheismo in Asia centrale è difficile da datare, e, in ogni caso, sembra soggetto alla maggiore importanza rivestita dal buddismo presso le istituzioni di quel periodo (collocabile, in base alle poche fonti a noi pervenute, tra il X e l'XI secolo). Molto probabilmente il sostegno popolare cominciò a declinare, sostituito dal buddismo o da forme sincretiche di religione[28]. In Cina, dove si era rifugiato un ramo uiguro dopo la sconfitta kirghisa dell'840 (i cosiddetti "uiguri gialli"), il manicheismo sopravvisse a volte come religione clandestina, a volte come appendice del taoismo o di altri culti fino al XVI secolo.

La storia del Cristianesimo nell'area centroasiatica iniziò con le prime presenze cristiane nell'impero sasanide, collocabili intorno al II secolo, e fu determinata da tre fattori interconnessi: la storia della Chiesa cristiana d'Oriente, le relazioni tra i Sasanidi e l'Impero romano e la situazione politica e religiosa dell'impero sasanide. In questo periodo lo scisma di Efeso (431) e quello di Calcedonia (451) sancirono la natura monofisita di Gesù. Coloro che professavano la doppia natura del Cristo si staccarono dal ramo primigenio della Chiesa antica e si concentrarono a est. Questa corrente divenne nota come Cristianesimo nestoriano, dal nome del fondatore Nestorio. Tuttavia il Cristianesimo nestoriano ebbe breve fortuna; a prevalere fu la dottrina monofisita che, al contrario, sosteneva la sola natura divina di Cristo. I nestoriani furono quindi costretti a ripiegare a Est, dove incontrarono maggior favore in tutta l'Asia centrale, dalla quale si espansero fino in Cina.

A completare il quadro concorrono il buddismo e le religioni indiane. L'induismo era concentrato nella zona del subcontinente e dell'Afghanistan; il buddismo (il quale meriterebbe un'analisi molto più approfondita) contribuì a lasciare tracce profonde nel substrato culturale della regione, continuando a godere di particolare rilevanza anche dopo l'arrivo dell'islam. Riguardo ad esso è importante considerare quanto segue:

> [T]he enormous territory encompassing Central Asia and East Turkestan constituted a single region in the final centuries b.c. and during the greater part of the first millennium a.d. This is explained by its common ethnic character, its shared historical fortunes, the similar geographic and economic circumstances that conditioned the character and pace of its socio-economic development, and the region's cultural similarity. A basic factor determining this cultural similarity was Buddhism, which was accepted over the entire territory as a doctrine of moral ethics, an ideology and a religion[29].

Il buddismo oltrepassò i confini dell'India intorno al 268 a.C., durante il regno dell'imperatore Ashoka, per affermarsi in Asia centrale e nelle zone orientali del Turkestan. Un

[28] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. IV, Part II, op. cit., pag. 74: «the Manicheans who survived seemed to have been open to very syncretistic forms of religion, increasingly adopting Buddhist forms of expression in literature and art. Probably the last strains of Manichaeism in Central Asia simply merged into Buddhism, gradually losing their own identity».
[29] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. III, op. cit., pag. 425.

ruolo importante in questo senso venne svolto dai regnanti dell'India del Nord. Recenti scoperte archeologiche (così come l'abbondanza di manoscritti rinvenuti in Asia centrale e nel Turkestan) dimostrano che il buddismo riuscì a penetrare in pressoché tutta l'Asia centrale, influenzando profondamente la cultura delle popolazioni con le quali venne a contatto, conoscendo il declino solo dopo l'arrivo dell'islam nell'VIII secolo.

Distribuite in tutto il territorio erano poi le religioni locali, per lo più di matrice iranica[30], nelle quali sciamanesimo e forma superficiale delle grandi religioni si mescolavano a culti animistici e venerazioni di tipo totemico-animale[31]. Il tutto prendeva forme diverse a seconda della tribù o del gruppo etnico di appartenenza. Le religioni locali furono il tessuto su cui si innestarono zoroastrismo, manicheismo, cristianesimo e buddismo, producendo risultati molto diversi tra di loro e che, in ogni caso, mantennero ben saldo il substrato sciamanico-animista[32]. In generale è possibile affermare che le religioni indigene in Asia centrale si sviluppano secondo due direttrici: "popolare" e "imperiale". Le religioni popolari, dal carattere disorganico, erano un prodotto delle credenze e dei culti religiosi della popolazione, mentre quelle imperiali appartenevano all'autorità e possedevano un carattere più organico. Pur con le dovute variazioni e differenziazioni, vi erano caratteristiche specifiche comuni alla gran parte delle religioni centroasiatiche. A contatto con le civiltà e le culture prossime alla regione i culti indigeni vennero influenzati e assorbiti dalle religioni dominanti; tuttavia questo processo avvenne solo in parte, non riuscendo a cancellare il substrato religioso preesistente[33].

La conquista araba dell'Asia centrale

I Turchi (più esattamente le popolazioni nomadi provenienti dall'Asia nord-orientale) furono il primo popolo a invadere l'Asia centrale nel VI secolo. Essi fondarono un «impero delle steppe», l'Impero dei Turchi Celesti, una confederazione di tribù governate da un capo chiamato *qaghan*. Persiani e bizantini entrarono in contatto con questo popolo di nomadi guerrieri, seguaci di pratiche sciamaniche. Alla fine del VI secolo l'impero si spezzò in due rami: uno orientale tra i

[30] Il principio dualistico delle antiche religioni iraniche servì da fattore unificante; variazioni di tale dualismo continuarono a essere presenti in età successiva, anche dopo l'avvento dell'Islam. Allo stesso modo, vennero operate integrazioni nel pantheon iranico originario. In ambito turco e mongolo il sistema mitologico e religioso si configura come completamente diverso; la cosmogonia si riflette in pratiche religiose che utilizzano gli elementi immediatamente disponibili (la tenda, il sole, le montagne). Vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. III, op. cit., pag. 421 e sgg.

[31] Per approfondire il ruolo di tali animali, uno studio interessante e ben documentato relativo al gallo è quello di A. AKISHEV, *The Cock Foreseeing Dawn. Cock in the Mythology and Rites of Central Asia and Kazakhstan. History of Migratory Cycle*, International Journal of Central Asian Studies, vol. 6, 2001 [consultato il 18/04/2013].

[32] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. III, op. cit., pag. 424.

[33] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. IV, Part II, op. cit., pag. 67.

monti Altai e il Mar Cinese e uno occidentale, dall'Altai all'Oxo. Gli arabi furono quindi i terzi dopo i Turchi Celesti, ma anche i secondi invasori provenienti dall'occidente dopo Alessandro Magno[34].

La conquista araba dell'Asia centrale avviene durante il periodo del califfato omayyade (600-750). Si è a lungo dibattuto sulle ragioni dell'espansione araba, che ha dell'incredibile se pensiamo ai mezzi di cui gli arabi disponevano e della velocità con cui venne portata avanti. Lasciando da parte le motivazioni più vicine alla religione e alla "missione" di Muhammad, inviato di Allah, resta il fatto che alla base di tutte le direttrici dell'avanzata araba vi erano ragioni legate alla spiritualità, ma soprattutto motivazioni concrete: «il bisogno di cibo, pascolo e bottino» e i tributi in denaro che derivavano dalle offerte dei pagani convertiti all'islam[35]. Come sostiene, anche se in maniera meno radicale, Lapidus:

> The Arab conquests are popularly understood to have been motivated by a lust for booty or a religious passion to subdue and convert the world to Islam. Whatever the motives involved, they were in part the outcome of deliberate state policy and in part accidental[36].

Il gettito fiscale che derivava dalla conquista di nuovi territori era, senza dubbio, uno stimolo molto potente per gli arabi, che applicarono in tutte le loro incursioni un sistema simile a quello delle prime razzie dell'epoca pre-islamica e nomadica. In Asia centrale l'abilità degli arabi fu quella di accentrare il potere militare (la vera forza di governo)e di concedere autonomia ai governanti locali, in modo da garantirsi la riscossione dei tributi:

> The Arab conquests thus followed a pattern familiar from the past nomadic conquests of settled regions. The conquering peoples became the military elite, and the settled societies were exploited to support them. The governing arrangements were a compromise between the elites of the conquering peoples and those of the conquered or settled peoples, in which the interests of the former in military power and adequate revenues were assured in exchange for permitting the latter to retain the local political, religious, and financial autonomy. Both, of course, leaned on the tax-paying peasantry[37].

La porta ai territori dell'Asia centrale era la Persia, che, insieme all'Iraq, venne conquistata fino al Khuzestan e al Khorasan, da dove, nel 680, partì la conquista dei territori dell'Asia centrale, in un certo senso il sistematico proseguimento della spinta araba verso est[38]. Il Khorasan era diventato la marca di frontiera dell'impero musulmano, che vi aveva posto sin dai primi tempi della conquista numerosi contingenti militari, a cui erano seguite massicce immigrazioni dalla penisola

---

[34] V. FIORANI PIACENTINI, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale (VI-XVI secolo d. Cr.)*, Biblioteca della "Nuova Rivista Storica", N. 33, Milano-Roma-Napoli-Città di castello, Società editrice Dante Alighieri, 1974, pagg. 14-18 [consultato il 03/09/13].
[35] F. GABRIELI, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Roma, Newton Compton editori, 1997, pag. 78.
[36] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge Universtity Press, 2002_2, pag. 31.
[37] *Ibidem*, pag. 38.
[38] F. GABRIELI, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, op. cit., pag. 143.

araba. È chiaro che il particolarismo tribale degli immigrati arabi si scontrava con le specificità della popolazione autoctona; le conseguenti e inevitabili rivalità vennero abilmente sfruttate dai conquistatori, senza che la causa dell'arabismo – e non dell'islam, che qui assumeva connotazioni del tutto diverse da quelle del mondo arabo – riuscisse a imporsi realmente. Come riporta Gabrieli:

> La agitata e infine sterile vicenda dell'arabismo su questo suo estremo fronte orientale, su cui a differenza di altri settori possediamo una documentazione abbondantissima, ricca di particolari e di colore, è la più eloquente prova della sua incapacità a superare le proprie divisioni interne, e a fondare un durevole potere. Miracoli di coraggio, di energia, di sacrificio andarono qui perduti per la causa degli Arabi (non già dell'Islàm, che qui come vedremo cominciò a non essere più schiettamente arabo)[39].

Le prime incursioni si svolsero nell'area denominata dagli arabi *Mā warā 'l-nahr* (letteralmente, "ciò che si trova oltre il fiume"), cioè la Transoxiana, anticamente conosciuta come Sodgiana. La regione, abitata da popolazioni iraniche, insieme all'adiacente valle del Fergana rivestiva un'importanza strategica a causa della sua posizione lungo la Via della seta che congiungeva le basi commerciali del Khorasan alla Cina; lungo le vie carovaniere di questa regione si svilupparono centri di civiltà sedentaria, come la Sodgiana, la Corasmia e la Bactriana[40]. Il fatto di essere un punto di passaggio obbligato fece sì che la regione diventasse oggetto di spostamenti, incursioni e razzie, come quelli da parte araba nella seconda metà del VII secolo[41]. Prima ancora della conquista araba e della successiva turchizzazione, è possibile distinguere due aree distinte: la prima, corrispondente alla zona della valle del Fergana e delle oasi limitrofe, caratterizzata dalle già citate civiltà sedentarie; la seconda, comprendente la steppa, regno delle popolazioni nomadi. In entrambe la presenza della lingua e della civiltà iranica era molto forte[42].

La conquista arabo-musulmana della Transoxiana a partire dal 705 si dovette a un solo uomo, alla sua devozione alla causa araba e all'abilità di volgere a proprio vantaggio le lotte tribali: Qutaiba Ibn Muslim, governatore del Khorasan e pupillo del viceré dell'Iraq al-Hajjaj. Qutaiba si trovava dinnanzi a una situazione del tutto frammentaria. Come osserva Gabrieli[43]:

> I territori a est e a sud-est dell'Oxo contro cui si accingeva a operare Qutaiba non costituivano alcuno stato unitario, ma sottostavano a una serie di regoli e principotti iranici e turchi, che la tradizione araba, e quella cinese [...], ci fanno conoscere ora col loro nome personale, ora col titolo di regno. Questi regoli di fatto indipendenti riconoscevano nominalmente l'alta sovranità della lontana Cina, e più da presso quella del

[39] *Ibidem*, pag. 144.
[40] V. FIORANI PIACENTINI, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale*, op. cit., pag. 7.
[41] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Volume III, op. cit., pag, 452. Sono del 680 le prime incursioni sulle rive dell'Amu Darya e del 676 il raid di Bukhara.
[42] V. FIORANI PIACENTINI, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale*, op. cit., pag. 13.
[43] F. GABRIELI, op. cit., pag. 145.

> Khaqan dei Turchi occidentali, anch'essi in teoria vassalli del Celeste Impero, che avevano formato un loro stato nell'Asia centrale [...]. Transoxiana e Tokharistan gravitavano ormai del tutto verso oriente, e dalla potenza turca e cinese speravano aiuto contro gli invasori. La presenza accanto al zoroastrismo del buddismo e delle religioni locali (Balkh era sede di un illustre santuario buddista, il Nav-bahar), conferma il carattere centralasiatico di quella società e cultura, il cui fondo etnico era però ancora prevalentemente iranico.

In ogni caso nel 709 avvenne la presa di Bukhara, e tre anni dopo, nel 712, caddero Tashkent e Samarcanda[44]; l'impero musulmano era ormai completo ed erano state poste le basi per la costruzione di un nuovo spazio geopolitico funzionale alla creazione di una nuova identità sociale e culturale in nome dell'islam[45].

Per accattivarsi il favore della popolazione, secondo una strategia già utilizzata dai suoi predecessori, Qutaiba mise al potere governanti locali in modo da garantirsi la riscossione dei tributi e l'obbedienza. Il monopolio della forza rimaneva saldamente in mano all'esercito arabo[46].

Con la morte di al-Hajjaj nel 714 e l'avvento del califfo Suleyman, ostile a Qutaiba, la situazione improvvisamente precipitò. Qutaiba tentò di organizzare una rivolta contro il nuovo califfo nei territori che aveva conquistato, ma incontrò l'opposizione delle truppe arabe e cadde ucciso in un tumulto nel Fergana (715). Da quel momento in poi, a parte qualche sporadica incursione, per molti anni le conquiste arabe in Asia centrale si arrestarono[47]. La figura di Qutaiba e le sue imprese, oltre ad aver consolidato la presenza araba al di là della penisola, permettono di gettare una luce anche sul *modus operandi* delle forze arabe in territori tanto lontani e diversi:

> Forse più che un gran generale [...], Qutaiba era stato un abile organizzatore e manovratore, un intelligente e dinamico esecutore della ferrea volontà di Haggiag. È stato per esempio notato che il suo orgoglio arabo non gli aveva impedito di utilizzare accortamente contingenti ausiliari indigeni per le sue campagne, di mostrare una certa fiducia e apertura verso i vinti, salvo essere inesorabile e fedifrago quando l'interesse arabo parve richiederlo. La sua memoria resta legata alla conquista araba della Transoxiana, ma quanto tale conquista fosse precaria, lo dimostrarono le fluttuazioni del susseguito trentennio[48].

---

[44] Con la conquista del Fergana gli arabi erano ormai entrati nella sfera di influenza cinese: è del 713-4 un'ambasceria musulmana alla corte del Celeste Impero per discutere questioni commerciali. Vedi F. GABRIELI, op. cit., pag. 147.

[45] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pagg. 33-34: «For the first time in history the Arabs conquered the whole of the Middle East, and incorporated North Africa, Spain, and Transoxania into the empire as well. Thus they established the geographical arena for the eventual diffusion of a common culture and a common socio-political identity in the name of Islam».

[46] V. FIORANI PIACENTINI, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale*, op. cit., pag. 21: «Gli Arabi, nei loro piani di conquista dell'Asia centrale, sfruttarono a fondo, e con astuta abilità, la sempre valida tattica del *divide et impera*, esercitandola sia nei confronti di questi principotti locali, sia nei confronti dei loro temporanei alleati soghdiani, sia infine nei confronti degli stessi Turchi. All'uopo, non esitarono anche a servirsi spregiudicatamente dell'elemento persiano, o meglio, di quei persiani convertiti all'Islam, i quali, stimolati da un'antica quanto tradizionale rivalità nei confronti nei confronti di queste popolazioni e civiltà centroasiatiche fiorite lungo i confini orientali dell'antico impero, non esitarono ad aggregarsi alle armate arabe di invasione; Qutayba ibn Muslim li impiegò, infatti, ampiamente nei propri eserciti».

[47] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Volume III, op. cit., pag. 454.

[48] F. GABRIELI, op. cit., pag. 147.

Dopo la morte di Qutaiba il nuovo nemico da fronteggiare era rappresentato non solo dalle popolazioni turche che insidiavano il Khorasan[49], ma anche da quelle indigene centroasiatiche ostili al dominio omayyade. Il nodo della situazione era la conversione all'islam delle popolazioni autoctone, che inizialmente era avvenuta senza particolari problemi. I neoconvertiti infatti erano esentati dal pagamento della *jizyah*, tassa dovuta all'erario musulmano in cambio della libertà di culto. Quando però le conversioni aumentarono e le entrate scemarono il governo si vide costretto a reintrodurla, suscitando l'insoddisfazione popolare. A ciò si aggiungevano le condizioni di sfruttamento in cui versava la popolazione e le iniquità tributarie, dal momento che la *jizyah* continuava a essere riscossa abusivamente.

Tutto questo fece aumentare l'odio contro il governo omayyade, che presto sfociò in una rivolta divisibile in due fasi; la prima (720-721), nella quale sodgiani e turchi espulsero gli arabi da Samarcanda, ebbe come unico risultato un nuovo governatore arabo, con il quale l'*ikhshid* tentò di stipulare un'alleanza. Questo acuì la tensione popolare e condusse alla seconda fase della rivolta (721-722); i gruppi di rivoltosi tentarono di fuggire verso aree nelle quali speravano di ottenere protezione, ma la massiccia repressione messa in atto dagli arabi ebbe più successo. Tuttavia la rivolta e la resistenza non si arrestarono; di questo si avvantaggiò la nascente potenza abbaside che, partendo dal Khorasan, in due anni (748-750) rovesciò il califfato omayyade.

La caduta degli omayyadi e la salita al potere degli abbasidi fecero poco o nulla per migliorare la condizione delle masse popolari centroasiatiche. Il neogovernatore del Khorasan e della Transoxiana, Abu Muslim, fu l'apripista di quella commistione di elemento iranico e turco che man mano aveva perso, almeno apparentemente, le proprie specificità e si era progressivamente islamizzata. La rivolta antiabbaside non si arrestò; degno di nota è l'episodio che ha per protagonista il capo popolare Hashim ibn Hakim, soprannominato al-Muqanna'. I "guerrieri bianchi" di al-Muqanna' si scontrarono nel 780 con i "neri" abbasidi e, dopo l'assedio di questi ultimi, preferirono il suicidio al disonore. Lo *status* mitico dei bianchi di al-Muqanna' fu il simbolo di una lotta che ormai non si rivolgeva più solamente all'invasore straniero, ma anche all'oppressore locale, personificato da quei "Khorasani" di stirpe turco-iranica[50].

La conquista araba dell'Asia centrale venne quindi completata verso la metà del VIII secolo; vale la pena chiedersi quale sia stato il risultato di tale espansione. Dal punto di vista politico essa si risolse nella supremazia dell'elemento turco-iranico, niente affatto facilitata dalla posizione

[49] Di questo periodo sono le tre "giornate campali" (*ayyam*) contro i Turchi. Le prime due, la "giornata della sete" (722); la "giornata del passo" (730), si risolsero in sonore sconfitte per gli arabi; la situazione cambiò con la "giornata dei bagagli" (737), durante la quale l'alleanza turco-cinese venne respinta. L'intera regione della Transoxiana poté dirsi pacificata intorno al 740. Vedi F. GABRIELI, op. cit., pagg. 147-149.
[50] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Volume III, op. cit., pagg. 459-460.

geografica ai confini dell'impero musulmano. In Asia centrale non rimase il retaggio linguistico e culturale degli arabi: l'unica eredità durevole fu quella dell'islam[51] che nei primi secoli della sua presenza continuò a essere dominato dalle antiche pratiche preislamiche e dalle religioni preesistenti, parzialmente coperte da una patina di uniformità musulmana standard. L'insieme di islam e non-islam in tutti i suoi aspetti culturali fu il cuore delle specificità dell'Asia centrale e costituì la base sulla quale si innestarono le credenze e i movimenti successivi[52].

1.2.2 Caucaso

L'unico stato del Caucaso ad avere un certo numero di fedeli musulmani al proprio interno è l'Azerbaigian, il quale costituisce una vera e propria enclave sciita in una zona a maggioranza sunnita. I musulmani sciiti azeri sono calcolati tra i 5 e i 7 milioni (vedi Tab. 3).

Periferia dell'islam per eccellenza, il Caucaso è noto come "la terra dei *sufi*"[53]; la mescolanza tra sufismo e substrato locale ha dato vita, soprattutto negli ultimi anni, a episodi di radicalismo che vengono spesso etichettati troppo semplicisticamente come "wahabismo"[54]. Caratteristica peculiare del Caucaso, in analogia con l'Asia centrale, è l'islam delle confraternite (*tariqa*).

Gli altri stati del Caucaso, in quanto ex repubbliche sovietiche, non rilevano una forte presenza musulmana, ad eccezione della Repubblica del Daghestan nel Nord Caucaso che fa parte della Federazione Russa.

Insieme alla regione volgo-uralica il Daghestan, "paese della montagne" nelle lingue di area turca, è una delle principali regioni musulmane della Federazione Russa, nonché la più grande delle Repubbliche del Nord Caucaso. Particolarissima e assai variegata è la sua composizione etnica (àvari, darghini, kumyki, lezgini, ceceni, ingusci, nogay, karačaj e balkari, una parte degli osseti, circassi, kabardini, adygey[55]); l'etnia russa rappresenta il 7,6%, mentre quelle locali superano il

[51] F. GABRIELI, op. cit., pag. 151.
[52] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Volume III, op. cit., pagg. 486-487.
[53] D. WIKTOR-MACH, *Competing Islamic Traditions in the Caucasus*, Caucasian Review of International Affairs, Vol. 3(1), Winter 2009, pp. 63-69, pag. 67 [consultato il 03/08/13].
[54] *Ibidem*, pag. 69: « There is a need to reconsider the conventional and widespread conceptual approach to Islam in the Caucasus. The dichotomized perspective, though it seems to put some order to the chaotic social reality, does not lead to adequate understanding of the local processes and their constant dynamics. Particularly the diversity of Islamic practices and meanings attached to them call into question the usefulness of the sharp division between so-called "Sufis" and "Wahhabis" [...]. [T]he category "Wahhabism" has been employed by the Muslims [...] to express their protest against foreign, revolutionary ideas that appeared in the region in the context of the wars and political instability in Chechnya».
[55] S. FILATOV, A.V. MALAŠENKO (a cura di), *Islam e politica nello spazio post-sovietico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2000, pag. 27.

90%. Di queste la quasi totalità professa la religione musulmana[56]. Le etnie cosiddette "titolari" del Daghestan sono quattordici; ciascuna di esse (àvari, darghini, kumyki, lezghi, russi, laki, tabasarani, ceceni, azeri, nogay, ebrei della montagna o tati, rutuli, aguli e cachury)[57] ha un deputato che siede al Consiglio governativo della repubblica. Dal punto di vista religioso il Daghestan è famoso per la sua religiosità e per l'islam delle confraternite, oltre che, soprattutto a partire dalla disgregazione dell'URSS, per il radicalismo che minaccia anche le regioni limitrofe (in particolare quella cecena).

L'islam del Daghestan ha acquisito una specifica forma regionale, risultato dell'interconnessione tra il substrato spirituale delle numerosissime culture nazionali, la polietnicità dei fedeli musulmani e la presenza di differenti scuole giuridiche nel medesimo territorio, a loro volta strettamente legate agli usi e ai costumi locali. Ovviamente gestire una tale pluralità etnica e confessionale è sempre stato un problema. Nel passato tale ruolo di regolatore era svolto dall'ideologia sovietica; con la disgregazione dell'URSS il fattore unificante è diventato l'islam, qui particolarmente attivo, dal momento che non divide la popolazione in gruppi etnici distinti e fornisce le basi dell'identità e della lealtà musulmana[58].

Le repubbliche che costituiscono la parte meridionale della regione caucasica (Daghestan, Cecenia, Inguscezia, Kabardino-Balkarija, Karačaevo-Circassia e Adygeya[59]) prendono il loro nome dalle etnie musulmane. Quasi tutti i musulmani del Caucaso settentrionale sono sunniti; vi è qualche modesta presenza sciita tra gli azeri del Daghestan meridionale e altri gruppi etnici presenti nella medesima zona.

[56] P. SINATTI (a cura di), *La Russia e i conflitti nel Caucaso*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2000, pag. 115.
[57] *Ibidem*, pag. 117.
[58] A. BUTTAEVA, *Islam in Polyconfessional Daghestan*, Central Asia and the Caucasus, Vol. 3, issue 1, 2012, pag. 69 [consultato il 19/02/13].
[59] S. FILATOV, A.V. MALAŠENKO (a cura di), *Islam e politica nello spazio post-sovietico*, op. cit., pag. 27.

	1959	1970	1979	1989	1995
Insieme della popolazione	1.062.472	1.428.540	1.628.159	1.802.188	2.066.657
àvari	239.373	349.304	418.634	496.077	577.134
darghini	148.194	207.776	246.854	280.431	332.381
kumyki	120.859	169.019	202.297	231.805	267.489
lezghi	108.615	162.721	188.804	204.370	250.666
russi	213.754	209.570	189.474	165.940	150.054
laki	53.451	72.240	83.457	91.682	102.636
tabasarani	33.548	53.253	71.722	78.196	93.600
ceceni	12.798	39.965	49.227	57.877	92.217
azeri	38.224	54.403	64.514	75.463	88.327
nogai	14.939	21.750	24.977	28.294	33.408
ebrei di Gorsk (tati)	24.381	28.581	26.158	25.995	18.520
rutuli	6.566	11.799	14.288	14.955	17.086
aguli	6.378	8.644	11.459	13.791	16.006
cachury	4.278	4.309	4.560	5.194	6.295

Tabella 4: Etnie titolate del Daghestan (tabella redatta dall'autore sulla base delle informazioni ricevute dalla Direzione statistica della repubblica del Daghestan)
Fonte: P. SINATTI (a cura di), *La Russia e i conflitti nel Caucaso*, op. cit., pag. 117

La penetrazione musulmana nel Caucaso e in Daghestan

Rispetto all'Asia centrale la storia della penetrazione musulmana in area caucasica presenta meno specificità, se non altro per il suo essere intrinsecamente "periferia dell'impero"; l'islam qui arrivò piuttosto tardi e si consolidò solo molto tempo dopo. Inoltre l'unico ostacolo in questo senso fu l'oltremodo variegata composizione etnica della popolazione, sulla quale, tuttavia, l'islam fu in grado di agire da collante.

L'avanzata araba verso il Caucaso è collocabile nel VII secolo, sulla scia delle vittorie riportate in Mesopotamia e Siria da 'Iyad ibn Ghanm. Mentre la conquista di Siria e Mesopotamia fu relativamente facile, nel Caucaso si rivelò impresa molto più ardua, in massima parte a causa dei particolarismi etnici e della resistenza locale, in particolare in Armenia, tra i primi paesi a convertirsi al Cristianesimo (301). Come osserva Gabrieli:

> Procedendo nella conquista in direzione nord-nord-est, 'Iyad ibn Ghanm e i suoi luogotenenti tracciarono il mobile confine che avrebbe per secoli diviso il residuo territorio bizantino da quello arabo-musulmano: dall'Amano e le pendici orientali del Tauro alla Melitene [...], a Erzerum e alla Georgia fino ai piedi del Caucaso. Ma mentre la Mesopotamia divenne da allora saldo e diretto possesso arabo, l'Armenia non fu piegata che lentamente e parzialmente al dominio dell'Islàm, contrastato dalla resistenza bizantina e ancor più da quella dei principi locali[60].

[60] F. GABRIELI, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, op. cit., pag. 107.

La cronologia della penetrazione araba è difficile da ricostruire[61]; sembra che le prime incursioni siano iniziate intorno al 640 con 'Iyad ibn Ghanm, in ogni caso nel VII secolo, quando gli arabi invasero il Daghestan meridionale[62]. Risultati più concreti ebbe la spedizione di Habib ibn Maslama, che riuscì a conquistare Erzurum e Tiflis. Seguì un periodo di lotte arabo-bizantine nel quale i governi locali vennero adoperati in maniera strumentale. Gli Arabi si mantennero in Armenia governandola con prefetti o con principi della famiglie feudali locali (ma anche su questo le fonti arabe e armene divergono). In realtà le nobili famiglie armene si adattarono a trovare un *modus vivendi* pacifico con gli invasori; si trattava di pagare un forte tributo in denaro e in contingenti di cavalleria, ma venivano mantenute la libertà religiosa e una qualche forma di autogoverno. La situazione cambiò drasticamente negli ultimi anni del secolo VII, quando vennero applicate regole più rigide all'Armenia da parte degli invasori arabi e, gradualmente, le famiglie patrizie vennero allontanate dal governo[63].

La seconda direttrice dell'avanzata araba nel Caucaso provenì dall'Azerbaigian. Nei primi decenni del VII secolo il principe omayyade Maslama ibn 'Abd al-Malik si spinse fino in Daghestan, dove fondò Bab al-Abwab, l'attuale Derbend. Vi furono anche scorrerie di poco conto in territori più lontani, ma nessuna di esse riuscì a portarvi la fede musulmana:

> In quell'epoca, scorrerie arabe si spinsero assai oltre la catena caucasica, e raggiunsero le foci del Volga; ma non erano poco più che razzie effimere, che non piantarono colà stabilmente il vessillo dell'Islàm, destinato a esservi portati da altri popoli e in epoca assai più tarda[64].

Nel Daghestan ebbero sicuramente più fortuna i Selgiuchidi, titolari di un vastissimo impero che andava dalla Siria all'Afghanistan passando per l'Asia centrale. Essi penetrarono nelle aree caucasiche nella seconda metà del XI secolo sotto il regno di Alp Arslan; la diffusione dell'islam sino ad allora era stata condotta con metodi violenti che, come prevedibile, non avevano trovato il favore della popolazione. Con i Selgiuchidi entrò in gioco quell'elemento "turco" che tanta parte ebbe nell'espansione e nel consolidamento della fede musulmana in queste zone[65].

---

[61] *Ibidem*, pagg. 107-108.

[62] I.V. LYSAK, *Rol' Sel'džukov v rasprostranennii islama na territorii Dagestana [Il ruolo dei Selgiuchidi nella diffusione dell'Islam nel territorio del Daghestan]*, Vestnik Čeljabinskogo gosudarstvennogo universiteta, 2011, № 14 (229), Političeskie nauki, Vostokovedenie, vyp. 10, c. 94-98 [consultato il 01/09/13], pag. 94: «История распространения ислама на территории Дагестана представляет собой существенную часть процесса формирования общего пространства исламского мира [...]. Этот процесс начинается в VII в., когда его распространителями были арабы, вторгшиеся в южный Дагестан» [La storia della diffusione dell'Islam nei territori del Daghestan rappresenta una parte notevole del processo di formazione di uno spazio comune del mondo islamico [...]. Questo processo inizia nel VII secolo, quando i suoi veicoli di diffusione erano gli arabi, che invasero il Daghestan meridionale].

[63] G. ULUHOGIAN, *Gli armeni*, Bologna, Il Mulino, 2009, pagg. 32-33.

[64] *Ibidem*, pag. 108.

[65] I.V. LYSAK, *Rol' Sel'džukov v rasprostranennii islama na territorii Dagestana*, op. cit., pag. 94: «Нужно отметить, что в период с VII до первой половины XI в. ислам распространялся в регионе преимущественно насильственными методами, вызывающими сопротивление значительной части местного населения.

Il consolidarsi dell'islam avvenne in epoca successiva; ciò che è importante notare è non solo il diversificato mosaico etnico-religioso preesistente, ma anche il fatto che quanto accadde nel Caucaso e in Asia centrale è strettamente legato alla storia e alle vicende che avvengono in Russia. Come per qualsiasi potenza "coloniale" la storia russa è inscindibile da quella dei territori conquistati; il mondo russo influenzò profondamente questi territori selvaggi e barbari dove tradizioni e costumi locali si mescolavano al substrato religioso sciamanico-animista. L'islam, recepito con tempi e modi diversi, agì da elemento unificatore; tuttavia in entrambe le regioni mantenne caratteristiche specifiche che fecero emergere non solo pratiche e culti preesistenti, ma anche potenziali elementi sovversivi. L'islam delle confraternite e il ruolo da esse rivestito nel tempo, anche come elemento politico, ne è un esempio:

> There is no doubt that during the first centuries of the dissemination of Islam, people's beliefs continued to be dominated by the old, pre-Islamic concepts, which were merely partially hidden beneath a thin layer of an Islamized amalgam. The situation was different only in the small group of the population directly involved in Muslim worship. Pre-Muslim and non-Muslim ideology formed the core of the people's ideology in the Middle Ages and – both directly and through folklore, and also through written tradition and reminiscences – had a profound influence on literature, philosophy and science, and on the intellectual climate of society. Indeed, this was the ideological breeding ground from which many heresies and popular movements sprang[66].

Ситуация изменилась со второй половины XI в., когда активная роль в исламизации Дагестана перешла к тюркскому элементу – сельджукам, широко применявшим культурно-политические методы воздействия, оказавшиеся более эффективными» [Bisogna notare che, nel periodo a partire dal VII secolo fino alla prima metà del XI secolo, l'Islam si diffuse nella regione prevalentemente con metodi violenti, che suscitavano l'opposizione di una parte significativa della popolazione locale. La situazione cambiò a partire dalla seconda metà del XI secolo, quando il ruolo attivo nell'islamizzazione del Daghestan passò all'elemento turco, ossia ai Selgiuchidi, che modificarono ampiamente i metodi politico-culturali di influenza che si rivelavano più effettivi].

[66] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. III, op. cit., pag. 486.

1.3 IL MEDIOEVO, LA PRIMA OCCUPAZIONE ZARISTA E IL RAPPORTO CON L'ISLAM (750 d.C.-inizio XIX secolo)

1.3.1 Asia centrale

Il periodo compreso tra l'avvento dell'islam e la prima occupazione zarista dei territori dell'Asia centrale dura circa otto secoli. In questo arco di tempo l'islam si sviluppò a nord e a est, occupando zone (oltre all'Asia centrale, Siberia e alcune regioni della Cina) nelle quali altre religioni erano già consolidate. Ciò che ha dell'incredibile fu la capacità di popolazioni semi-sconosciute che vivevano ai margini della Mongolia e sulle sponde del Lago Bajkal (turcomanni, Kitani e Mongoli) di espandersi e di ottenere risultati rilevanti in ambito internazionale. La cosiddetta "turchizzazione" ebbe un impatto senza precedenti sulla composizione etnica e sociale di regioni che erano iraniche per lingua e cultura sin dai tempi delle migrazioni indo-arie del II millennio a.C, come l'arco tra Afghanistan e Anatolia (in particolare la Transoxiana e il Khwarazm[67]), le steppe dove si sviluppò la dinastia Kara Khitay tra il XII e il XIII secolo[68], oppure l'Afghanistan e l'India del nord.

Un'ulteriore accelerazione ai cambiamenti introdotti dalle popolazioni turche venne impressa dall'invasione mongola nel XIII secolo, il cui destino si intrecciò inevitabilmente con l'entità russa. Il "giogo tataro" lasciò tracce indelebili nella storia e nella cultura russa, soprattutto nel rapporto con le istituzioni, influenzando l'ascesa del Principato di Moscovia, il nucleo del futuro impero russo.

L'islam, che nelle regioni *core* del *dar a-islam* come Medioriente e Siria non subì l'influenza mongola, assunse una forma speciale; quello popolare si mescolò al misticismo *sufi*, portato in quelle terre dai missionari dervisci che avevano convertito le tribù turche. Il fenomeno delle confraternite divenne quindi una caratteristica tipica dell'islam centroasiatico.

[67] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*,., Vol. IV, Part I., op. cit., pag. 22. In quest'area, specialmente nella zona del Pamir e del Tien Shan, rimase tuttavia un'enclave iranico-tagika, che riuscì a preservare lingua e cultura. Questo costituì le basi culturali e etniche per a fondazione della Repubblica del Tajikistan.
[68] *Ibidem*, pag. 22 e sgg.

Arabismo e turchismo

La transizione tra il califfato omayyade e quello abbaside non ebbe risultati concreti nel territorio dell'Asia centrale per due ragioni; la natura periferica del territorio e il venir meno dell'arabismo come forza politica portata avanti dall'islam:

> Il graduale venir meno dell'arabismo come direttrice forza politica in seno all'Islàm è uno degli aspetti più salienti della storia dell'Oriente medievale. Il violento mutamento della dinastia califfale alla metà dell'VIII secolo ne fu solo un segno foriero, giacchè anche sotto i primi Abbàsidi l'elemento arabo continuò a occupare importanti posti nell'impero, accanto a quello persiano [...]. Ma la forza e debolezza degli Arabi, fondate entrambe nella loro struttura tribalizia che si era lentamente logorata sotto gli Omàyyadi, cedettero poi del tutto nello stato abbàside, poggiante non più sui quadri delle tribù del deserto ma sull'assolutismo sovrano [...][69].

Durante il periodo omayyade l'impero con il quale la nascente potenza araba si dovette confrontare tra ammirazione e inimicizia fu quello bizantino. I due antagonisti non si risparmiarono guerre per terra e per mare, ma intrattennero anche rapporti commerciali, artistici e culturali. Con la caduta degli Omayyadi le influenze ellenistiche e occidentali lasciarono il posto a influssi di altro tipo; la rivoluzione abbaside sancì il trionfo dell'elemento turco-iranico che, oltre a far volgere gli arabi verso est, ebbe un ruolo importantissimo nella storia dell'Asia centrale.

> La rivoluzione abbàside fomentata in Persia, scesa dalla Persia ad abbattere gli Omàyyadi e sostenuta da elementi in gran parte persiani, rese tra l'altro definitiva questa conversione di orientamento, facendo volgere al nuovo Califfato le spalle al Mediterraneo, e gravitare essenzialmente verso est. L'iranismo soppiantò l'ellenismo come modello dello stato e della società abbàside, le tradizioni, il cerimoniale, la cultura sasanide si sostituirono a quelli bizantini nel foggiare la vita di corte e delle classi superiori dell'impero [...]. Con gli Abbàsidi insomma l'impero musulmano si orientalizza veramente [...][70].

L'arabismo lasciò dunque, in una prima fase, il posto all'iranismo, che tra i secoli VIII e X si affermò in campo linguistico e culturale soprattutto in Transoxiana dove però, a parte fondare alcune dinastie nazionali musulmane, non andò oltre. Il concetto di associare uno Stato a una comunità etnica rimase sconosciuto presso i musulmani dell'Asia centrale fino agli anni Venti del secolo scorso, quando Stalin creò le Repubbliche Socialiste Sovietiche. La lealtà alla dinastia regnante e la fede nell'islam erano elementi identitari molto più significativi in un contesto nel quale i legami infra-etnici e le solidarietà tribali o di clan facevano da padrone. Oltre all'islam, la forza centrifuga che riuscì a tenere insieme questo mosaico complicatissimo fu la civiltà persiana che, come dimostrò la transizione abbaside, fu il canale dell'islamizzazione, della lingua e della

[69] F. GABRIELI, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, op. cit., pag. 161.
[70] *Ibidem*, pag. 161.

cultura. Tuttavia si creò subito una situazione dicotomica tra città e campagna; le città si esprimevano in persiano, lingua della cultura e della civiltà, mentre le campagne mantenevano intatte le proprie specificità linguistico-culturali[71]. La prevalenza dell'elemento iranico venne, quindi, soppiantata dal turchismo.

I Turchi esercitarono influenza dapprima in ambito militare; in un secondo momento agirono in quello politico-amministrativo, sostituendosi gradualmente agli arabi:

> L'invasione mongola agli inizi del XIII secolo sconvolge dapprima l'Islàm tutto d'oriente, e gli dà poi un nuovo assetto, inserendosi in esso: ma la tenue consistenza etnica dei nuovi conquistatori non arresta il graduale, irresistibile processo di turchizzazione per tutta questa parte dell'Asia che gli Arabi avevano un giorno conquistato all'Islàm[72].

In generale la conquista araba dell'Asia centrale fu un processo a due facce. Essa fu responsabile di numerose lotte intestine[73] tra invasori e locali e contribuì alla distruzione del ricchissimo patrimonio culturale e infrastrutturale preesistente. I sudditi pagavano la *jizyah*, il *kharaj*, altre forme di imposta ed erano soggetti a una condizione di servitù. L'islam diventò la religione ufficiale e soppiantò i culti e le credenze locali.

Tuttavia si riesce a trovare un elemento positivo nella conquista araba: le regioni di questa terra così vasta vennero a contatto tra loro, svilupparono scambi economici e culturali e, soprattutto, gettarono le basi per lo sviluppo delle culture centroasiatiche in termini pubblici, privati e istituzionali[74].

Panoramica sulla situazione tribale nell'Asia centrale medievale

Rilevata l'importanza dell'elemento turco nelle vicende dell'Asia centrale, prima di analizzare i rapporti con la vicina Russia è opportuno offrire una panoramica sommaria delle etnie da cui era abitata. Ci si concentrerà sulle aree pertinenti alla trattazione e sui due gruppi etnici principali: i gruppi uzbeko e turcomanno[75].

---

[71] Chi insiste molto su questo punto è O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pagg. 3-4.
[72] F. GABRIELI, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, op. cit., pag. 163.
[73] Vedi par. 1.2.
[74] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. III, op. cit., pag. 460.
[75] Per maggiore semplicità viene seguita la classificazione proposta da V. FIORANI PIACENTINI, *Turchia e Mediterraneo allargato. Democrazia e democrazie*, Milano, Franco Angeli, 2005, pag. 56 e sgg. O. ROY classifica le tribù centroasiatiche secondo un criterio linguistico, dividendo tra Oghuz, Kipčak e "Turki" (ossia gli odierni Uzbeki e Uiguri). I primi si mossero verso Iran e Anatolia, lasciando in Asia centrale solo i Turkmeni; i secondi rimasero tra il Volga e le steppe kazake, dando vita a un gruppo linguistico che oggi comprende i tatari del Volga, i kazaki, i kirghisi, i karacalpachi e gli uzbeki (vedi O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 6).

Oggi espressione della élite politico-militare della Repubblica di Turchia, il gruppo uzbeko, come suggerisce il nome, ha lontane origini centroasiatiche. Etimologicamente il termine deriva dal termine *öz* + *bek/bik*, che significa"capo, signore". Il nome *öz* sembra derivare dall'antico popolo degli Oghuz. Di questo popolo, del quale le fonti ci tramandano le mitiche origini, recenti studi individuano le sua provenienza nella regione del Tien Shan, dalla quale, nei primi anni dell'VIII secolo, si sarebbe spostato verso ovest, sino alle steppe kazake (dove si stabilirono dal IX all'XI secolo), al Mar Caspio e al Lago d'Aral. Essi erano organizzati in tribù composte a loro volta da un certo numero di clan; il governante supremo aveva il titolo di *Yabghu* e i clan erano governati dai khan. La potenza degli Oghuz era enorme; essi riuscirono a sconfiggere le popolazioni rivali e addirittura firmarono un trattato con il principe della Rus' Svjatoslav nel 965 (testimoniando il legame che la Russia, seppur ancora allo stato embrionale di Rus' kieviana, intrattiene da sempre con l'Asia centrale).

La potenza degli Oghuz cominciò a declinare intorno al X secolo a causa dello scontento generato dalla politica fiscale dello *Yabghu*. Di questo si avvantaggiarono prima i Selgiuchidi (sempre di ramo Oghuz, tra i primi a convertirsi all'islam e successivamente alfieri della nuova fede in gran parte del mondo arabo e persiano) e poi i Kipčak[76]. Questi ultimi provenivano dalle zone est del Kazakistan e dall'Altai meridionale: gradualmente si espansero nelle zone degli Oghuz in decadenza, riuscendo a sconfiggerli e a stabilire la propria egemonia nelle steppe kazake dell'Asia centrale occidentale, nella regione del basso Volga e dell'Oxo. Il crollo dell'impero Oghuz contribuì al consolidamento della sovranità dei Kipčak che gradualmente assorbirono influenze turche in tutto il *dasht-i Kipčak* fino al XIII secolo, operando una vera e propria assimilazione etnica. Le tribù erano governate dai loro *bey* e i gruppi tribali da famiglie ereditarie di khan, che formeranno quell'Orda d'Oro che eserciterà un dominio lungo quasi tre secoli sulle terre della futura Russia. Il declino dei Kipčak fu dovuto principalmente alla pressione esercitata dagli *shah* Khwarazm nelle regioni del Syr Darya e del Lago d'Aral, nel XIII secolo. La frammentazione del *dasht-i Kipčak* fece sì che le tribù venissero incorporate nell'impero mongolo[77].

Il termine "turcomanno" è la versione occidentale del termine *Türkmen* (in arabo *Turkuman*); esso deriverebbe da *Türk* + *men/man*, ossia turco (a sua volta *Türk* indica "potenza, forza") nobile, puro, grande. I turcomanni sono le popolazioni Oghuz convertitesi all'islam nel X secolo; essi erano le truppe d'avanguardia dei Selgiuchidi (secolo XI), gruppi turchi già convertiti all'islam. Dall'Asia centrale, al comando dei Selgiuchidi, si spinsero per tutta la Transoxiana fino all'Asia Minore e alla Mesopotamia, riuscendo più avanti a sconfiggere l'imperatore Romano Diogene nella battaglia di

[76] Sulla storia degli Oghuz vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. IV, Part I, op. cit., pag. 66 e sgg.
[77] *Ibidem*, pag. 77 e sgg.

Manzikert (1071). A differenza dei Selgiuchidi, che man mano si diedero a uno stile di vita sempre più stanziale, i turcomanni continuarono a condurre una vita di tipo nomade fortemente legata alla pastorizia e alle strutture tribali. Tuttavia, grazie alla loro abilità di guerrieri, vennero sfruttati dai Selgiuchidi come "guardiani dei confini dell'impero" lungo un immenso territorio che, partendo dalle steppe centroasiatiche, univa l'Indo, l'altopiano iranico, l'Egitto, Siria, Mesopotamia e Anatolia fino ad arrivare al Caucaso. Ancora oggi popolazioni turcomanne abitano queste regioni[78].

Più in generale si può parlare di popolazioni di ceppo "turco", la cui origine va ricercata nelle steppe eurasiatiche tra il Volga e lo Enisej. Questi popoli "indoeuropei", divisi in numerosissime tribù, parlavano in varie lingue appartenenti alla famiglia indoeuropea (indo-iraniche, germaniche, baltiche e altre)[79].

Dal punto di vista etnografico è importante notare come popolazioni di etnia turca e popolazioni "slave" convivano ancor oggi insieme nella medesima area geografica. Tale prossimità fu foriera di scontri; quelli occorsi tra khanati e tribù rivali ebbero un peso fondamentale nella formazione statuale dell'Asia centrale. Riguardo alle popolazioni di ceppo turco, la questione se esse costituiscano o meno un'unità etnica, con il conseguente corollario di idee panturchiste o, al contrario, di assoluta negazione di uno "Stato turco", fu oggetto di riflessione (soprattutto nel dibattito accademico russo, notoriamente focalizzato sul concetto geopolitico di "Eurasia") tra XIX e XX secolo[80].

Dopo aver molto sommariamente analizzato i principali gruppi della regione (almeno quelli che ricoprirono ruoli rilevanti in una prima fase) osserviamo che cosa accadde nel futuro Stato russo.

La Rus' kieviana

> La Rus', la prima organizzazione politica degli slavi orientali, sorse nel IX secolo d.C. intorno a Kiev, sul fiume Dnepr, e divenne lo stato più grande dell'Europa medievale, soprattutto dopo la conversione al Cristianesimo orientale del 988, un passo che influenzò in maniera determinante i suoi orientamenti culturali e politici[81].

[78] V. FIORANI PIACENTINI, *Turchia e Mediterraneo allargato*, op. cit., pag. 60. L'impero selgiuchide si estinse nel momento in cui venne a contatto con la forza turco-mongola dei Kara-Khitay (metà XII secolo), storicamente acerrimi nemici dei Türk, che occupavano le zone più orientali dell'impero. Per approfondire vedi V. FIORANI PIACENTINI, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale*, op. cit., pag. 37 e sgg.

[79] S.G. KLJAŠTORNIJ, T.I. SULTANOV, *Gosudarstva i narodi Evrazijskich stepej: ot drevnosti k Novomu vremeni [Gli Stati e i popoli delle steppe eurasiatiche: dall'antichità ai giorni nostri]*, Sankt Peterburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 2009_3, pagg. 7-8.

[80] *Ibidem*, pag. 6.

[81] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pag. 17 e sgg.

Le origini della Rus' rimangono oscure. Una delle poche fonti disponibili per lo studio della Russia antica è la *Cronaca degli anni passati*, la quale annota, negli anni 859-862, che le locali tribù slave e finniche, non riuscendo a trovare un accordo, si assoggettarono volontariamente agli stranieri Rus'. Si è tentato di ricostruire la genealogia dei Rus', trovando il capostipite nel mitico capo Rjurik, da cui il nome di "rjurkidi" per indicare i principi della Rus' e della Moscovia. Secondo le ipotesi più accreditate i Rus' erano di origine scandinava[82] e si erano stabiliti nella zona di Kiev attratti dall'argento proveniente dal mondo arabo. Erano vichinghe anche le guardie varjaghe degli imperatori di Costantinopoli, che si spinsero ad est per intercettare le merci dei khanati centroasiatici. Le popolazioni locali si assoggettarono in breve tempo ai nuovi venuti in cambio di protezione.

Il primo sovrano della Rus' con un nome slavo fu Svjatoslav (962-972). Durante il suo regno, la Rus' era diventata un'entità politica di un certo peso e estensione. Sappiamo che Svjatoslav ebbe rapporti con le tribù locali; come testimonia l'accordo sottoscritto con le popolazioni Oghuz nel 965; inoltre, egli riuscì a sconfiggere il khanato dei khazari. I khazari erano una popolazione di lingua e stirpe turca stanziata tra il Mar Nero e il Caspio, dove avevano costituito un vero e proprio stato tribale multietnico. Durante l'VIII secolo essi riuscirono a creare una vera e propria *pax chazarica* basata sulla riscossione di tributi e sul commercio internazionale, sfruttando la posizione lungo la Via della seta a cavallo tra mondo cristiano e mondo musulmano. In un primo momento convertitisi all'islam (la loro capitale, Itil, possedeva trenta moschee[83]), i khazari furono l'unica popolazione di etnia turca ad accettare l'ebraismo come religione. Oltre ai khazari, Svjatoslav sconfisse i bulgari del Volga e del Danubio; tuttavia l'avversario più duro con cui dovette confrontarsi fu l'impero bizantino. Per tutto il X secolo si alternarono conflitti e alleanze; tuttavia l'importanza culturale di Bisanzio per la Rus' rimase inalterata anche negli anni del declino.

Con la morte di Svjatoslav si aprì un periodo di lotte per la successione nel quale ad avere la meglio fu il principe Vladimir. Durante il suo regno (980-1015) la Rus' raggiunse il suo definitivo assestamento territoriale e istituzionale. Il regno di Vladimir viene ricordato soprattutto per la conversione del sovrano e dello Stato al Cristianesimo bizantino nel 998. Inizialmente la Rus' era uno Stato pagano; tuttavia le élite subirono le influenze delle religioni professate dalle popolazioni limitrofe (Ebraismo, islam e Cristianesimo). La *Cronaca degli anni passati* ci tramanda lo stupore di

[82] Le origini della Rus' rappresentarono un importante terreno di scontro nella *querelle* tra slavofili e occidentalisti, nel XIX secolo. Gli occidentalisti monarchici fecero propria la cosiddetta "teoria normanna", secondo la quale la Russia sarebbe stata invasa dalla Scandinavia – teoria che presupponeva l'incapacità dei russi di autogovernarsi. Gli slavofili, invece, si rifecero alle scoperte archeologiche del tempo, che testimoniavano l'alto grado di civiltà raggiunto dalle tribù slave ancor prima della conquista varjaga, facendo emergere il quadro di una civiltà le cui origini affondavano nel passato, fino agli antichi Sciti. Vedi O. FIGES, *La danza di Nataša. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, Torino, Einaudi, 2002, pag. 118.

[83] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. IV, Part I, op. cit., pag. 370.

Vladimir di fronte alla bellezza del rituale bizantino, ma è molto più probabile che a spingere Vladimir al Cristianesimo siano state soprattutto ragioni pratiche:

> [L]e religioni monoteistiche abbracciate dai potenti vicini rappresentavano interessanti strumenti di integrazione politica e di controllo sociale e convertirsi all'ortodossia poteva portare a una riconciliazione con la potenza economica e culturale di Bisanzio [...]. La conversione della Rus' al Cristianesimo fu un trionfo sia per Bisanzio, che ora esercitava la sua influenza fino al profondo nord, sia per Vladimir, ed ebbe un'importanza enorme anche per la Russia in generale: vincolando il destino della Rus' al mondo cristiano e a quella che più tardi sarebbe divenuta l'Europa, Vladimir legò la cultura della Russia a Bisanzio[84].

La conversione al Cristianesimo bizantino contribuì alla concezione dell'Impero russo come "teocrazia", un regno cristiano in cui Chiesa e Stato sono uniti. La mancanza di un'autorità papale nell'ortodossia fece sì che la Chiesa d'Oriente si frammentasse in chiese indipendenti, rafforzando l'identità nazionale.

Vladimir si adoperò per la diffusione del Cristianesimo; ciononostante esso tardò a imporsi tra le masse popolari. Le credenze pagane e gli usi locali (la venerazione degli spiriti della foresta e del focolare, il culto degli antenati, le pratiche magiche e animistiche) non scomparvero mai del tutto, tanto che la nuova fede, anziché combattere tali pratiche, vi si adattò. Questo sincretismo, chiamato *dvoeverie* ("doppia fede"), ha caratterizzato la religiosità russa fino all'epoca moderna; al contrario il sistema ufficiale, che si convertì al Cristianesimo istituzionale, fondò le basi di una cultura condivisa dall'intera nazione e legittimò il potere della casa regnante rjurkide[85].

Sotto Vladimir e i suoi successori la Rus' kieviana rimase uno Stato unitario. Grazie ai commerci l'urbanizzazione aveva conosciuto un rapido sviluppo e le città reggevano il confronto con quelle europee; era permessa la schiavitù, ma i contadini erano liberi e si sostentavano con agricoltura, pesca, caccia e artigianato; infine vi era un rapporto di fiducia e collaborazione dal punto di vista istituzionale tra il principe e gli abitanti (organizzati in un'assemblea chiamata *veče*[86]). Man mano che passavano gli anni l'importanza delle singole città, ciascuna legata a un diverso regnante continuava ad aumentare, facendo diventare la Rus' kieviana una federazione di principati. Ogni sovrano sviluppava relazioni diplomatiche per conto proprio, facendo diminuire il prestigio e il potere centrale di Kiev. Si iniziarono a delineare singole realtà sempre più rilevanti, tra cui Mosca, inizialmente avamposto di frontiera, nominata per la prima volta nella *Cronaca* nel 1147. In ogni caso:

---

[84] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pag. 24.
[85] *Ibidem*, pag. 27.
[86] Novgorod, in particolare, sviluppò una forte tradizione di autonomia locale, diventando un modello di indipendenza e modernità. "Il più grande monumento alla libertà russa e la prova storica del diritto del popolo a governarsi" per i decabristi, Novgorod era famosa per i suoi rapporti con la Lega anseatica e per la sua assemblea, tanto da diventare un vero e proprio mito. Vedi O. FIGES, *La danza di Nataša*, op. cit., pag. 119.

> [F]urono gli interessi contrastanti e l'implacabile rivalità intestina tra i principi rjurkidi ad assorbire considerevoli risorse, minando l'unità indispensabile al regno per affrontare le minacce esterne[87].

I mongoli e Gengis Khan

Le minacce esterne provenivano dalle vicine steppe centroasiatiche. Se in un primo momento i principi della Rus' riuscirono a fronteggiare la minaccia delle popolazioni nomadi e a stabilire con essi un *modus vivendi* pacifico, di fronte ai cavalieri mongoli di Gengis Khan la Rus' si dimostrò impotente.

L'impero dei mongoli si formò tra il XII e il XIII secolo[88]. La posizione geografica della Mongolia, a cavallo tra le oasi dell'Asia centrale e le steppe eurasiatiche che si stendono dal Danubio alla Grande Muraglia, fu di vitale importanza nello sviluppo di questa civiltà. Inoltre la Mongolia fu da sempre al centro delle vie di comunicazione principali; la Via della seta e il corridoio delle steppe eurasiatiche (conosciuto come la Via della seta delle steppe) mettevano in comunicazione questa parte di mondo con l'est e l'ovest. Lo sviluppo di una civiltà nomade fu la naturale conseguenza dell'aspetto fisico della regione, caratterizzata dalla presenza della steppa e da zone semidesertiche.

Le origini dei mongoli non sono ancora del tutto chiare. L'ipotesi più accreditata li vede discendere dalle popolazioni altaiche che sarebbero confluite nella zona. In ogni caso la similarità tra tali gruppi permise e rese facile la formazione di una società nomade altamente organizzata. Inizialmente divisi per grandi clan (*aymak*), i mongoli diedero vita a un processo di stratificazione sociale il cui criterio fondamentale era costituito dal possesso del bestiame, l'unica fonte di ricchezza. Con il tempo si affermò la forma di organizzazione economica del *küriyen*, vale a dire la comunità di clan basata sul legame di sangue. Quando la struttura del clan cominciò a decadere, soppiantata dal possesso privato del bestiame, il *küriyen* prese la forma dell'*ayil*, ossia il nomadismo condotto a piccoli gruppi. All'epoca in cui nacque Gengis Khan i mongoli erano divisi in clan rivali, ciascuno con il proprio khan.

La data di nascita di Gengis Khan non è mai stata stabilita con precisione. Le fonti persiane la collocano nel 1155, nell'anno del Maiale, mentre le cronache cinesi propendono per il 1162 (l'anno del Cavallo). Il padre Yesugei, ritornato vittorioso da una campagna contro i Tatari, diede al figlio il nome di uno dei capi catturati: Temugin, che significa "fabbro"[89]. Gengis Khan nacque in un

[87] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pag. 30.
[88] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. IV, Part I, op. cit., pag. 248 e sgg.
[89] Sull'accostamento tra "fabbro" e "sciamano" cfr. V. BIANCHI, *Gengis Khan. Il principe dei nomadi*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pag. 54.

momento nel quale la società mongola stava attraversando profondi cambiamenti nella struttura sociale; la fondazione dell'impero mongolo, "l'avventura più prodigiosa che il mondo abbia mai conosciuto" secondo P. Peillot, è qualcosa che sicuramente ha dell'incredibile, ma fu in realtà l'esito di circostanze fortunate e dell'esperienza di vita di un "figlio della steppa":

> Chinggis Khan was a genius but not a savage, illiterate but not ignorant. He was born into a tradition that embraced war as a profession and also included a sophisticated knowledge of the political and economic uses of power. All his natural talent would not have got him very far, however, if he had not been born into this tradition at a propitious moment and in just the right geographical region[90].

Per raggiungere il suo scopo Gengis Khan rafforzò i legami all'interno delle tribù recuperando l'antico istituto dell'*anda* (giuramento di sangue tra guerrieri); sconfisse i Tatari e i rivali all'interno della sua tribù, gelosi del suo successo; infine, divenuto capo dell'intera Mongolia (1206), riformò l'amministrazione militare e civile redigendo addirittura un corpus di leggi, lo *Yeke Jasa* (la Grande Legge), che costituirà la base giuridica del futuro impero[91].

Dopo aver posto le basi della macchina militare e amministrativa, Gengis Khan iniziò l'espansione dei suoi domini. Inizialmente cooptò le popolazioni nomadi che abitavano i territori circostanti, dilagando nelle terre del Turkestan orientale. Tra il 1219 e il 1224 vennero conquistate le zone del Khorasan e della Transoxiana. Città come Samarcanda, Bukhara, Merv e Nishapur vennero devastate dalle armate mongole. L'incontro con l'islam da parte di un popolo che professava lo sciamanesimo fu in un primo momento un vero e proprio scontro; tuttavia nonostante gli episodi di profanazione dei luoghi di culto e Gengis Khan che si proclamava "flagello di Allah" fu, tutto sommato, positivo:

> Il gran khan mostrò un'inusitata liberalità nei riguardi delle credenze musulmane. Del resto, la propensione ad accettare i culti più disparati era probabilmente intrinseca ai Mongoli, che a differenza degli imperi bizantino o islamico non possedevano una religione di Stato. La semplicità del tradizionale sciamanesimo centro-asiatico favoriva l'incorporazione dell'altrui cultualità in un naturalismo omnicomprensivo, in cui c'era spazio per tutte le fedi. La forza della religiosità mongolia risiedeva proprio nella sua primitività [...]. Presi invece nell'elementarità del loro messaggio, i codici sciamanici avevano il pregio di convivere agevolmente con credi ben più complessi [...]. L'Islam della Corasmia, il cristianesimo nestoriano dei Keraiti, il buddhismo dei Kara-Khitai, il taoismo o il confucianesimo della Cina diventavano così per Gengis Khan degli aspetti diversificati di un unico crogiuolo religioso, racchiuso in un immenso impero. Finché erano fatti salvi determinati precetti, chiunque aveva quindi la facoltà di esprimere la fede nelle forme e nei termini che ritenesse più confacenti alla propria spiritualità[92].

---

[90] O. LATTIMORE, cit. in AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. IV, Part I, op. cit., pag. 252.
[91] Abbiamo notizie dello *Yeke Jasa*, che purtroppo non ancora rinvenuto, dalle fonti arabe. Vedi *ibidem*, pag. 256.
[92] V. BIANCHI, *Gengis Khan. Il principe dei nomadi*, op. cit., pagg. 267-268.

Le ultime avanzate ebbero luogo nel Caucaso e nelle pianure meridionali della Russia, dove i mongoli si scontarono con i Kipčak. Gengis Khan riuscì a sottomettere il regno degli Xi Xia nel 1227, anno nel quale morì.

Gengis Khan, rimasto fedele sino alla fine al proprio *status*, riuscì a comporre un impero fatto di nomadi, ma seppe sfruttare le civiltà sedentarie e trarne insegnamento. La tolleranza religiosa (i musulmani collaborarono attivamente con il sovrano mongolo) fu un ulteriore punto a suo vantaggio, stimolando partecipazione attiva, fedeltà e commercio. Inoltre non vanno dimenticare le qualità personali di Gengis Khan, così come l'abilità militare e l'utilizzo di tecniche innovative in battaglia adottate con la consulenza di esperti cinesi e musulmani. I suoi successori non ebbero la sua lungimiranza e, nonostante le raffinate tecniche di amministrazione e il *melting-pot* culturale, si arresero ben presto alla potenza cinese.

L'Orda d'oro, il giogo tataro (1240-1480) e le vicende successive

Cosa avrebbe potuto imparare un popolo civile da nomadi di tal fatta?
N. M. Karamzin, *Storia della Russia*, 1817

I principi della Rus' non riuscirono a unirsi e a rafforzare i loro territori di fronte a questo nemico potente e sconosciuto, presi com'erano da divisioni interne. Le prime incursioni incominciarono nel 1233, quando Batu, nipote di Gengis Khan, invase il territorio della Rus' nei pressi del fiume Kalka. Le incursioni si protrassero a più riprese per tutto il decennio, fino a che, nel 1240, cadde Kiev, mentre le città del nord come Novgorod riuscirono a sfuggire alla devastazione e a mantenersi indipendenti. Con la caduta di Kiev iniziò il periodo noto come "giogo tataro", ossia il dominio dei mongoli sui territori della Rus' che si protrasse per quasi tre secoli.

La Rus' rimase la più occidentale tra le conquiste mongole, diventando un khanato dell'impero noto nelle fonti russe e europee come Orda d'Oro (il nome deriva dal luccichio simile al metallo degli attendamenti mongoli). Esso comprendeva i principati della Rus' e una vasta zona della steppa meridionale che dal Danubio si estendeva verso est fino al Caucaso settentrionale, arrivando fino al Lago d'Aral[93]. La capitale Saraj sarebbe divenuta un centro commerciale e culturale importantissimo.

Sotto i mongoli gli equilibri di potere tipici della Rus' mutarono radicalmente, ma la struttura sociale rimase inalterata, dal momento che essi governavano quei territori solo indirettamente, esigendo i tributi da parte della popolazione soggetta a una condizione di vero e

[93] Vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. IV, Part I, op. cit., pag. 266: «[The Golden Horde] was a huge empire, whose exact frontiers cannot be exactly defined. In the northeast, the Golden Horde included Volga Bulgharia; in the north the frontier followed that of the Russian principalities. In the south, the territory of the Golden Horde included the Crimea, the Caucasus up to Darband, occasionally Baku, and also northern Khwarazm with the town of Urgench. The frontier followed the steppes from the Dniestr to western Siberia and the lower Syr Darya».

proprio vassallaggio. La casata rjurkide era sopravvissuta e, anzi, aveva ricevuto la concessione a governare da parte del khan. La Chiesa ortodossa, in omaggio al pluralismo religioso incoraggiato dai mongoli, mantenne salda la propria posizione, ricevendo in cambio terre e agevolazioni fiscali.

Il giogo tataro evoca ancora oggi nei russi un profondo senso di vergogna, anche se molte sono le tracce lasciate dai mongoli nel lessico e nella cultura[94]. Lo stigma di cui fu vittima negli anni di riscoperta dell'"autentica identità slava" nel XIX secolo[95] non cancella tuttavia i meriti di una civiltà avanzatissima, che, come dimostrano scavi archeologici e testimonianze, plasmò, nel bene e nel male, lo stile di vita russo.

Durante il periodo della dominazione mongola lo stato kieviano si frammentò. Le divisioni preesistenti tra i principati del nord e quelli del sud si acuirono ulteriormente. I principi avevano accettato il dominio mongolo come legittimo: in sostanza, veniva dato loro il permesso di governare da parte del khan in persona. Alcuni seppero sfruttare questa situazione meglio di altri; ad esempio Aleksandr Nevskij, principe di Novgorod e di Vladimir, rese stabili i confini occidentali della Rus'. Nevskij conquistò il favore dei mongoli obbedendo ai loro ordini e visitandoli spesso, tanto che venne insignito del titolo di gran principe da parte del khan. In questo modo si mise in posizione di forza di fronte ai suoi pari e ai sudditi, limitando il peso dell'ingerenza mongola. I rjurkidi, cui Nevskij apparteneva, si dimostrarono leali servitori del khan e nel complesso gioco di lotte di potere entro la famiglia ne uscirono vincitori i discendenti di Daniil di Mosca, figlio minore di Nevskij, esponenti di un ramo cadetto che ottennero il titolo di gran principe nel 1327. La fedeltà al potere mongolo e l'abile sfruttamento della protezione che ne derivava furono alle basi dell'ascesa di Mosca:

> Mosca non sembrava affatto destinata a dominare sugli altri principati della Rus'. Sulle ragioni di questa sorprendente ascesa si è dibattuto a lungo, stabilendo che un fattore determinante fi certamente la capacità dei principi di Mosca di ottenere il sostegno dei khan. il favore dei mongoli dipendeva dalla lealtà, dal contributo attivo ai loro interessi e dal regolare pagamento di tributi e doni. In questo i Daniloviči furono molto abili[96].

Inoltre i Daniloviči sfruttarono abilmente alcune morti provvidenziali e gli scontri con i khanati rivali. Attraverso una politica matrimoniale accorta, l'acquisto di terre e l'intervento militare riuscirono ad allargare progressivamente il loro dominio, avvantaggiandosi della posizione geografica di Mosca, favorevole alle comunicazioni, al commercio e protetta dagli attacchi esterni.

---

[94] Numerose parole del lessico russo di base hanno origine tatara (*lošad*, cavallo; *sunduk*, cassa), così come termini legati al commercio e all'amministrazione (*dengi*, denaro; *tamožna*, dogana). Inoltre vediamo l'influenza mongola anche nei capi di vestiario (*chalat*, una sorta di tunica) e nel cibo (*tvorog*, ricotta). Vedi O. FIGES, *La danza di Nataša*, op. cit., pagg. 317 e 320.

[95] *Ibidem*, pag. 314 e sgg.

[96] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pagg. 37-38.

La Chiesa ortodossa, che a Mosca spostò la sua residenza, non fece mancare il proprio sostegno; dopo la caduta di Costantinopoli, Mosca rimase l'unica depositaria della vera fede, proclamandosi "Terza Roma".

L'appoggio della Chiesa fu determinante nella la lotta della Rus' verso l'indipendenza. L'Orda d'Oro era in un momento di difficoltà: nei suoi territori si stava sviluppando un'economia agricola che non permetteva di avere un esercito forte e addestrato; inoltre, a causa del carattere nomade dei mongoli, era molto difficile garantire il controllo della popolazione e sedare le lotte interne; infine, anche l'Orda si trovò a dover affrontare attacchi esterni[97]. Il primo famosissimo scontro fu condotto nel 1380 a Kulikovo e fu vinto dalla coalizione russa guidata dal principe Dmitrij di Mosca. Pur non avendo immediati risultati pratici (il mongolo Toqtamish ripristinò in breve tempo l'autorità e nel 1382 saccheggiò e mise a fuoco Mosca), Kulikovo mostrò che la potenza mongola non era più invincibile.

Di lì a poco il khanato dell'Orda si frantumò in una serie di khanati indipendenti: il khanato di Crimea (1430), di Kazan' (1436) e di Astrachan' (1466). L'ascesa di Mosca continuava inesorabile con il figlio di Dmitrij, Vasilij (1425-1462). Il figlio di Vasilij, Ivan III, e quello di Ivan, Vasilij III, completarono la formazione del futuro stato moscovita, assoggettando i principati rivali, tra cui Novgorod, nel 1478. Il rapporto con l'autorità mongola ormai era svuotato di significato; nel 1480, di fronte alla richiesta mongola di tributo, Ivan III rifiutò ufficialmente la loro sovranità e, alleatosi con il khan di Crimea, sconfisse i mongoli presso il fiume Ugra. Il «confronto sull'Ugra» e la pressione dell'impero ottomano segnarono ufficialmente la fine del giogo tataro e dell'Orda d'Oro. La frammentazione dell'Orda fece in modo che le tribù più importanti dell'Asia centrale (i kazaki, gli uzbeki, i calmucchi e i kirghisi) si avvicinassero in qualche modo ai russi[98]. Gli uzbeki, in particolare, si stabilirono nella valle del Fergana, dove fondarono i khanati di Bukhara, Khiva e Kokand, che ebbero relazioni commerciali con lo zar.

Tra il XIV e il XVI secolo ciò che rimaneva dell'Orda d'Oro si frammentò in khanati indipendenti, ciascuno corrispondente a una determinata tribù: i tatari di Crimea, i tatari del Volga, uzbeki e kazaki. In particolare i kazaki (dal termine *qazaq*, libero, vagabondo) si riunirono in una confederazione nelle regioni a nord del Mar Caspio e del Lago d'Aral. Risalgono al XV secolo le prime penetrazioni della Naqšbandiyya e della Yasawiyya che, tramite missionari, fecero proseliti tra le comunità kazake. La conversione completa avvenne però solo nel XVIII secolo[99].

[97] *Ibidem*, pag. 40.
[98] Riguardo a questo periodo S. KLJAŠTORNIJ osserva che le tribù mongole in parte ritornarono in patria, in parte vennero a contatto con le popolazioni di ceppo turco, adottando la religione musulmana. Vedi S.G. KLJAŠTORNIJ, T.I. SULTANOV, *Gosudarstva i narodi Evrazijskich stepej*, op. cit., pagg. 9-10.
[99] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pagg. 339-342.

Tamerlano (1336-1405)

Nel frattempo nelle steppe dell'Asia centrale Tamerlano (1336-1405) si dedicava a costruire il proprio immenso impero sulle orme di Gengis Khan. Si è a lungo dibattuto sulle reali motivazioni alla base della costruzione dell'impero timuride; la più attendibile sembra la volontà del principe di accrescere e consolidare il proprio regno e, nel contempo, far convergere tutte le linee commerciali verso le vie carovaniere che collegavano Samarcanda all'altopiano iranico[100].

Il cuore dell'impero di Tamerlano, costituito dopo anni di saccheggi sistematici, era la Transoxiana, alla quale vennero incorporate le regioni intorno al Mar Caspio, Iran, Iraq, parte del Caucaso meridionale e i territori corrispondenti all'attuale Afghanistan e all'India del nord[101]. Già nei primi decenni del XIV secolo le tribù mongole della Transoxiana si erano convertite all'islam, creando malcontento e frammentazione nel khanato di Chagatay, figlio di Gengis Khan. Attraverso politiche matrimoniali, repressione di movimenti ostili (tra cui i Sardabar[102], una sorta di proto-confraternita sciita originaria del Khorasan, che riuscì a difendere Samarcanda fino all'assedio di Tamerlano nel 1366) e sistematica eliminazione dei nemici, Tamerlano divenne signore della Transoxiana.

Tamerlano comprese presto di dover ampliare il proprio consenso, dal momento che non poteva fare esclusivo affidamento sulla nobiltà mongola nomade e seminomade. Egli cercò quindi il sostegno della nobiltà terriera locale, dei notabili e del clero musulmano (interessante in questo senso fu il suo appoggio incondizionato all'islam e alla *shari'a*), talora rinnegando lo *Yeke Jasa*. In ogni caso paganesimo e costumi mongoli non scomparvero mai del tutto, persino alla corte di Tamerlano. Inoltre l'eterogeneità dell'impero faceva sì che da nessuna parte ci fosse uniformità economica e culturale. Questo da un lato impedì la formazione di un potere assoluto centrale, mentre dall'altro diede il via alla distribuzione di intere regioni e distretti tra i membri della corte e della famiglia di Tamerlano – il cosiddetto *soyurghal* (dono), che comportava la concessione della terra in cambio del servizio militare reso allo Stato (un costume analogo all'istituto mongolo dell'*iqta*'). I beni *waqf* , ossia quelli appartenenti al clero musulmano, venivano preservati.

In un impero così esteso vi era la vitale necessità di controllare le linee di comunicazione che collegavano l'Europa all'India e alla Cina[103]. La chiave per impadronirsene era l'esercito, che Tamerlano si dedicò a riformare dal punto di vista tecnologico (introducendo nuove armi ed equipaggiamenti come la cotta di maglia), della strategia militare e delle risorse umane. Uno dei maggiori successi di Tamerlano, nella lotta per le linee di comunicazione, fu quello contro

[100] V. FIORANI PIACENTINI, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale*, op. cit., pag. 67.
[101] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. IV, Part I, op. cit., pag. 323.
[102] *Ibidem*, pagg. 326-327.
[103] *Ibidem*, pag. 336: «The purpose of Timur's conquests was not merely to acquire loot but to gain control of the lucrative major international trade routes».

Toqtamish, khan dell'Orda d'Oro; il colpo inferto dal condottiero fu fatale per l'Orda, che, nonostante l'assedio di Mosca condotto con successo nel 1382, non si riprese più e di lì a poco si frammentò inesorabilmente.

L'impero persiano non oppose alcuna resistenza all'avanzata di Tamerlano; l'élite culturale si concentrò a Samarcanda, che divenne presto una città colta e ricca, nonché un centro commerciale di primaria importanza. I territori circostanti fornivano abbondanza di derrate alimentari, mentre in città l'artigianato e l'arte prosperavano. In pochi anni

> Tamerlano, all'inizio lui stesso erede di quel tipo di feudalesimo nomade del genere tradizionale turco-mongolo, ‹diventò› a sua volta erede delle grandi civiltà sedentarie da lui vinte e sottomesse. Nell'arco di una sola generazione, il barbaro vincitore era ormai divenuto civile e raffinato come i civili e raffinati sovrani da lui stesso assoggettati[104].

Con la morte di Tamerlano (1405) si aprì un periodo di lotte per la successione; nessuno fu in grado di mantenere l'unità territoriale e di consolidare una qualche forma di potere centrale. Di questo periodo di contrasti e divisioni si avvantaggiarono le popolazioni nomadi della steppa, tra cui gli Shaybanidi che, alla fine del XV secolo, conquistarono la Transoxiana[105]. La dinastia shaybanide era legata, come i primi regni musulmani, alla cultura persiana e all'islam sunnita. Gli *ulema* e i *qadi* legittimavano il regime; tuttavia la posizione dominante nell'*establishment* musulmano era occupata dalla Naqšbandiyya, presente fin dall'epoca timuride[106].

L'ascesa della Moscovia e la presa di Kazan' (1552)

Negli anni successivi lo Stato moscovita dovette fronteggiare i suoi due principali rivali, la Lituania e i khanati tatari. Mosca seppe gestire con successo le relazioni, anche se non mancarono periodi di conflitto e ostilità[107]. In ogni caso all'interno dello Stato moscovita ormai la presenza tatara era una realtà: dai khanati continuavano a giungere servitori e membri delle forze armate, che godevano di grande stima e considerazione:

> Una notevole quantità di nobili tatari si mise al servizio di Mosca durante il XV e il XVI secolo: a Mosca i ranghi principeschi o cingisidi erano rispettati e tenuti in grande considerazione, e nel XVII secolo, tra i

[104] V. FIORANI PIACENTINI, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale*, op. cit., pagg. 67-68.
[105] *Ibidem*, pagg. 365-366.
[106] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 347.
[107] Con i khanati, il rapporto era più simbolico che altro, dal momento che il principe di Mosca si limitava a versare un tributo alla Grande Orda (ciò che restava dell'Orda d'Oro dopo la creazione dei tre khanati, che aveva continuato la propria esistenza nomade nelle steppe). Il khanato più potente era senza dubbio quello di Crimea, con il quale Ivan mantenne in un primo momento relazioni amichevoli. Quando però, dopo l'annessione della Grande Orda nel 1502, la Crimea rivendicò l'antica capitale Saraj e ricominciò a chiedere tributi, Mosca iniziò a sfruttare il khanato di Kazan' in funzione anti-Crimea, questo per tutto il XV secolo, e anche all'inizio del XVI. Vedi R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pagg. 43-44.

maggiori clan russi circa il 17% aveva discendenze tatare. Gli alleati tatari di Mosca [...] rafforzarono ulteriormente un esercito moscovita che si ingrandiva sempre di più reclutando forze in tutto il paese[108].

L'arrivo di immigrati, alcuni dei quali di alto rango, presupponeva non solo la creazione di un nuovo sistema di redistribuzione delle terre – l'*iqta*' – che vennero assegnate ai servitori della Moscovia, seguendo un uso tipico del sistema mongolo e musulmano, ma anche una nuova "graduatoria di nobiltà" che prese il nome di *mestničestvo* (abolito sotto Pietro il Grande)[109].

La Moscovia riuscì nell'impresa di legare a sé i nuovi arrivati, rendendo difficile lo spostamento da una corte all'altra in nome del principe da servire come nei secoli precedenti. La Chiesa ortodossa non vedeva di buon occhio questo aspetto, anche perché era suo interesse difendere la casa regnante che, pur in maniera controllata, le aveva concesso proprietà terriere in grande quantità. A partire dalla metà del XV secolo la Chiesa iniziò ad affermare la divisione sempre più netta tra il potere mongolo musulmano e quello moscovita cristiano, così come la punizione divina inferta dal giogo tataro (elemento che si fece più evidente dopo la presa di Kazan' e lo slancio russo verso la steppa).

Fu sotto Ivan IV *Groznij* (il Terribile) che si compì quella crociata contro gli infedeli tatari voluta dalla Chiesa Ortodossa per mano di un dio/sovrano. Le riforme militari e amministrative di Ivan andarono di pari passo con il progressivo inasprimento dei rapporti con Kazan', che cadde nel 1552[110]. Dalla relativa tolleranza e libertà religiosa degli anni dell'Orda d'Oro si passò a una situazione radicalmente mutata nella quale l'islam perse il proprio ruolo tradizionale e, gradatamente, diventò più che altro il simbolo della lotta condotta dalla Chiesa ortodossa – la "guerra santa" di Ivan IV – e, nel contempo, strumento di pressione ideologica visibile da parte dello Stato secolare[111]. Trattandosi di una crociata i musulmani vennero convertiti a forza al

---

[108] *Ibidem*, pag. 45.

[109] Per approfondire vedi M.C. GHIDINI, *La corte e il cortile. Aspetti della cultura nobiliare russa tra Settecento e Ottocento*, Milano, ISU Università Cattolica, 2002.

[110] Per celebrare la presa di Kazan' venne costruita a Mosca, sulla Piazza Rossa, la Cattedrale dell'Intercessione, meglio nota come cattedrale di San Basilio.

[111] I. GILJAZOV, *Evolucija social'noj struktury tatarskogo obščestva i islam (vtoraja polovina XVI-XVIII vv.) [Evoluzione della struttura sociale della società tatara e l'islam (seconda metà XVI secolo-XVIII secolo)]*, 1997, N.12, Islam v tatarskom mire: istorija i sovremennost' (materialy meždunarodnogo simposiuma, Kazan', 29 aprelja-1 maja 1996 g.) [L'Islam nel mondo tataro: storia e contemporaneità (atti del simposio internazionale, Kazan', 29 aprile-1 maggio 1996)], http://www.depfarm.kcn.ru/tat_ru/politics/pan/index.php?tbut=12&sod=3 [consultato il 31/08/13]: «В 1552 г. после длительного противостояния Казанское ханство было завоевано русскими. В результате этого не только политическая, но и идеологическая ситуация в Среднем Поволжье меняется в корне. С потерей государственности поволжские татары оказались в совершенно новых и непривычных для них исторических условиях [...] их религия теряет традиционное господствующее положение в жизни общества. Ислам также становится объектом наступления со стороны православной церкви и заметного идеологического давления со стороны светского государства, которое поддерживало это наступление» [«Nel 1552 dopo un lungo scontro il khanato di Kazan' fu conquistato dai russi. Il risultato fu che, nel Medio Volga, non solo la situazione politica, ma anche quella ideologica cambiarono radicalmente. Con la perdita della statualità i tatari del Medio Volga sperimentarono condizioni storiche del tutto nuove e impreviste [...] la loro religione perde il ruolo

Cristianesimo e ridotti a cittadini di seconda categoria[112]. Inoltre i piccoli khan tatari riconobbero quasi immediatamente la sovranità di Mosca; questo incoraggiò Ivan a proseguire con la presa di Astrachan' quattro anni dopo. La dottrina di Mosca Terza Roma, che presentava la città come erede della cristianità romana e bizantina, caldeggiò la visione di un impero universale da costruire attraverso una guerra religiosa contro l'Oriente, proprio come la Rus', creata per difendere i territori cristiani dalla steppa pagana. Viste le difficoltà nella conquista del khanato di Crimea fu naturale per i russi espandersi verso est:

> Dalla conquista di Kazan' nel 1552 alla rivoluzione del 1917, l'Impero russo è cresciuto al fantastico ritmo di varie decine di migliaia di chilometri quadrati l'anno. I russi furono spinti a est dalle pellicce – «l'oro morbido» – che nel periodo di maggior richiesta da parte del mercato, nel Seicento, incidevano per un terzo nelle entrate imperiali. L'espansione coloniale della Russia fu una colossale partita di caccia a orsi e visoni, zibellini ed ermellini, volpi e lontre. Sulla scia dei cacciatori di pelli avanzavano i mercenari cosacchi, come quelli al comando dell'eroe russo Ermak, che s'impossessò delle ricche miniere di metallo degli Urali per conto della casata degli Stroganov e, infine, sconfisse il khanato di Siberia nel 1582. Poi arrivarono le truppe dello zar, che costruirono fortezze ed esigettero tributi dalle popolazioni indigene, seguite, poco dopo, dai missionari della Chiesa che si dedicarono a spogliarli dei loro culti sciamanici[113].

Il vero problema per i russi era il condividere la medesima massa terrestre con le popolazioni asiatiche. Non c'era un oceano o un mare a dividere dalle colonie asiatiche un territorio che, soprattutto dopo Pietro il Grande, iniziava a guardare a occidente,. Senza un confine visibile tra i due mondi – i monti Urali sono per lo più colline – per i russi assunsero sempre più importanza le categorie culturali; quella più immediatamente disponibile era la religione. Le tribù non cristiane vennero etichettate genericamente come "tatare"; al nome venne aggiunta una "t" per maggiore assonanza con la parola greca *tartaros* (inferno), da cui la dizione errata di "tartari". Siberia, Caucaso e Asia centrale vennero fusi in un unico "Est" indifferenziato, nel quale dominava l'*Aziatščina*, un "carattere asiatico" di apatia e arretratezza. Addirittura il Caucaso veniva considerato parte integrante dell'Oriente musulmano. Quando, sulla scia dei mutati gusti europei, lo sfruttamento a fini economici della Siberia cominciò a declinare prevalse in Russia l'immagine di una Siberia desolata e squallida, che in un certo senso perdura ancora oggi.

---

tradizionale di predominio nella vita della comunità. Dal lato della Chiesa ortodossa l'islam quindi diventa elemento di offensiva, e di evidente pressione ideologica dal lato dello Stato secolare, che appoggiava tale offensiva»].

[112] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 26.

[113] O. FIGES, *La danza di Nataša*, op. cit., pag. 322.

I Romanov, l'espansione russa e il rapporto con l'Islam

La dinastia rjurkide si estinse a causa della amministrazione statale violenta e sconsiderata di Ivan IV, che lasciò una società stremata. Il governo dell'unico figlio di Ivan rimasto in vita, Fedor, venne diretto dal cognato Boris Godunov, un boiaro di origine tatara. L'epoca di Godunov e gli anni oscuri che seguirono – compresa la "ricomparsa" del pretendente al trono Dmitrij, figlio di Ivan, assassinato in circostanze misteriose – sono noti come "periodo dei Torbidi". La guerra civile che scoppiò (1610-1612) venne arginata da una coalizione con a capo la famiglia Romanov, che regnò fino al 1917.

L'espansione russa ebbe simbolicamente inizio con la presa di Kazan' da parte di Ivan IV nel 1552 e finì solo più di tre secoli dopo, con la fine del dominio degli zar. Durante questo lungo periodo il rapporto della Russia con la religione musulmana attraversò varie fasi:

> [L]'atteggiamento dei russi verso i popoli soggiogati passò attraverso varie fasi. A dire il vero i russi non disponevano di teorie generali riguardo ai loro rapporti con i musulmani. La loro linea di condotta oscillava tra la benevolenza liberale e il rigore estremo. Lo stesso valeva per la reazione delle popolazioni musulmane, il cui carattere variava a seconda dei territori, delle epoche e della politica più o meno repressiva delle autorità russe[114].

In generale Mosca non si preoccupò di stabilire relazioni con i popoli vinti, né tantomeno di delineare una qualche politica nazionale in materia. Addirittura il XVII secolo segnò un periodo di "pausa" nella conquista dei territori a est di Mosca[115]; Pietro il Grande (1682-1725), concentrato nell'apertura di una "finestra sull'Europa" per occidentalizzare la Russia, decise di puntare a nord più che a est. Tuttavia l'espansione verso est non comportava solamente l'acquisizione di nuovi territori, ma anche l'incorporazione di un gran numero di cittadini che professavano il paganesimo e l'islam. Fu necessario quindi elaborare nuove politiche nei confronti degli *inovercy* ("coloro che professano un'altra fede")[116].

---

[114] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo. Le confraternite musulmane in Unione Sovietica*, Genova, Marietti, 1990, pag. 32.

[115] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 26.

[116] I. GILJAZOV, *Evolucija social'noj struktury tatarskogo obščestva i islam*, op. cit.: «В 1552 г. после успешного похода на Казань, Россия начала свою длительную экспансию на Восток, результатом чего стало не только покорение новых территорий, но и включение в состав Российского государства сотен тысяч новых подданных, споведовавших язычество и ислам [...]. Обратим внимание и на то, что русское правительство до этого времени имело дело внутри государства со сравнительно небольшим количеством язычников, и впервые в своей истории столкнулось с мусульманскими подданными. Именно с этого времени Русское государство должно было выработать политику по отношению к "иноверцам"» [Nel 1552 dopo il successo della marcia su Kazan', la Russia iniziò la sua lunga espansione verso Oriente, il cui risultato fu non solo l'assoggettamento di nuovi territori, ma anche l'inclusione, nella composizione dello Stato russo, di centinaia di migliaia di nuovi cittadini, che professavano il paganesimo e l'Islam [...]. Dobbiamo anche notare che il governo russo, fino a quel momento, aveva avuto a che fare all'interno dello Stato con un numero relativamente piccolo di pagani, e, per la prima volta nella sua storia, si scontrò con i cittadini musulmani. Da quel momento, dunque, lo Stato russo dovette elaborare una politica nei confronti degli *inovercy*].

La presa di Kazan' non solo segnò un punto di svolta fondamentale nelle relazione tra con i khanati tatari, ma, soprattutto, per la prima volta, la Russia dovette fare i conti con l'assimilazione di entità allogene. Infatti:

> A partir de cette date, en effet, les rapports russo-tatars sont définitivement inversés: la Russie s'est non seulement affranchie du joug tatar, mais encore elle vient de frapper au coeur l'État tatar lui-même, qui était à l'origine de cette servitude ; d'autre part, cette barrière qui vient de tomber ouvre à l'expansion russe vers l'est les vastes territoires de la Sibérie et de l'Asie et annonce la domination par les Russes de la multitude des populations d'origine turque et mongole qui y habitent. Un nouveau facteur entre ainsi dans le jeu de l'histoire russe : l'assimilation de ces populations à l'Empire[117].

Nel periodo successivo alla presa di Kazan' i khanati vennero semplicemente integrati nello Stato russo, mentre i sudditi venivano convertiti a forza oppure semplicemente considerati cittadini di second'ordine. I principi di base seguiti dalla Russia erano intransigenza assoluta verso l'islam; ricatto alla nobiltà musulmana, costretta a scegliere tra cooptazione, rovina economica o la morte; la conversione forzata che non contemplava il diritto alla nazionalità[118]. Questa linea non ebbe il successo sperato: alcune famiglie accettarono l'assimilazione, ma la maggior parte dei nobili tatari la rifiutò; dalla fine del XVI secolo la nobiltà tatara si trasformò in una nuova classe, la borghesia mercantile, che con il tempo si garantì il monopolio dei commerci centroasiatici. Presso i musulmani rimasti l'odio verso la Russia e i russi aumentò; i *mullah* costretti a lasciare le città si integrarono maggiormente con la popolazione rurale. La rovina completa per il clero musulmano si ebbe nella prima metà del XVIII, quando i beni *waqf* vennero confiscati e le moschee chiuse.

In generale la repressione dell'islam fece emergere il legame tra politica e fattore economico; infatti, oltre alle conversioni forzate, venne meno la potente classe feudale tatara che, divisa, non fu in grado di costituire una forte opposizione al regime[119]. Tuttavia si trattò di un fallimento solo apparente per l'islam che, nonostante le repressioni, continuò a espandersi. Come riporta Lapidus:

---

[117] J. SAUSSAY, *Il'minskij et la politique de russification des Tatars, 1865-1891*, Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. 8 N°3, pp. 404-426, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_0008-0160_1967_num_8_3_1712, pag. 404 [consultato il 09/09/13]

[118] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 32.

[119] I. GILJAZOV, *Evolucija social'noj struktury tatarskogo obščestva i islam*, op. cit.: «[П]олитика борьбы с исламом проводилась в тесной связи с экономической политикой [...]. [П]роводилась христианизация мусульман и язычников, с одной стороны, и через христианизацию, с другой стороны, шло размывание, разложение татарского феодального класса как единого целого, как основы татарской государственности, как единственно возможной силы в России для организации оппозиции и реального сопротивления центральной власти» [La politica della lotta all'islam condusse a uno stretto legame con la politica economica [...]. Da un lato, venne introdotto il battesimo per musulmani e cristiani; dall'altro, oltre al battesimo, l'erosione e la scomposizione della classe feudale tatara avvennero come un tutto unito, come unità di forza possibile in Russia per l'organizzazione di un'opposizione e di una reale contrapposizione al potere centrale] .

> The Russian conquests were a disaster for Muslim peoples. Upon the conquests of Kazan and Astrakhan the Russians expelled the Tatars from the important cities, redistributed the land to Russian nobles and monasteries, and colonized the region with Russian artisans and peasants. Mosques were destroyed, Quran schools closed, and waqf seized by the Russian treasury. The Russians aimed at no less than the complete conversion of Tatars to Christianity [...]. Paradoxically, however, Russian conquest helped to spread Islam. Driven out of the major towns and deprived of land, Tatar nobles became merchants, colonized rural areas, built mosques and schools, and propagated Islam among the nomads[120].

In epoca petrina ai tatari che si convertivano al Cristianesimo[121] venivano concessi trattamenti favorevoli e la possibilità di "scalare la tabella dei ranghi", raggiungendo in breve tempo posizioni privilegiate all'interno dello Stato[122]. Va detto che, pur tenendo conto dello scarso interesse di Pietro per l'Asia centrale, la repressione dei fedeli musulmani fu condotta con particolare intensità; i battesimi forzati furono moltissimi e ordinati direttamente dal governo, in modo da minare alla radice la potenza dei tatari, i quali possedevano numerosi servi della gleba di etnia russa[123]. Tra il XVII e il XVIII secolo l'islam fu il nemico numero uno del potere statuale e ecclesiastico, ma, nel contempo, l'unico fattore unificante per i fedeli musulmani. Forza tanto più unificante e attraente quanto più la cristianizzazione forzata si faceva pesante; l'islam riuscì a sopravvivere nonostante le persecuzioni.[124]

Nella seconda metà del XVIII secolo la situazione per i musulmani migliorò notevolmente. Al trono in quel periodo vi era Caterina II (che regnò dal 1762 al 1796), la quale rispettava profondamente l'islam e apprezzava l'intraprendente borghesia mercantile tatara. Caterina II perseguì una politica di collaborazione con l'islam basata su due punti: il fermo controllo statale

---

[120] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 344.

[121] O. ROY sostiene, in disaccordo con BENNINGSEN, che la conversione, anche forzata, sia il contrario della pulizia etnica, e che essa abbia comunque un risultato positivo, dal momento che permette ai popoli convertiti di conservare il proprio status e, soprattutto, la propria lingua. ROY afferma anche che i musulmani non costituirono mai una minaccia per lo Stato russo. Vedi O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pagg. 28-29.

[122] Alcune grandi famiglie principesche, come i Jussupov, implicati nell'uccisione di Rasputin, sono di origine tatara. Vedi *ibidem*, pag. 29. Per approfondire la Tabella dei ranghi di Pietro il Grande vedi M.C. GHIDINI, *La corte e il cortile*, op. cit., pag. 43 e sgg.

[123] I. GILJAZOV, *Evolucija social'noj struktury tatarskogo obščestva i islam*, op. cit.: «[Б]еспрецедентному наступлению на ислам положили два указа Петра I 1713 и 1715 гг. о крещении в полгода татар-землевладельцев, имеющих во владении русских крепостных крестьян. [...] [Э]ти указы были восприняты как директива к насильственному крещению всех татар [Condussero un'offensiva senza precedenti nei confronti dell'islam due *ukaz* di Pietro I, del 1713 e del 1715, riguardo al battesimo in metà anno dei proprietari terrieri tatari, che possedevano servi della gleba russi. Questi *ukaz* furono interpretati come una direttiva al battesimo forzato di tutti i tatari].

[124] *Ibidem*: «Ислам в XVII-XVIII вв. [...] стал идеологическим врагом номер один для официальной церкви и светской власти; но, с другой стороны, он стал единственной притягательной и объединительной силой для подавленного мусульманского населения. И чем жестче в государстве проводилась христианизация, тем привлекательнее становился для татар и башкир ислам» [Nei secoli XVII e XVIII, l'Islam diventò il nemico ideologico numero uno per la Chiesa ufficiale e il potere secolare, ma, dall'altro lato, diventò l'unica forza attrattiva e unificante per la popolazione musulmana. E tanto più crudelmente procedeva la cristianizzazione nello Stato, tanto più attraente diventava l'islam per i tatari e i baškiri].

sulla religione e un nuovo approccio strategico verso il mondo musulmano[125], questo anche per impedire che l'Impero Ottomano, già sconfitto dall'imperatrice, utilizzasse i fedeli musulmani in funzione antirussa (sono gli anni in cui nasce la "questione degli Stretti"). Caterina II seppe sfruttare abilmente l'intraprendenza del ceto mercantile tataro, riconoscendogli la possibilità di commerciare e, nel contempo, tenendolo sotto controllo. Ai tatari veniva concesso infatti uno spazio legale ben definito all'interno dello Stato russo, diminuendo così eventuali future possibilità di sviluppo ed espansione commerciale[126].

Dal punto di vista internazionale la Russia era ormai alla pari con le altre potenze occidentali e i suoi successi consolidarono il suo ruolo tra le maggiori potenze europee. Una volta stabilizzati i confini con l'annessione della Crimea, dell'Ucraina meridionale e della Polonia, iniziò a più ondate la colonizzazione delle regioni lungo il Volga e il Caucaso (1720-1740; 1750-1770). La rivolta cosacca capeggiata dal ribelle Emel'jan Pugačev, scoppiata nel 1773 e subito repressa, ben rappresenta la reazione contadina all'invasione statale e alla pesantezza dei tributi. Governatore di queste province fu Grigorij Potëmkin, il quale mantenne l'incarico per tutta la vita e promosse lo sviluppo della regione.

Tornando alla questione religiosa, l'obiettivo di Caterina era quello di conquistarsi la lealtà dei musulmani in cambio del riconoscimento del loro *status*[127]; in concreto, oltre ad utilizzare la borghesia mercantile (che, grazie ai privilegi e alla deregolamentazione commerciale conobbe uno sviluppo senza precedenti, agendo ovunque andasse come "missionaria dell'islam"[128]) e i *mullah* tatari "felicemente assimilati" (ai quali vennero lasciati a disposizione i beni *waqf*), l'imperatrice promulgò un atto che riconosceva la libertà di culto (1773). A Kazan' un *ukaz* di Caterina datato 1781 istituì il *ratuš*, un organo di autogoverno della classe mercantile e borghese che garantiva ad entrambe *status* legale e contribuì alla creazione di un'élite imprenditoriale musulmana[129]. Inoltre venne istituita l'Assemblea spirituale musulmana (*muftiyya*), inizialmente collocata a Orenburg (1782) e poi trasferita a Ufa. Il *mufti*, capo spirituale, aveva sotto il proprio controllo tutti i musulmani della Russia europea e della Siberia, tranne l'antico khanato di Crimea e le steppe kazake, che tuttavia beneficiarono della creazione di scuole per i figli dell'aristocrazia:

---

[125] O. ROY parla di vera e propria "strumentalizzazione" delle comunità musulmane. Vedi O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 29.

[126] L.G. NASYROVA, *Uslovija formirovanija tatarskogo kupečestva g. Kazani i ego rol' v obščestvennoj dejatel'nosti vo vtoroj polovine XIX-načale XX v. [Le basi della formazione della classe mercantile tatara della città di Kazan' e il suo ruolo nell'attività pubblica nella seconda metà del XIX fino all'iizio del XX secolo]*, Sbornik naučnych trudov, Novosibirsk, NGTU, 2012, T. 23, n°1, http://sworld.com.ua/konfer26/174.pdf, pag. 3 [consultato il 30/08/13].

[127] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 30: «In short, Catherine II offered the Muslims a historic compromise: status in exchange for loyalty».

[128] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 35.

[129] L.G. NASYROVA, *Uslovija formirovanija tatarskogo kupečestva g. Kazani*, op. cit. pag. 3.

> La creazione di un'amministrazione spirituale centrale pose fine all'autorità spirituale del sultano-califfo sui musulmani dell'Impero russo. Segnò l'inizio della rinascita culturale dei tatari del Volga ma, per converso, fornì al governo di San Pietroburgo un efficace strumento di controllo sulla vita dei suoi sudditi musulmani. Così allorché nel 1942 Stalin decise di dotare i musulmani dell'Urss di un'organizzazione religiosa, s'ispirò evidentemente alla politica un tempo praticata da Caterina II [...]. Proprio durante il regno della Grande Caterina i tatari del Volga, guidati dalla loro classe mercantile e dai loro mullà, diventarono i leader incontrastati dell'Islam russo. E, nell'ultimo terzo del XVIII secolo, l'Islam pose radici definitive fra i nomadi e i seminomadi, kazakhi, nogai e bakširi[130].

1.3.2 Le vicende nel Caucaso

Molto spesso le vicende di Caucaso e Asia centrale si sono intrecciate. Tuttavia vale la pena ripercorrere per sommi capi quanto è accaduto nel Caucaso soprattutto per comprendere meglio le dinamiche inerenti all'islam. La storia dell'Asia centrale è più ricca e complessa; quella del Caucaso presenta le sue specificità ed è, in ogni caso, fortemente influenzata dalla storia russa[131].

Alla fine dell'VIII secolo il Caucaso orientale era parte integrante del *dar al-islam*; nei territori occidentali, ad esempio in Armenia, le conversioni furono molto più difficoltose. Da subito emersero problematiche legate alla complessità etnica della regione e alla conseguente proliferazione di forme locali di islam che si andavano a mischiare alle usuali pratiche magico-sciamaniche. Un ruolo fondamentale nell'islamizzazione del Caucaso fu svolto dai Selgiuchidi, popolazione di ramo *oghuz* abile nell'utilizzare l'elemento turco ai fini di una più pronta assimilazione della religione musulmana. Tramite le popolazioni turcomanne che erano state poste ai confini dell'impero come guardiani, l'islam iniziò la sua espansione tra i secoli XI e XII[132]. Si venne quindi a creare un fortissimo contrasto tra l'islamizzazione occidentale – più difficoltosa e mai del

---

[130] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit. pag. 35.

[131] U HALBACH., *Islam in the North Caucasus*, Archives de sciences sociales des religions, 115, juillet-septembre 2001, pp. 93-110, http://assr.revues.org/18403, pag. 4 [consultato il 21/02/2013]: «The religious history of this region is as complicated as its ethnography. The changing influence of non-local powers has kept the cultural and religious geography of the North Caucasus dynamic. Animism, Christianity, Judaism, Islam and other religions are all part of the picture. The Khazar empire, Byzantium, Armenia, Georgia, the Arabic Caliphate, the Golden Horde, the Crimean Tatar khanate, the Ottoman empire and finally Russia have all had a religious influence on the region».

[132] I.V.LYSAK, *Rol' Sel'džukov v rasprostranennii islama na territorii Dagestana*, op. cit., pag. 95: «Именно в XI–XII вв. отмечается активное распространение ислама во многих районах северо-восточного Кавказа, причем существенную роль в его распространении сыграли огузы-туркмены» [Proprio nei secoli XI-XII si osserva l'attiva diffusione dell'Islam in molte regioni del Caucaso nord-occidentale, e un ruolo fondamentale nella sua diffusione ebbero gli *oghuz*-turcomanni].

tutto soppiantata dai costumi tribali – e quella orientale, espressione di un islam fortemente conservatore e dotto, come nel Daghestan, per secoli centro importantissimo della cultura araba[133]. Il Daghestan del perido selgiuchide intrattenne stretti rapporti con i fedeli dell'Asia centrale, rendendo la città di Derbend il "faro musulmano" della regione[134]. Centrale fu poi l'impulso dato alla diffusione del sufismo, già presente nell'area dal IX secolo, e ai suoi elementi affini ai costumi sciamanico-magici delle popolazioni turcomanne[135]. Contribuirono al successo dell'islam anche lo scarso controllo esercitato dall'Impero persiano e il bisogno di dotare il paese di una lingua franca, ruolo che, ovviamente, fu svolto dall'arabo.

In ogni caso rimanevano zone nelle quali il Cristianesimo e l'Ebraismo erano ancora praticati e altre in cui prevalevano le tradizioni religiose cristiane provenienti dalla Georgia e dall'Impero bizantino. A questo si aggiungevano i contatti regolari che alcune popolazioni dell'area ovest, come i Circassi e gli Abkhazi, intrattenevano con l'Occidente (specie con le Repubbliche marinare[136]).

L'interesse russo per l'area, che risaliva già all'epoca della Rus' kieviana, accelerò l'islamizzazione tra i gruppi etnici, che assunse i caratteri di un vero e proprio movimento di resistenza in reazione alla pressione straniera, come accadde nel XIX secolo con l'arrivo delle confraternite. La libertà religiosa accordata da Gengis Khan e dall'Orda d'Oro fece il resto.

Dopo la presa di Kazan' nel 1552 il Caucaso si trovò in mezzo ai giochi di potere tra Russia e Impero ottomano per il controllo delle rotte commerciali. Vennero inviati numerosi missionari russi in Georgia (lo scopo era quello di costruire una Georgia cristiana) ma la riottosità dei capi tribù, foraggiati di armi da Turchia e Persia, rese nulli i tentativi di penetrazione russa in Daghestan. Sorte analoga ebbe anche il tentativo di Pietro il Grande, meno interessato al Caucaso rispetto al Mar Baltico e indebolito dalla Grande Guerra del Nord (1700-1721); egli riuscì a controllare le coste del Mar Caspio in seguito a una guerra contro la Persia e a riportare un modesto successo in Daghestan a Derbend (1723). Mantenere sotto controllo anche questo confine era però fuori dalla portata della Russia e la regione tornò alla Persia dopo la morte di Pietro nel 1725. Il sentimento antirusso rimaneva molto presente tra le popolazioni locali, soprattutto a causa della politica di cooptazione delle élite a svantaggio dei ceti meno abbienti.

---

[133] Vedi A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 67.

[134] I.V.LYSAK, *Rol' Sel'džukov v rasprostranennii islama na territorii Dagestana*, op. cit., pag. 95: « Сельджукский период в истории Дагестана характеризуется тесными контактами мусульман Дагестана со странами Средней Азии и утверждением Дербента в качестве центра исламизации региона» [Il periodo selgiuchide nella storia del Daghestan si caratterizza per gli stretti contatti dei musulmani del Daghestan con i paesi dell'Asia centrale, e per la conferma di Derbend come centro di islamizzazione della regione].

[135] *Ibidem*, pag. 96.

[136] P.B. HENZE, *Islam in the North Caucasus: The Example of Chechnya*, Santa Monica, CA, RAND Corporation, 1995, http://www.rand.org/pubs/papers/P7935, pag. 4 [consultato il 25/02/13]

Sotto Caterina II l'espansione nel Caucaso proseguì al comando del fedele Potëmkin. Dopo aver stretto un patto con la Georgia (1769) la Russia iniziò una serie di campagne che la tennero impegnata per cento anni, durante le quali la resistenza delle popolazioni caucasiche fu lentamente fiaccata. Non mancarono episodi di rivolta, come quella capeggiata da *shaykh* Mansur. Nato nel 1732, il giovane Ushurma (questo il suo vero nome) mostrò fin da subito un genuino interesse per la religione. Dopo aver ricevuto una formazione religiosa in Daghestan, ritornò nella natia Cecenia (sono di questo periodo i contatti con la confraternita Naqšbandiyya[137], della quale era il leader[138]) e si mise a capo di un movimento che intendeva riunire tutti i musulmani del Caucaso contro i russi. Assunto il nome di Mansur e autoproclamatosi *imam* egli riuscì, con l'appoggio di migliaia di seguaci raccolti tra i contadini e i notabili locali, a sconfiggere le forze russe nel 1785 e a impadronirsi delle loro piazzeforti. Primo naqšbandi a predicare la guerra santa nel Caucaso, Mansur era fautore di un islam oltremodo rigoroso:

> [He] tried to reinforce Islam, bring an end to feuds, and convert pagan peoples. After having visions of horsemen sent to him by the Prophet Muhammad, he proclaimed himself Imam. He wore a veil to conceal his radiant holiness, and forbade the drinking of wine and the smoking of tobacco. Four main principles inspired his movement: the return of a purified Islam, the struggle against non-Islamic religious practices, the rule of Shari'a and holy war against the infidels[139].

Tuttavia mancò a Mansur l'appoggio ottomano, che gli impedì il riconoscimento presso le popolazioni circasse. Dopo aver inflitto ancora alcune sconfitte all'esercito russo fu catturato nel 1791 e imprigionato a San Pietroburgo, dove morì nel 1794.

L'influenza di Mansur fu enorme: oltre a diventare un eroe nelle menti delle popolazioni del Caucaso, l' impresa e la figura costituirono fonte di ispirazione per gli eventi successivi, come la rivolta di *shaykh* Shamil. Da non sottovalutare fu poi il ruolo del sufismo delle confraternite; il loro approccio pratico e rispettoso delle differenze tribali, differente dal più rigido islam sunnita ottomano, unito alla capacità dei leader di utilizzare la religione come strumento politico, permise ai movimenti di resistenza di avere largo seguito. Tuttavia la frammentazione etnico-religiosa, la resistenza al cambiamento e le fratture sociali interne furono elementi che giocarono a favore dei russi, dando loro la possibilità di penetrare il territorio del Caucaso.

> Sheikh Mansur, and Sheikh Shamil who followed him more than forty years later, were religious leaders, it is true, but their motivation was not simply religion. Their familiarity with and devotion to the basic principles of Islam cannot be questioned, but they were also skilled in using religion as a political tool. They exploited

[137] La *Naqšbandiyya* e le altre confraternite verranno trattate nel Cap. III.
[138] M. GAMMER, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London, Frank Cass & Co. Ltd., 1994, pag. 39.
[139] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 715.

Islam to rally the North Caucasian mountaineers to defend themselves against Russian imperial encroachment. A combination of three interrelated factors: (1) the ethno-linguistic fragmentation of the North Caucasus, (2) age-old habits of clan and tribal feuding, even within ethnic entities, and (3) social cleavages, especially among peoples with a hierarchical class structure and a native aristocracy, gave the Russians rich opportunities to penetrate, divide, and confuse these societies, heightening internal tensions, and setting them against each other[140].

[140] P.B. HENZE, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pagg. 6-7.

CAPITOLO II

2.1 IL XIX SECOLO: LE DIRETTRICI DELL'ESPANSIONE ZARISTA E IL RAPPORTO CON L'ISLAM

La maggior parte degli eventi narrati in questo capitolo avviene dopo il 1850, convenzionalmente indicato come data di inizio dell'espansione coloniale in Asia centrale[141]. Vi è una ragione precisa per questo "salto temporale" che lascia fuori la prima metà del secolo, ossia gli interessi commerciali delle potenze europee durante i secoli precedenti. La scoperta delle Americhe, con il conseguente afflusso di metalli preziosi in Europa, fece aumentare il prestigio, anche coloniale, delle potenze atlantiche. Chiaramente la Via della seta e le vie commerciali di terra attraverso l'Asia subirono un drastico declino[142].

> [L]arger historical forces were profoundly altering Inner Asia. For centuries the riches of Transoxania had been built upon trade and manufacturers. Merchants, rich religious leaders, and government officials had participated in the trade with China and Russia. Bukhara, Samarqand, Tashkent, Yasi, and other towns were also centers of lively silk, cotton, leather, rug, jewelry, woodcarving, metal, and paper industries [...]. In the course of the sixteenth centuries, however, the rise of the Safavids and the closure of Iranian routes to the Indian Ocean, the Russian conquest of the Volga region, and internal disorder and insecurity undermined the Inner Asian trade. The decline of Inner Asian routes was also hastened by the discovery of new sea routes between Europe and the Indies, and later by Russian expansion across Siberia to the Pacific which opened new routes to China. Inner Asia was cut off both from economic riches and from cultural stimulation. The roads that had once brought Buddhist, Christian, and other religious and cultural influences into the region fell disuse. Once the links to the outside Muslim world were cut, provincialism, economic stagnation, and political fragmentation set in[143].

L'emergere dell'Europa quale potenza commerciale mondiale diede vita alla formazione di imperi coloniali; portoghesi, olandesi, spagnoli e inglesi furono per secoli i dominatori incontrastati dei mari, fino all'affermazione definitiva della Gran Bretagna come potenza marittima per eccellenza. È chiaro che nella lotta per il dominio dei mari la conquista dei territori asiatici non costituiva una priorità; essa, in effetti, iniziò molto dopo e comunque dopo la metà del XVIII secolo.

Tutto questo riguarda la storia vista attraverso le lenti del commercio; tuttavia la storia culturale (che, in questo caso, è soprattutto politica e militare) spesso non procede con le medesime

[141] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. Development in Contrast: from the Sixteenth to the Mid-Nineteenth Century*, Volume V, Paris, UNESCO Publishing, 2003, pagg. 30-31.
[142] Un declino che, secondo alcuni, è l'elemento alla base delle lotte politiche in queste aree tra il XVI e il XIX secolo. Vedi *ibidem*, pag. 30.
[143] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pagg. 347-348.

modalità. Non solo lotte tribali, ma anche progresso scientifico e culturale vanno registrati in Asia centrale nel periodo precedente al 1850, così come la complicatissima situazione etnico-religiosa del Caucaso che si riflette in molte delle difficoltà che questa regione attraversa ancora oggi. Spiegare nel dettaglio questi avvenimenti va oltre gli scopi della nostra trattazione: vi faremo comunque riferimento, tenendo a mente che prima del 1850 non vi è un "buco nero". Rimane una costante: le storie di Caucaso, Asia centrale e Russia si intrecciano e uniscono; l'ascesa e il declino dell'impero russo fino all'avvento del bolscevismo fanno parte integrante di questa unità.

TABLE 1. Areas of Transoxania acquired or reduced by Russia, 1846–95

1846	Ustyurt	1876	Ferghana
1854	Semirechye	1881	Akhal Tekke
1864	Trans-Syr Darya	1884	Merv
1865	Tashkent	1885	Panjdeh
1868	Bukhara and Samarkand	1895	Pamirs
1873	Trans-Caspian; Khiva		

Tabella 5: Areas of Transoxiana acquired or reduced by Russia, 1846-95
Fonte: AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. V, op. cit., pag. 344

2.1.1 Nel Caucaso: l'espansione russa e lo scontro con l'islam

Fin dall'inizio del XVIII secolo la Russia aveva iniziato a praticare una politica espansionistica finalizzata a fronteggiare l'aumento della sua popolazione e acquisire lo *status* di grande potenza. Inoltre aveva cercato di conquistare terre con un clima più caldo e, soprattutto, un accesso agli oceani. Questa espansione, poi celebrata da vari romanzi tanto da divenire un'epopea, si svolse seguendo due direttrici, la prima delle quali si diresse verso la Siberia e l'Asia centrale. La seconda si spinse invece verso sud, dove si trovavano i possedimenti dell'Impero ottomano. L'avanzata in questa direzione comportò una serie di guerre, con l'usuale alternanza di successi e di sconfitte, per cui alla fine i guadagni territoriali furono materialmente limitati. Al termine di questa lunga lotta gli zar, e poi i leader sovietici, riuscirono a garantire al paese almeno un accesso sicuro sul mar Nero, oltre al dominio del Caucaso e della Crimea[144].

I contatti della Russia con il Caucaso risalivano ai tempi della Rus' kieviana. Nel periodo della Moscovia e nei primi anni dell'impero vennero stabiliti legami con le popolazioni che

[144] F. SANFELICE DI MONTEFORTE A.S. (ris.), *Storia della stabilizzazione*, Milano, Università Cattolica del S. Cuore, 2012, pag. 67.

abitavano la Cecenia e il Daghestan attraverso due distinti canali di penetrazione: uno da sud, con i cosacchi; l'altro attraverso la Georgia, unica enclave cristiano-ortodossa in un contesto a prevalenza musulmana. Chiaramente questa prima espansione russa suscitò le ire della Persia safavide e dell'Impero ottomano, contro i quali le spedizioni condotte da Pietro il Grande fallirono miseramente (la Russia, complice la caduta della dinastia safavide, riuscì comunque ad annettere il Daghestan del nord nel 1723). L'espansione continuò negli anni di Caterina II, quando la Russia si trovò faccia a faccia con le popolazioni musulmane in rivolta. La Georgia[145], barbaramente saccheggiata dai soldati dell'impero Qajar (1795), venne annessa alla Russia sotto Alessandro I. Il principe Pavel Dmitrjevič Cicjanov, amministratore dei territori georgiani per conto dello zar, seppe sfruttare abilmente le lotte tra cristiani e musulmani. Dopo aver stabilito un protettorato, in soli tre anni riuscì a estendere i confini russi dal Mar Nero al Mar Caspio. Tuttavia l'aggressiva politica espansionistica della Russia attirò nuovamente le ire dell'Impero ottomano, della Persia e anche di Gran Bretagna e Francia. Nel primo decennio del XIX secolo la Russia fu quindi impegnata in una serie di guerre contro i Qajar e gli ottomani, oltre che nelle guerre napoleoniche. I governatori della Georgia in quegli anni si trovarono impegnati su due fronti contemporaneamente; in più il malcontento della popolazione generò una serie di rivolte da parte cristiana e musulmana.

Le guerre contro la Persia (1810-1828) consentirono alla Russia di penetrare nel Caucaso sempre più a sud, annettendo l'Azerbaigian e giungendo fino ai confini dell'Impero Ottomano[146]. Essa uscì da questi conflitti inaspettatamente vittoriosa; dopo una seconda serie di guerre negli anni '20, i trattati di pace stipulati con gli ottomani e i Qajar ridiedero alla Russia il pieno controllo sulla regione.

Caterina II affermava che "la Russia è uno Stato europeo". Questo era vero per la sovrana illuminata che non solo condusse un'accorta politica diplomatica, ma cercò l'espansione e l'appoggio delle genti tatare così come avrebbe fatto qualsiasi sovrano europeo del tempo. Tuttavia la Russia, per sua natura un mosaico di popoli, iniziò a interrogarsi nei primi anni del XIX secolo sul suo essere europea o asiatica, "slavofila" o "occidentalista". La "ricerca dell'anima russa", oltre che a cristallizzarsi su queste due posizioni[147], passava anche per la considerazione che i russi avevano dei territori conquistati: una sorta di Oriente mitico, il mito della Russia esotica. Ovviamente il Caucaso non faceva eccezione:

[145] M. GAMMER, *Muslim Resistance to the Tsar*, op. cit., pag. 5 e sgg.
[146] F. SANFELICE DI MONTEFORTE A.S. (ris.), *Il mare non è mai calmo Guerra, politica e diritto internazionale marittimo*, Milano, Università Cattolica del S. Cuore, 2012, pag. 271: «Venivano così poste le premesse per una serie di scontri tra le due potenze, che caratterizzeranno l'intero XIX secolo e spingeranno la Sublime Porta verso l'abbraccio mortale con la Germania».
[147] O. FIGES, *La danza di Nataša*, op. cit., pagg. XVII-XVIII.

> L'*intelligencija* dell'Ottocento percepì sempre più chiaramente la presenza, ai margini del territorio imperiale, di diverse periferie caratterizzate da tratti culturali propri, e di spazi "esotici" chiaramente distinguibili rispetto al *milieu* culturale prettamente grande-russo. In altre parole, il pensiero russo poté progressivamente intuire l'esistenza di vari "Orienti interni" [...]. Sulla base di questa *forma mentis*, poteva essere considerata "orientale" pure la geograficamente vicina Crimea, conquistata già al tempo di Caterina e Potëmkin, la cui peculiarità era accentuata dalla presenza di elementi tatari di religione islamica. Altrettanto "asiatico" che la Crimea poteva apparire il Caucaso, montanaro e fieramente selvaggio, dove forme orientali di cristianità erano entrate da secoli in contatto con l'islam[148].

In questa zona così inaccessibile, esotica e incontaminata, l'islam era penetrato nel VII secolo al tempo della conquista araba. I Selgiuchidi, l'Orda d'Oro, i khanati di Crimea e l'Impero ottomano avevano contribuito alla diffusione dell'islam nella regione. Tra il XVIII e il XIX secolo nel Caucaso del Nord fece la sua comparsa la Naqšbandiyya (nella variante Naqšbandiyya-Khalidiyya); il rigorismo della confraternita venne subito avvolto con entusiasmo dalle popolazioni animiste del Daghestan e della Cecenia, che abbracciarono immediatamente l'islam. Il fatto che popolazioni rurali e semianalfabete avessero di colpo adottato la fede musulmana preoccupava grandemente l'ala slavofila dell'*intelligencija* russa, la quale vedeva il proprio "Oriente interno" minacciato dalla "religione degli infedeli". Gli slavofili pensavano che la vera fede fosse quella russa; la vita semplice dei contadini era, a loro dire, l'emblema della cristianità. Con tutte queste premesse il popolo russo era, in definitiva, il popolo teoforo per eccellenza, portatore non solo di nazionalità, ma di una vera e propria missione nel mondo. A ciò si aggiungeva il problema dell'ignoranza religiosa dei contadini – presso i quali la cultura pagana era ancora qualcosa di vivo e tangibile – e soprattutto della fede musulmana professata dai popoli ai margini dell'impero. Riportare in quei luoghi la cristianità ortodossa era dunque fondamentale per i russi:

> If small borderland peoples often appeared "savage" in their customs and ways, it followed that they had inadequately maintained their links to historic Christianity, the true source of cultural progress and creativity. Romantic views about custom, tradition, and the past shaped the thinking and the policies of borderland communities and officials in frontier regions such as the Middle Volga and the North Caucasus[149].

La crociata in nome dell'ortodossia cristiana fu la matrice filosofica della campagna militare caucasica. Riguardo a questo vi era però un altro problema: le truppe russe stanziate nel Caucaso erano arretrate e mal equipaggiate; la disciplina era scarsa e la corruzione dilagante. Oltre a questo,

---

[148] A. FRANCO, *Popolamento e colonizzazione della Siberia in età zarista (fine Ottocento-inizio Novecento)*, Studi Slavistici VIII, 2011, pp. 61-78 [consultato il 16/08/13], pagg. 61-62.

[149] A. JERSILD, *Faith, Custom and Ritual in the Borderlands: Orthodoxy, Islam, and the "Small Peoples" of the Middle Volga and the North Caucasus*, The Russian Review, n. 59, October 2000, pp. 512-529 [consultato il 24/09/13], pag. 513. L'impero russo aveva provveduto a mandare in quelle zone, oltre a geografi, insegnanti e etnografi, numerosi missionari ortodossi, con il compito di fondare nuove comunità cristiane. L'inevitabile fallimento che ne seguì venne percepito come una minaccia alla purezza dei costumi russo-ortodossi.

si aggiungeva un odio feroce da parte dei russi verso i musulmani che vivevano in quelle regioni di montagna. Questi ultimi avevano sviluppato nel tempo tattiche belliche di vera e propria guerriglia, così diverse dal modo robotico – tipicamente russo – di condurre le operazioni militari. Come sostiene M. Gammer:

> The greatest Russian problem in conquering the Caucasus seems to have been a psychological one – their contempt for the mountaineers as 'Muslims', 'Asiatics' and 'Tartars' (with all the negative emotional charge of the latter name for Russians). This contempt, emanating from the very top, was reinforced by several factors: Russia's rejection by the West; the general feeling of military might following the Napoleonic Wars (boosted by the wars with the Ottomans and Qajars); the usual Russian fascination with numbers, which led them repeatedly to believe that the sheer numerical strength of their forces would discourage their opponents; and the complacency which Russian sources often claim to be characteristics of the Russians. All these factors prevented Russian commanders from taking the mountaineers seriously[150].

Il ruolo della Naqšbandiyya, *shaykh* Shamil e gli eventi successivi

> Tutto il Dagestan non sottomesso e tutta la Cecenia ubbdiscono oggi a Shamil, che è il loro imam, il loro governatore supremo e il loro capo nella lotta contro gli infedeli. Così nella sua persona sono riuniti tutti i poteri: lo spirituale, l'amministrativo e il militare.
>
> *Rapporto del tenente Orbeliani (fatto prigioniero da Shamil nel 1842) sull'amministrazione religiosa, civile e militare dell'imamato di Shamil*, 1843[151]

I russi dovettero fronteggiare una serie di sollevazioni popolari di matrice musulmana che, pur risolvendosi in un successo, dimostrarono altresì la capacità dell'islam di creare consenso e di radunare intorno a sé un movimento più o meno organizzato di resistenza. Le confraternite, soprattutto la Naqšbandiyya, furono uno dei fattori di coesione più importanti, agendo da collante in un contesto nel quale l'animismo si mescolava all'islam dei *mullah* locali o dei *sufi* itineranti:

> La tariqa naqšbandi ha svolto una parte preponderante nella storia del Caucaso. La disciplina ferrea, la consacrazione totale ai propri ideali e la gerarchia rigorosa su cui si fondava spiegano l'epica resistenza dei montanari caucasici alla conquista russa, che durò dal 1824 al 1859. Infatti non soltanto tutti i capi del movimento, ma anche le autorità locali (*na'ib*) e la maggioranza dei combattenti erano murid naqšbandi[152].

Il successo della Naqšbandiyya era dovuto a una serie di ragioni; prime tra tutte, come prevedibile, l'atteggiamento autoritario dei russi e la completa distruzione delle strutture politiche e sociali (senza contare il duro colpo inferto alle forme tradizionali di agricoltura e di sostentamento) affiancate da spedizioni punitive. Il contatto con la Russia minò alla radice le

[150] M. GAMMER, *Muslim Resistance to the Tsar*, op. cit., pagg. 25-26.
[151] Cit. in A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 258.
[152] *Ibidem*, pagg. 71-72.

tradizioni locali e la trama del tessuto sociale: l'introduzione su larga scala di bevande alcoliche[153] creò un clima di lassismo senza precedenti tra coloro che avrebbero dovuto proteggere gli interessi della popolazione (come Aghalar Bek, governatore di Ghazi-Gumuq tra il 1840 e il 1850, famoso per le proverbiali *drinking sessions* e per la violenza con cui trattava i propri servitori), unito alle politiche anti-musulmane, alla tassazione sempre più pesante e alla conseguente perdita d'identità. Tutto ciò fece emergere l'esigenza di un rinnovamento profondo, dato che il comportamento dei leader locali era, agli occhi della popolazione, profondamente contrario ai principi dell'*adat* e della *shari'a*. La Naqšbandiyya fu abile a sfruttare il momento opportuno e a proporsi alla popolazione con il giusto pragmatismo. Il primo moto di ribellione anti-russa fu quello capeggiato da *shaykh* Mansur[154], che si risolse con la sua cattura e uccisione. Le repressioni che ne seguirono fecero scomparire la Naqšbandiyya e i suoi adepti per circa quarant'anni. Tuttavia gli sforzi di Mansur non furono vani: l'islam si rafforzò e riuscì a trasformare il Caucaso nel bastione della resistenza musulmana contro i russi.

Il nuovo ruolo del Caucaso come roccaforte di resistenza si deve essenzialmente all'operato dei *sufi* naqšbandi: i primi due *imam* del Daghestan, appartenenti alla *silsila* (la gerarchia di trasmissione del potere in una confraternita) della Naqšbandiyya, non fecero altro che preparare la strada alle azioni del terzo *imam shaykh* Shamil, il più famoso leader a tentare di creare uno stato comune che trascendesse le confederazioni e i particolarismi tribali. L'islam di Shamil era la concreta espressione del rigore naqšbandi: musica, alcool e tabacco furono banditi, vennero ripristinate le antiche leggi sciaraitiche e aperte nuove scuole per lo studio del Corano e della shari'ah[155]. Il governo religioso-militare dell'*imam* incontrò la resistenza delle tribù rivali che, a causa degli intrinseci particolarismi, mal sopportavano il suo progetto unificante. In breve tempo l'ostilità tribale portò Shamil alla sconfitta; nel 1859 fu infatti costretto ad arrendersi dopo aspri combattimenti sulle montagne. La vittoria russa fu da imputare a una serie di ragioni: l'uso delle armi da fuoco, l'abilità del generale Evdokimov, la progressiva dispersione dei guerriglieri e, soprattutto, l'oro e l'argento che i russi elargirono a piene mani ai locali, fiaccati da anni di costante guerriglia[156]. Shamil, grazie alle proprie abilità personali e a un'attenta gestione dello Stato, fu in grado di radunare intorno a sé un'intera popolazione, ma seppe anche sfruttare il consenso popolare che la propria figura di "inviato del Profeta" gli garantiva. La sua lotta rimane ancor oggi nella memoria collettiva cecena e daghestana contribuendo a plasmare l'islam locale:

[153] M. GAMMER, *Muslim Resistance to the Tsar*, op. cit., pag. 41.
[154] Vedi par. 1.3.2.
[155] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 715.
[156] M. GAMMER, *Muslim Resistance to the Tsar*, op. cit., pagg. 286-291.

> Shamil's long rule and struggle played a crucial role in the shaping of the Chechnia and Dagestan of today, if not always in the direction desired by the *imam*. His deeds and misdeeds, for example, helped to consolidate the self-consciousness and thus assist the self-determination of both Dagestanis and Chechens as two separate entities. Yet to both, Shamil and the struggle he led are central components of their communal identity, and the *imam* and some of his *na'ibs*[157] are worshipped as heroes and 'saints'[158].

Con la sconfitta di Shamil le attività della confraternita subirono una brusca battuta di arresto. Molti *murid* naqšbandi emigrarono; altri, scoraggiati per la disfatta e l'occupazione militare russa, si rivolsero a un'altra confraternita *sufi*, la Qadiriyya,. Introdotta nel Caucaso verso la metà del XIX secolo dal pastore kumiko Kunta Hajj, si caratterizzava per un approccio più mistico e ascetico rispetto al rigore della Naqšbandiyya. I suggestivi riti qadiri ebbero grande successo,soprattutto tra i più poveri e i meno colti; moltissime furono le conversioni,. Tuttavia i *murid*, repressi e mortificati dal potere russo (molti erano vecchi combattenti di Shamil), incominciarono a vedere la propria appartenenza religiosa in funzione antirussa e a elaborare il concetto di guerra santa. Le rivolte che ne seguirono – come quella polacca contro le mancate riforme di Alessandro II (1863) – portarono nel 1864 all'arresto e alla deportazione di Kunta Hajj, nonché alla repressione e all'uccisione di un gran numero di musulmani. Nel 1886 terminarono le operazioni nel Caucaso: la Russia controllava ormai le montagne, la Georgia transcaucasica, l'Armenia orientale e l'attuale Azerbaigian.

La lotta contro l'islam non era ancora terminata; nel 1877, durante la guerra russo-turca, Naqšbandiyya e Qadiriyya, rispettivamente nel Daghestan e in Cecenia, per la prima volta unite presero parte a una grande ribellione. Come prevedibile la repressione russa fu durissima: migliaia furono i *murid* impiccati o deportati in Siberia. Tuttavia ancora una volta l'islam delle confraternite, anziché indebolito, ne uscì rafforzato. Le *tariqa*, complici il carattere clandestino e la rilevanza di alcune figure di "banditi d'onore" (i cosiddetti *abrek*), si ammantarono di un enorme prestigio che restò inalterato fino agli inizi del Novecento. Roccaforti del sufismo, il Caucaso e il suo islam diventarono il centro della resistenza anti-russa:

> Altrove, in tutto il mondo islamico, gli ordini mistici andavano perdendo il proprio influsso politico ed erano relegati al fondo della vita politica da parte del riformismo radicale o liberale [...]. [G]li ordini sufi del Caucaso, lungi dal decrescere, finirono con assorbire di fatto l'Islam ufficiale. Mentre stava chiudendosi il secolo XIX quasi tutti gli «arabisti» e gli ulama del Dagestan e della Čečenia erano membri di una tariqa e riuscirono a identificarsi con la resistenza nazionale, con il risveglio del nazionalismo e, più in generale, con la lotta per la sopravvivenza contro la pressione russa[159].

[157] "Guerrieri".
[158] M. GAMMER, *Muslim Resistance to the Tsar*, op. cit., pagg. 294-295.
[159] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pagg. 75-76.

Il Caucaso pre-rivoluzionario

I risultati dell'annessione all'Impero russo furono positivi per il Caucaso:

> Lo sviluppo industriale ebbe un forte impulso, nacque un'economia agricola di tipo più commerciale, sorsero e crebbero rapidamente grandi città, vennero costruite strade e ferrovie che collegavano all'Impero del Nord tutti i principali insediamenti del Caucaso e della Transcaucasia. Attraverso la mediazione della Russia, il ceto intellettuale più emancipato del Caucaso divenne parte integrante della più colta società europea e, parallelamente allo sviluppo culturale dell'Impero, anche nel Caucaso l'alfabetizzazione e l'istruzione raggiunsero un numero sempre maggiore di persone. Il fatto più rimarchevole, tuttavia, fu che per la prima volta, dopo secoli e secoli, nel Caucaso venivano garantite una solida pace e solide leggi. Le rotte commerciali divennero finalmente sicure dai predoni e, nel contempo, vennero dimenticate le discordie intestine e le ostilità interetniche[160].

Gli ex combattenti di Shamil vennero integrati nelle forze imperiali; insieme ai capi locali diedero prova di assoluta fedeltà negli anni successivi, arrivando a combattere contro i Turchi, a loro affini dai punti di vista etnico e religioso. "Lamentarsi dei russi", come scrisse il noto intellettuale daghestano Magomed Chandiev dieci anni dopo Shamil, non era possibile, considerate le privazioni che il Caucaso aveva dovuto patire sotto l'*imam*:

> [N]oi, genti del Dagestan, non abbiamo motivo di lamentarci dei russi. Al termine della guerra con la Russia abbiamo potuto restare sulle stesse terre dove quella guerra ci aveva travolti. Da noi, nel Caucaso, come del resto in ogni altro luogo, la massa del popolo è costituita da persone che hanno caro il proprio focolare domestico. Se negli anni passati molti di noi ritenevano possibile rapinare il vicino, ora, al contrario, abbiamo piena consapevolezza che azioni del genere non sono più ammissibili e la maggior parte della nostra gente sta abbandonando il vecchio modo di pensare. Non credo che oggi, almeno da noi nel Dagestan, le rapine siano più frequenti che, ad esempio, nel governatorato di Mosca. La maggior parte di noi, montanari del Dagestan, non avverte alcun sentimento di odio verso i russi per il fatto che ci hanno privati della possibilità di rapinare e uccidere. E per il resto non abbiamo subito oppressioni da parte loro. Che cosa non abbiamo dovuto patire sotto Šamil'! Abbiamo subito meno perdite per i proiettili russi che per la rapacità dei *murid*! Il momento che oggi stiamo vivendo ci appare come il risveglio da un brutto sogno, come la guarigione da una penosa malattia[161].

Tuttavia la gioia di aver incontrato i russi era un sentimento che apparteneva esclusivamente alla nuova élite nobile, colta e alfabetizzata. L'*inteligencija* locale e il popolo, che non la pensavano allo stesso modo, emigrarono in gran numero nell'Impero ottomano, dove però, oltre a non trovare terra fertile da coltivare, vi era l'obbligo del servizio militare. Il ritorno in Russia degli esuli caucasici provocò una serie di conflitti e di insurrezioni che, pur non avendo carattere

[160] P. SINATTI (a cura di), *La Russia e i conflitti nel Caucaso*, op. cit., pag. 13.
[161] Cit. in *ibidem*, pagg. 13-14.

strettamente antirusso (la causa scatenante era più spesso la competizione per il controllo della terra), preoccupavano l'amministrazione zarista, che vedeva i suoi confini minacciati dallo storico nemico ottomano. La paura dell'influenza nemica aveva spinto i russi, sin dai primi anni di penetrazione nel Caucaso, ad adottare un programma di avvicinamento progressivo della regione al modello russo (*obrusenie*). La fede musulmana, la lingua, la cultura e le tradizioni erano considerate troppo radicate nella popolazione per poter essere estirpate; il senso dell'*obrusenie* era dunque quello di far diventare il Caucaso un territorio pienamente "russo", non solo dal punto di vista giuridico.

Tuttavia tra il 1885 e il 1905, complice l'etnocentrismo di moda in Europa, si assistette a un tentativo più simile alla russificazione che verrà applicata più avanti in epoca sovietica. Le lingue locali vennero sradicate a vantaggio del russo, imposto con la forza nelle scuole; le pubblicazioni diminuirono e, parallelamente, si cercò di sostenere una politica di ghettizzazione nei confronti della popolazione non russa e di religione non ortodossa. L'amministrazione zarista vedeva nelle confraternite (in particolare la Naqšbandiyya e la Qadiriyya, che agirono unite nelle rivolte del 1877-78) un potenziale elemento sovversivo; in realtà le loro azioni erano mirate al consolidamento dell'islam e alla diffusione dei suoi principi nella società più che alla creazione di un movimento di resistenza. Tuttavia gran parte della popolazione, memore delle imprese di Shamil e del prestigio della Naqšbandiyya, vide in esse il simbolo della lotta contro l'oppressore russo[162]. Il risveglio nazionalista, messo a dura prova dalla russificazione forzata, continuava quindi ad aumentare.

Gli interessi dei governi locali e di San Pietroburgo, affini per quanto riguardava la costruzione di infrastrutture, l'introduzione della legislazione e il miglioramento delle condizioni di vita, divergevano in merito alla questione delle autonomie locali. L'amministrazione zarista non era disposta a concedere nessun tipo di riconoscimento etnico, dal momento che il Caucaso era ritenuto a tutti gli effetti "suolo russo".

Da parte dell'élite colta la mancata autonomia venne accettata con relativa facilità, grazie anche alle migliorie apportate nel bilancio statale, nell'agricoltura e nell'amministrazione; le giovani generazioni venivano mandate a studiare a Mosca e Pietroburgo, cresceva l'interesse per le pubblicazioni russe e addirittura molti non padroneggiavano più la propria lingua nazionale. Verso la fine del secolo, man mano che ci si avvicinava alla Rivoluzione, gli unici scontri che l'Impero russo dovette affrontare nel Caucaso furono quelli interetnici, in particolare tra Azerbaigian e

[162] P.B. HENZE, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pag. 7: «To the Russians, who understood little about them and regarded them all with suspicion, Sufi brotherhoods seemed secretive and potentially subversive. As time passed, the majority of Chechens and Dagestanis did not see them primarily in this light, but looked upon them as instruments for the consolidation of Islam and diffusion of Islamic principles in their societies. Nevertheless, a significant portion of the population rallied to rebel leadership as each generation brought a new burst of resistance to Russian domination most often led by men with religious status».

Armenia[163]. L'islam, nella sua declinazione *sufi* ormai perfettamente integrata nel tessuto sociale, si preparava a ricoprire un ruolo di primo piano negli eventi successivi.

2.1.2 In Asia centrale: espansione, ascesa e fine del sogno imperiale russo

La seconda direttrice dell'espansione russa si rivolse a est, dove esistevano immensi territori scarsamente abitati. Furono possibili enormi progressi che portarono all'annessione, alla fine del XIX secolo, della Siberia e di quasi un terzo dell'Asia centrale. Questi ultimi nuovi possedimenti erano però situati al centro del continente e quindi afflitti da un clima poco favorevole all'insediamento antropico. Soprattutto erano lontani dal mare, per cui la Russia cercò di modificare la direttrice di questa sua avanzata in modo da avvicinarsi all'Oceano Indiano, e, se possibile, raggiungerlo. La potenza predominante in quell'oceano era, però, la Gran Bretagna; vedremo più avanti le conseguenze di questa rivalità. In ogni caso, nonostante l'antagonismo, Russia e Gran Bretagna erano spinte dalle medesime motivazioni: commercio e prestigio internazionale. Queste furono, in sostanza, le ragioni che spinsero la Russia in Asia centrale con l'idea di conquistare le steppe kazake, ciò che restava dei khanati e la regione nota con il generico nome di "Turkestan". Pur con qualche anticipazione, la conquista dell'Asia centrale iniziò subito dopo le operazione militari nel Caucaso del Nord (1856); nello stesso anno terminò con il trattato di Parigi la guerra di Crimea.

La guerra di Crimea (1853-1856) e gli eventi successivi

La guerra di Crimea segnò la fine del "sogno imperiale" iniziato con Pietro il Grande e Caterina II. Sotto i due sovrani la Russia era riuscita a emanciparsi dallo stato semi-medievale in cui versava, a superare le sfide della Rivoluzione francese e, dopo la sconfitta di Napoleone nel 1812, a diventare una delle maggiori potenze militari europee. Tuttavia Pietro e Caterina rappresentarono un'eccezione in un mondo, come quello russo, dominato da un'aristocrazia retrograda e attaccata agli antichi privilegi. Vi è chi, come A. Herzen, sostiene che la storia della Russia, a partire dalle riforme di Pietro il Grande, non sia altro che la storia del governo e della nobiltà; per quanto

[163] Lo scontro tra Armenia e Azerbaigian ha lontane radici storiche, legate al prestigio della classe mercantile armena e all'invidia dei tatari-azeri. L'intervento turco fece precipitare la situazione fino all'estrema soluzione del genocidio. L'identità nazionale armena uscì dal "grande male" del genocidio pienamente rafforzata nonostante la diaspora, come dimostra la questione, ancora non risolta, del Nagorno-Karabagh. Vedi G. ULUHOGIAN, *Gli armeni*, op. cit., pag. 56 e sgg.

categorico possa sembrare, dal Settecento in poi le vicende della nobiltà e il rapporto da essa intrattenuto con l'autocrazia dominarono la storia russa[164]. La struttura castale della nobiltà e gli sfasamenti temporale e culturale rispetto agli analoghi contesti europei e occidentali furono in grado di condizionare le scelte politiche dell'autorità, dando luogo a situazioni che, in Occidente, vanno spesso registrate sotto l'etichetta di "arretratezza". Storia della nobiltà e della Russia procedono di pari passo e sarà proprio la nobiltà a dare manforte all'espansione in Asia centrale.

Il figlio di Caterina, Paolo I (1796-1801), venne deposto dopo pochissimi anni di regno per problemi di salute mentale. Nel nuovo e colto zar Alessandro I (1801-1825) venivano riposte grandi speranze, ma poche e limitate furono le riforme concesse. Soprattutto non venne trovata alcuna soluzione per un problema che in Russia stava assumendo le dimensioni di una vera e propria questione nazionale: la servitù della gleba, simbolo dell'arretratezza russa (il sociologo Gerd Spittler coniò la famosa definizione della Russia «Stato contadino») e oggetto di riflessione presso una nuova figura di intellettuale che nacque in questo periodo, quella dell'*intelligent*, l'intellettuale che si oppone al regime. Gli *intelligenty* si fecero promotori di una serie di movimenti rivoluzionari, come quello decabrista, che si inserivano nel quadro più ampio del dibattito lungo tutto l'Ottocento tra slavofili e occidentalisti.

Dopo il Congresso di Vienna (1825) Alessandro I impresse una svolta autoritaria al suo regno che continuò dopo il suo assassinio con quello censorio di Nicola I (1825-1855), ex militare che rimilitarizzò lo Stato e che si concentrò – con risultati in realtà positivi, nonostante la *damnatio memoriae* – nella riforma del sistema educativo e scolastico[165]. Questi furono gli unici successi di Nicola I; in realtà pregiudizi ideologici, assolutismo religioso e difficoltà economiche impedirono lo sviluppo del sistema ferroviario (il ministro delle Finanze Kankrin riteneva che i treni favorissero il vagabondaggio e alimentassero «l'inquieto spirito dei nostri tempi») e industriale, lasciato totalmente all'iniziativa privata. Anche l'industria bellica, appannaggio statale fin dai tempi di Pietro il Grande, non venne promossa e incentivata: addirittura, durante la guerra di Crimea, i russi poterono contare solamente su imbarcazioni a vela e su carri per i trasporti di terra[166]. Il nazionalismo sfrenato degli anni di Nicola I, fondato sulla triade autocrazia, ortodossia e nazionalità, ebbe vasto consenso all'interno dello Stato, ma non riuscì a impedire il fallimento della Russia:

> Il governo di Nicola godette all'interno di un notevole consenso, grazie al quale si difese bene dall'ondata di cambiamenti e rivoluzione che stava invadendo l'Europa, ma che toccò la Russia marginalmente, persino

[164] M.C. GHIDINI, *La corte e il cortile*, op. cit., pag. 9.
[165] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pag. 123.
[166] *Ibidem*, pag. 124.

durante i moti del 1848. Questo isolamento, tuttavia, creò una società di apparenze, dove sotto la patina dell'ordine autocratico regnavano caos e corruzione, e si sviluppava in tutta la sua varietà e complessità la vita popolare del XIX secolo, una società magistralmente dipinta da Nikolaj Gogol' nei suoi classici L'ispettore generale (1836) e Le anime morte (1842)[167].

Il futuro "zar liberatore" Alessandro II (1855-1881) ereditò il regno di Nicola I al termine della guerra di Crimea, esempio della inevitabile perdita di *status* internazionale e diplomatico della Russia, soprattutto in campo bellico. I consiglieri convinsero il nuovo zar della situazione ormai disperata; con la firma della pace di Parigi (1856) la Russia perse svariati territori e dovette subire la rimozione della propria flotta dal Mar Nero privandola della possibilità di avere un accesso ai mari caldi. La sconfitta in Crimea rappresentò anche la presa di coscienza da parte della Russia (o dell'Eurasia Interna, secondo D. Christian) del cambiamento del sistema internazionale che si avviava verso il capitalismo e le sue logiche e con il quale la Russia, dato l'enorme differenziale di produttività rispetto agli Stati occidentali, non era più in grado di misurarsi[168].

Se la politica diplomatica russa in quegli anni fu un fallimento, altrettanto non si può dire (almeno apparentemente) per le riforme interne. Nel 1861 lo zar firmò infatti l'attesa emancipazione dei servi della gleba. Pur essendo un figlio della rivolta decabrista del 1812, Alessandro II era fondamentalmente un conservatore; la preparazione al decreto di emancipazione durò quattro anni e dovette inevitabilmente tenere conto delle richieste dei nobili proprietari terrieri. Alla fine il risultato fu un compromesso: i proprietari furono costretti a cedere più terra ai contadini e a condizioni di risarcimento meno favorevoli del previsto, mentre i contadini ottennero meno terreni e a prezzi più alti[169]. Lo scontento generale nei confronti dell'ormai ex "zar liberatore" sfociò presto in una serie di rivolte, organizzate dalle frange liberali e rivoluzionarie del movimento *Narodnaja Volja* (Volontà del popolo) che portarono alla sua uccisione nel 1881. Il nuovo zar Alessandro III (1881-1894) inaugurò un periodo di rinnovata censura, che continuò fino agli anni dell'ultimo sovrano Nicola II. Un'ondata di cieca reazione si abbatté su ogni fermento liberale. La lingua russa e la religione ortodossa furono imposte a ogni popolo conquistato, mentre si fecero più crudeli e frequenti i *pogrom* contro gli ebrei. L'industrializzazione e la creazione di infrastrutture (su tutte, le ferrovie transiberiana e transcaspiana e gli impianti siderurgici in Ucraina, negli Urali e nella zona

[167] *Ibidem*, pag. 125.
[168] D. CHRISTIAN, *Inner Eurasia as a Unit of World History*, op. cit., pag. 207: «The rise of capitalist societies in Western Europe raised the stakes of international conflict by raising average levels of productivity to new levels. These changes widened the differential in productivity between Inner Eurasia and the capitalist regions of Outer Eurasia. Soon, the capitalist societies of Western Europe began to reap the military benefits of improved technologies. The Crimean War (1853–55) gave the Russian government a first, painful lesson in the changing nature of international politics». Bisogna precisare che CHRISTIAN inserisce il cambiamento del sistema internazionale post-Crimea nella dicotomia *Inner Eurasia* VS *Outer Eurasia*, dove per *Inner Eurasia* si intendono i territori corrispondenti all'attuale Asia centrale.
[169] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pag. 156. O. FIGES sottolinea maggiormente il desiderio di rinnovamento che animò lo zar in tutti i suoi progetti di riforma, manifestazione tangibile dello spirito del 1812. Vedi O. FIGES, *La danza di Nataša*, op. cit., pag. 156 e sgg.

di San Pietroburgo), finanziate in gran parte da capitali stranieri, entrarono in contrasto con l'autoritarismo del sistema politico, determinando uno stato di permanente tensione.

La crisi nei Balcani, scoppiata negli anni Settanta, poco prima della morte di Alessandro II, aveva portato la Russia alla guerra contro la Turchia e all'indipendenza della Bulgaria. La creazione dello Stato bulgaro fu l'unico successo della politica estera russa, ormai di fatto soggetta alle potenze occidentali e alla loro diplomazia segreta. Artefice di questo complicato sistema di rapporti internazionali era la Germania di Bismarck, uscita vittoriosa dalla guerra franco-prussiana del 1870 e avviata verso un'importante crescita industriale ed economica. Il "concerto delle potenze" bismarckiano era basato su due presupposti fondamentali: l'isolamento diplomatico della Francia e la ricomposizione dell'alleanza tra Russia e Austria, che rivaleggiavano nei territori dell'Impero ottomano adducendo motivazioni di tipo religioso. La Germania, nuova garante dell'ordine internazionale, riuscì ad alleare Austria e Russia attraverso la Lega dei tre imperatori (1873), una sorta di riedizione della Santa Alleanza che garantiva reciproci vantaggi ai tre Stati[170].

La Lega rischiò di disfarsi in occasione della rivolta balcanica, ma fu prontamente ricucita dal Congresso di Berlino (1878), che, oltre a impedire lo sgretolamento dell'Impero ottomano, ridimensionò di molto le pretese russe nei Balcani. Il "grande malato d'Europa" fu salvato ancora una volta e la Bulgaria ebbe un'estensione molto minore di quella voluta dalla Russia; infine vennero creati tre stati cuscinetto tra Russia e Impero ottomano: Montenegro, Serbia e Romania.

Con la creazione della Triplice Alleanza (1882) il patto militare tra Germania e Austria del 1879 venne bilanciato dal trattato di controassicurazione tra Germania e Russia (1887) che prevedeva, in caso di invasione austriaca, l'impegno militare tedesco nei confronti della Russia: iniziavano così a delinearsi i blocchi contrapposti della Prima guerra mondiale. Quanto più accelerava la corsa internazionale agli armamenti, tanto più aumentavano le spese militari russe, che impoverivano le risorse statali.

I khanati di Bukhara, Khiva, Kokand e il governatorato del Turkestan (1865-1857)

Dopo la fine del giogo tataro l'Orda d'Oro si frammentò, dando origine ai khanati di Bukhara, Khiva e Kokand. Il khanato di Bukhara fu soggetto inizialmente alla dinastia shaybanide, che in poco tempo conquistò le terre precedentemente appartenute ai discendenti di Tamerlano. Il gruppo uzbeko era predominante, anche se con il tempo si mescolò alle popolazioni turcomanne limitrofe, assorbendone lingua e costumi[171]. L'islam era la religione di stato e il califfo concedeva a

[170] L'Austria era preoccupata dalla crescita dei movimenti nazionalisti al suo interno, mentre Germania e Russia intendevano mantenere sottomesse le popolazioni polacche che facevano parte dei due imperi.
[171] S.G. KLJAŠTORNIJ, T.I. SULTANOV, *Gosudarstva i narodi Evrazijskich stepej*, op. cit., pagg. 9-10.

sultani e *bey* a lui fedeli la sovranità su porzioni di territorio. Le lotte contro il principe timuride Babur, la potente setta dei Qizilbash[172] e contro altre dinastie e tribù locali non fecero altro che indebolire progressivamente la struttura del khanato che, in ogni caso, manteneva salda la propria posizione di centro nevralgico dei commerci, dell'islam e degli studi giuridici connessi. Dalla fine del XVI secolo, i legami commerciali e diplomatici con la Russia si rafforzarono[173], soprattutto nell'ambito del commercio del cotone; l'interesse russo aumentò ulteriormente dopo la presa di Kazan' e Astrachan'.

Vicende analoghe riguardarono il khanato di Khiva, nel quale dominarono a lungo le lotte tra uzbeki, turkmeni e karakalpachi (Khiva riuscì comunque a sconfiggere il conquistatore persiano Nadir Shah[174] nel 1741), e Kokand, nel cuore della valle del Ferghana. Governato inizialmente da Babur, Kokand rimase nell'orbita uzbeka fino al XVIII secolo, quando la dinastia Ming si stabilì nell'omonima città che diede il nome al khanato.

L'indebolimento della dinastia safavide in Persia e le lotte interne ai khanati furono l'occasione che la Russia aspettava da tempo, sulla scia dell'occidentalizzazione petrina e dei bisogni della nascente classe capitalista sotto il regno dello zar Alessandro II che vedeva nelle terre dell'Asia centrale un'opportunità commerciale, ma anche una potenziale minaccia. I russi si erano già spinti nel khanato di Khiva verso la fine del XVIII; le prime esplorazioni risalivano addirittura all'epoca di Pietro il Grande. Dopo la conquista della Siberia le prime terre a essere cooptate nell'impero furono quelle corrispondenti all'attuale Kazakistan (1731-5), grazie all'operato del governatore generale di Orenburg, Perovskij, il quale condusse con successo le spedizioni contro i ribelli kazaki durante la "campagna del Turkestan" (1835-7)[175].

Dopo il trattato di Parigi del 1856 le ragioni della Campagna diventarono legate al prestigio della Russia minato dagli esiti della guerra di Crimea. In ambito governativo vi furono accesi dibattiti tra chi vedeva la conquista del Turkestan come la missione civilizzatrice della Russia e chi invece la considerava un'avventura troppo costosa per le esigue finanze statali. In ogni caso:

> In addition to the differences of opinion between the main political protagonists, the campaign revealed a lack of consensus as to its organization and conduct, and a rivalry between the chiefs of the general staff and their

[172] I Qizilbash sono una setta nata in seno all'Impero safavide in Persia. Essi riconoscevano la sintesi *shah*-dio, e, con il tempo, si configurarono come un vero e proprio movimento militante. Per approfondire vedi K. BABAYAN, *The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shiism*, Iranian Studies, Vol. 27, No. 1/4, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre-Modern Era (1994), pp. 135-161, Taylor & Francis, Ltd. on behalf of International Society for Iranian Studies, http://www.jstor.org/stable/4310890 [consultato il 15/08/13].

[173] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. V, op. cit., pag. 55.

[174] Nadir Shah (1668-1747), schiavo a Khiva, scalò rapidamente gli ambienti militari e riuscì a imporsi come conquistatore. Si proclamò re di Persia nel 1736, governando sui territori della Persia, dell'Afghanistan e dell'India, oltre che in Transoxiana, Daghestan e Iraq – tutte aree deboli che si sottomisero presto alla sua abilità di condottiero. Tuttavia, il dissenso interno verso la sua persona portò alla sua uccisione da parte dei militari nel 1747. Vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. V, op. cit., pag. 87.

[175] *Ibidem*, pagg. 343-344.

> frequently unsatisfied lust for power and recognition. The Russian conquests were not costly in terms of Russian lives and were completed within a few decades, ending between 1840 and 1880. They brought about a lasting break in the 'political and cultural continuum' of local communities[176].

A partire dal 1855, subito dopo la fine delle operazioni militari nel Caucaso, tutte le energie vennero dedicate all'espansione verso sud. La linea militare strategica corrispondente al Syr Darya costituiva la testa di ponte russa per la penetrazione nei khanati di Bukhara, Khiva e Kokand. Sono questi gli anni delle missioni scientifiche e diplomatiche, come quella del colonnello-mediatore N.P. Ignat'ev, il quale aveva il compito di stabilire buone relazioni commerciali con Bukhara a scapito della Gran Bretagna, i cui interessi commerciali incominciavano a premere sulla Russia[177]. Molte furono le differenze tra l'espansione coloniale in Siberia e quella in Asia centrale. In Siberia, dove i primi insediamenti russi vennero fondati già nel XVI secolo, il commercio rivestiva un ruolo secondario. L'obiettivo fondamentale era l'emigrazione dei contadini liberi per ragioni politiche e fiscali; inevitabili furono gli scontri con le popolazioni locali, soggette in un secondo momento a vere e proprie epurazioni[178]. L'espansione in Asia centrale possedeva invece un carattere più "europeo", dettato da ragioni commerciali. In un contesto fatto di dispotismo e totale sottomissione alla Russia si muovevano i khan e la popolazione, gran parte della quale viveva in condizioni di estrema povertà[179]. In ogni caso, in circa vent'anni di campagne militari, i russi riuscirono a sottomettere ciò che rimaneva dei khanati trasformandoli in protettorati. Qualche anno più tardi, nel 1881, a seguito di lotte contro le tribù turkmene venne creata la regione della Transcaspia. La linea ferroviaria trasformerà radicalmente queste aree insieme al commercio che era, apparentemente, l'unico interesse russo; sicuramente il più importante, tuttavia non il solo.

Il 21 novembre 1864, in una nota del Ministro degli affari esteri Principe A.M. Gorčakov[180], si affermava che il compito della Russia era non solo quello di garantire la sicurezza dell'Asia centrale in risposta alle azioni delle potenze occidentali, ma anche di portare sviluppo, commercio e infrastrutture in una zona dove non vi era un regime stabile. La posizione della Russia non era isolata: sono questi gli anni del fiorire della scuola geopolitica tedesca[181]. L'enfasi sulla totalità

[176] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 40.
[177] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag, pag. 123.
[178] *Ibidem*, pag. 343.
[179] S.G. KLJAŠTORNIJ, T.I. SULTANOV, *Gosudarstva i narodi Evrazijskich stepej*, pag. 10.
[180] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 124. Sono gli anni dello "zar liberatore" Alessandro II: vedremo più avanti l'impatto che le riforme dello zar (come l'abolizione della servitù della gleba, tentativo di riabilitazione dell'immagine russa dopo la disfatta in Crimea) ebbero in politica estera.
[181] Friedrich Ratzel (1844-1904) e Karl Haushofer (1869-1946), esponenti principali della scuola geopolitica tedesca, vedono lo Stato come organismo legato al suolo. La biogeografia di Ratzel è funzionale non solo a un darwinismo sociale molto marcato, ma anche a una sorta di misticismo naturalista, secondo cui le azioni compiute dallo Stato-organismo risponderebbero a vere e proprie pulsioni vitali. Hausofer riprende Ratzel per quanto riguarda la visione organica dello stato, ma vi aggiunge un elemento fondamentale: l'introduzione delle pan-idee (il pangermanesimo, il panslavismo), ossia le dinamiche costitutive dei grandi insiemi.

organica, il peso e l'eredità del retaggio culturale mongolo, la dicotomia tra "mondo slavo" e "mondo romano-germanico", l'importanza dell'ortodossia, «cemento delle Russie»[182], proposti dal panslavismo non potevano lasciare indifferenti la classe dirigente. Il "destino manifesto" della Russia zarista nascondeva in realtà le vere ambizioni sull'Asia centrale: occupazione, colonizzazione, russificazione e creazione del "nuovo Turkestan russo". Si riteneva che concedere l'indipendenza totale a questi territori fosse un affare troppo costoso per la Russia; era più vantaggioso mantenerli subordinati e dare loro una limitata indipendenza interna. Per questo venne creato il Governatorato generale del Turkestan (1865), che due anni dopo passò sotto il comando del Generale Kaufman.

> In fact, the veil of tsarism's messianic interpretation of its aims concealed a 'triad' that matched its true intentions much more closely: occupation, colonization and Russification of the region and the creation in the near future of a 'new Russian Turkistan'. However, documents show that initially tsarism did not plan to eliminate the independence of the Central Asian states. This was a complex, expensive and dangerous business. While in fact subordinating them to tsarism, it was considered more advantageous to preserve their internal independence. This idea was actively put about towards the end of the 1860s, after tsarist troops' capture of the towns of Turkestan, Aulie-Ata, Chimkent and Tashkent and the formation of a Turkistan governor-generalship in 1865 [...]. In 1867, however, it was decided to create Turkistan governor-generalship within the Russian empire[183].

Nel 1886 l'iniziale divisione su base regionale del Turkestan assunse la sua forma definitiva con le quattro regioni (*oblast'*) del Syr Darya-Amu Darya, Fergana, Samarcanda e Transcaspia. L'organizzazione territoriale era di tipo piramidale: al livello più basso vi era il *volost'* (piccola comunità "parrocchiale"), nel mezzo l'*uezd* (distretto) e, al livello più elevato, l'*oblast'*. Nelle regioni nomadiche, al *volost'* si affiancava l'*aqsaqalstvo*, il consiglio degli anziani.

Il nuovo sistema di governo era di tipo militar-popolare (il Governatore generale aveva poteri pressoché illimitati e agiva per conto dello zar) con i militari che controllavano ogni singolo aspetto della vita politica. Sottoposta al Governatore generale era la Cancelleria che, dall'attività iniziale in ambito legislativo, crebbe sino a diventare un apparato burocratico dalle dimensioni gigantesche nel quale dominavano illegalità e corruzione. Parallelamente al governo agivano gli autogoverni locali eletti dalla popolazione, formati, oltre che dall'*aqsaqalstvo*, da giudici musulmani, esattori delle tasse e *volost'*. Il compromesso che ne derivava era il risultato della situazione militare e dal desiderio della nascente classe imprenditoriale russa di attrarre capitale umano ed economico a svantaggio dei partiti più conservatori:

---

[182] A. ROCCUCCI, *L'ortodossia, cemento delle Russie*, La Russia sovrana – I classici di Limes, n°3/2010 [consultato il 16/09/13].
[183] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 124.

> This kind of 'compromise' with the traditional social and legal institutions was forced on the colonial authorities by the military situation from the 1860s to the 1880s and the pressing need to draw the conquered peoples into Russia's sphere of socio-economic interests, the aim being to pump profits out of the region more efficiently. There was a special interest in this among the young Russian bourgeoisie, which was accumulating capital and demanded 'the strengthening of the merchant class to the detriment of the political and clerical parties' (which enjoyed as powerful an influence in the region as the 'Catholic clergy in some European countries') and called on the authorities to turn Tashkent, the centre of the region, into an 'Asian Hamburg and Frankfurt, for which it has all the ingredients'[184].

Il Governatorato del Turkestan fu soggetto a una serie di riforme amministrative (le prime furono del 1886) e di ricambi al vertice, che inaugurarono un periodo confuso i cui frutti si vedranno in epoca sovietica[185].

Nel 1865 i russi occuparono Taškent, e tra il 1873 e il 1874 imposero il protettorato all'emirato di Bukhara e al khanato di Khiva; la conquista poté dirsi completa nel 1876, quando, dopo l'invasione della valle del Ferghana, il khanato di Kokand venne definitivamente annesso all'impero russo in qualità di *oblast'* (vedi Tab. 5)[186]. Le ragioni dell'espansione russa in queste zone furono prevalentemente commerciali; le peculiarità della conquista (la vicinanza alla madrepatria, la relativa velocità, il controllo diretto sulle terre e sulle etnie e la loro complessità) avranno conseguenze importanti negli anni successivi, in particolare nel periodo sovietico e nella Russia contemporanea[187].

---

[184] *Ibidem*, pag. 128.

[185] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 32.

[186] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 36. Il khanato di Kokand era già sotto il controllo zarista grazie a un trattato commerciale del 1868. I dissidi interni, uniti alla preoccupazione russa di un "secondo Caucaso", contribuirono alla successiva annessione di Kokand al Governatorato del Turkestan. Vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 125

[187] In ambito russo si è più propensi a considerare il periodo del Governatorato come un momento fruttifero per lo sviluppo economico, commerciale e culturale; S. KLJAŠTORNIJ individua nella sintesi turco-russa operata dalla conquista coloniale l'elemento che pone fine al periodo di oblio e sottomissione che aveva caratterizzato le fasi precedenti, nonché legato alla conquista dello spazio geopolitico eurasiatico. Vedi S.G. KLJAŠTORNIJ, T.I. SULTANOV, *Gosudarstva i narodi Evrazijskich stepej*, op. cit., pag. 10.

2.1.3 Il rapporto con l'islam

Una prima istituzionalizzazione della religione musulmana nell'impero russo ebbe luogo negli anni di Caterina II[188], unita alla valorizzazione della borghesia commerciale tatara. Il controllo "illuminato" dell'imperatrice sulle comunità musulmane dopo l'oscurantismo di Pietro il Grande aveva permesso a queste ultime di continuare a professare la propria fede, tant'è vero che i tatari del Volga, in questo periodo, diventarono i leader incontrastati dell'islam russo, rimpiazzando i più famosi e autorevoli *ulema* di Bukhara[189].

Le concessioni ai musulmani non devono però essere confuse con un'improvvisa ondata di liberalità da parte di Caterina II; i principi dell'illuminismo europeo prevedevano infatti che a un credo religioso dovesse corrispondere un determinato set di comportamenti e un certo grado di controllo da parte statale. L'élite religiosa era la *longa manus* dello Stato e aveva il compito di instillare nei credenti comportamento morale, disciplina sociale e sottomissione alle leggi[190]. Si trattava dunque di creare dei corpi intermedi che fossero di collegamento tra l'autorità statale e le comunità locali. L'Assemblea di Orenburg, creata da Caterina nel 1782 e l'istituto analogo in Crimea nel 1794 rispondevano a tutte queste funzioni: amministravano le moschee presenti sul territorio e, tramite il *mufti* che ne era a capo, si occupavano di tutte le questioni inerenti al diritto islamico, che divennero oggetto di regolamentazione e controllo burocratico nel pieno spirito del *Polizeistaat* di stampo illuminista.

Con l'avvento delle rivoluzioni in Europa il timore di sollevazioni da parte dei gruppi non ortodossi (l'ortodossia era il simbolo del carattere nazionale della monarchia) spinse il governo zarista a non concedere la possibilità di dichiararsi non appartenente ad alcuna fede religiosa. Come sempre l'ortodossia venne ancora una volta considerata il «cemento delle Russie» e, sotto Nicola I, a fronte di una superficiale patina di tolleranza religiosa, venne ribadita l'assoluta preminenza di quella che era ormai da molto tempo la vera religione di Stato. Le altre religioni, come l'islam, potevano essere liberamente professate ma nella loro forma più conservatrice e "illuminata"[191].

È comunque innegabile che, vuoi per controllo, vuoi per timore di un "secondo Caucaso", tra il XVIII e le prime decadi del XIX secolo gli aiuti all'islam e al suo *establishment* furono generosi:

---

[188] P.K. DAŠKOVSKIJ, E.A. ŠERŠNEVA, *Problema formirovanija voennogo musul'manskogo duchovenstva v rossijskoj imperii vo vtoroj polovine XIX-načale XX vv. [Il problema della formazione del clero da guerra musulmano nell'impero russo dalla seconda metà del XIX secolo all'inizio del XX secolo]*, http://edu.getdt.ru/tw_files2/urls_1/109/d-108670/7z-docs/15.pdf [consultato il 19/09/13].

[189] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 30.

[190] R. CREWS, *Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia*, The American Historical Review, Vol. 108, No. 1 (February 2003), pp. 50-83, http://www.jstor.org/stable/10.1086/533045, pagg. 54-55 [consultato il 25/02/13].

[191] *Ibidem*, pag. 60.

costruzione di luoghi di culto, mantenimento dell'élite e sussidi statali. La politica zarista continuò a mantenersi su posizioni che rasentavano l'ambiguità per tutta la prima metà del XIX secolo; da una parte, limitazione dei diritti dei fedeli e dall'altra riconoscimento della religione musulmana[192]. L'islam, entrato nelle grazie imperiali, si assestò su posizioni più tradizionali e ortodosse come quelle della scuola hanafita e della confraternita Naqšbandiyya; inoltre vennero combattute tutte quelle forme più vicine alle tradizioni locali e popolari, molto diffuse nelle zone nomadiche e rurali. In queste aree gli *ulema*, i *qadi* e le scuole coraniche rivestivano minore importanza; molta più autorità e seguito avevano i cosiddetti *ishan*, adepti *sufi* che diffondevano un Islam incentrato sul culto dei santi e celebrazioni che combinavano pratiche musulmane e sciamaniche. Spesso i *sufi* erano i leader di movimenti di resistenza oppure intermediari tra il popolo e il governo dei khan. Di solito erano i custodi delle tombe dei santi e agivano altresì come insegnanti o medici-sciamani, professione dalla quale ricavavano il necessario per vivere[193]. L'islam, al contempo sistema legale, dottrina morale e filosofia sociale, continuò a rappresentare per molto tempo l'unico collante per popolazioni tanto eterogenee, con un clero che deteneva saldamente il monopolio dell'istruzione e della giustizia. Questa struttura si mantenne inalterata fino all'epoca del riformismo islamico che nell'impero russo assumerà la denominazione di jadidismo[194].

Nel XIX secolo l'espansione coloniale, l'apertura ai commerci e l'introduzione della cultura russa diedero all'Asia centrale una nuova forma territoriale, amministrativa e sociale. I russi smantellarono l'intero impianto statale precedente e divisero in due le steppe kazake e il Turkestan, mentre Bukhara e Khiva rimasero Stati vassalli[195]. L'emiro di Bukhara era il capo della comunità musulmana; la popolazione dell'emirato era fortemente divisa al suo interno tra *sayyed* (discendenti del Profeta) e *khoja* (discendenti dei Califfi "ben guidati"), a loro volta distinti dai *karacha* (il popolino). L'endogamia era la prassi, con i *khoja* e i *sayyed* che detenevano le cariche più prestigiose. La Russia e poi la Gran Bretagna negli anni del *Great Game* cercarono di smantellare questa rigida

[192] A. NOGMANOV, *Evolucija zakonodatel'stvo o musul'manach Rossii (vtoraja polovina XVI-pervaja polovina XIX vv.) [L'evoluzione della legislazione rivolta ai musulmani di Russia]*, 1997, N.12, Islam v tatarskom mire: istorija i sovremennost' (materialy meždunarodnogo simposiuma, Kazan', 29 aprelja-1 maja 1996 g.), [L'islam nel mondo tataro: storia e contemporaneità (atti del simposio internazionale, Kazan', 29 aprile-1 maggio 1996)], http://www.kgaki.kcn.ru/tat_ru/politics/pan/index.php?tbut=12&sod=11 [consultato il 23/09/13], pag. 9: «В целом политика царизма в религиозной сфере в первой половине XIX в. отмечена чертами двойственности. Указы, ущемляющие права мусульман, соседствуют с актами, которые так или иначе учитывают их религиозную ориентацию» [In generale, la politica zarista concernente la sfera religiosa nella prima metà del XIX secolo fu caratterizzata da tratti di contraddittorietà. Gli *ukaz*, che limitavano i diritti dei musulmani, erano affiancati da atti che, in un modo o nell'altro, tenevano conto del loro orientamento religioso].

[193] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 685.

[194] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 182: «The lack of the necessary socio-political and cultural conditions in society meant that a 'division of intellectual labour' (as there was in Russia) could not occur – in other words, it was not possible to deprive the clergy of their monopoly over education and the performance of juridical functions. As a result, the clergy continued to play an important role in the cultural and political life of society».

[195] *Ibidem*, pag. 684.

struttura sociale; tuttavia non riuscirono ad alterare il ruolo preponderante della *shari'a*, dell'*adat* (consuetudine) e l'influenza degli *aqsaqal* tra le popolazioni turcomanne. In questo contesto le confraternite *sufi* godevano di grande popolarità, in particolare la Naqšbandiyya nell'emirato di Bukhara e nel khanato di Kokand, mentre a Khiva era diffusissima la Kubrawiyya. Intorno ad esse si muoveva tutta una serie di dervisci e di *shaykh*, alcuni dei quali custodi dei luoghi santi dove i locali si recavano in pellegrinaggio.

Con la conquista del Turkestan e l'instaurazione del Governatorato – controllato e dominato dai militari russi, molto più rigidi rispetto ad altri ministeri di San Pietroburgo – vennero distrutti i secolari legami familiari, tribali e di parentela che intercorrevano tra i vari gruppi. La conquista fu relativamente facile dato che i piccoli potentati locali, da sempre in lotta tra loro, non furono in grado di costituire un fronte unito contro il nemico. Esisteva un Governatorato che ufficialmente garantiva diritti di cittadinanza e uguaglianza; tuttavia le popolazioni autoctone non ricevettero mai lo *status* di cittadini dell'impero russo, venendo bollate con l'umiliante etichetta di *inorodcy*, termine che, letteralmente, significa "di un'altra razza". Gli *inorodcy* continuarono a essere soggetti alla *shari'a* e questo era tollerato e incoraggiato dall'amministrazione russa. Come osservano Benningsen e Lemercier-Quelquejay:

> La politica generale applicata al Turkestan era di tipo «coloniale». Non si fece alcun tentativo per assimilare la popolazione, e nemmeno per secondare i contatti degli indigeni con la civiltà europea. Le autorità militari russe cercavano – invano, peraltro – di isolare completamente il Turkestan e di proteggerlo da ogni influsso modernistico, soprattutto da quello dei turchi ottomani e dei tatari del Volga. Secondo i propositi del generale Kaufman [...], l'Asia centrale doveva essere mantenuta in uno stato di stagnazione medievale, per impedire su questo territorio ogni tentativo organizzato di resistenza nazionale contro i conquistatori. Si invitò la popolazione a conservare le forme più arcaiche dell'Islam. Fino alla Rivoluzione, i turkestani, eredi di una storia gloriosa e di una civiltà bimillenaria, furono sottomessi a una segregazione insieme razziale e religiosa[196].

Ufficialmente la dottrina coloniale russa riconosceva e promuoveva la libertà e la coesistenza pacifica di tutte le confessioni religiose, ma, come prevedibile, questo era vero solo in parte. Si proclamava la non ingerenza negli affari musulmani e si sosteneva il pellegrinaggio alla Mecca, ma si temeva l'influenza politica del clero musulmano sulla popolazione, già duramente provata e presso la quale avevano incominciato a formarsi sacche di resistenza. Per ovviare a questo problema la lotta all'islam venne condotta sul piano economico attraverso la confisca progressiva di tutti i beni *waqf*. Tali proprietà, risalenti al periodo della dominazione araba e donati al clero dallo Stato o da privati, comprendevano non solo scuole, libri, moschee, *mazar* (luoghi di culto), negozi e

[196] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 37.

caravanserragli, ma anche appezzamenti di terra soggetti "per l'eternità" al controllo della *shari'a*. Essi vennero minuziosamente controllati dall'amministrazione zarista che li proclamò beni statali (i documenti erano rari, non tutti avevano impresso il sigillo del khan o dell'emiro, non esistevano né un registro né una regolamentazione chiara), li svendette per pochi soldi oppure li conservò per futuri appalti. In più le potenzialità commerciali del Turkestan e il loro sfruttamento fecero emergere non solo una classe indigena fedele all'amministrazione zarista (i cosiddetti *kara suyek*, "ossa nere", che vennero inseriti nella pubblica amministrazione a rimpiazzo della ex-classe dirigente)[197], ma anche nuovi rapporti di potere. Il commercio, da secoli nelle mani dei tatari, ormai era concentrato nel Turkestan; si creò quindi una vera e propria rivalità[198], dal momento che i russi avevano cessato di vedere nei tatari i loro unici intermediari commerciali. In questa atmosfera riprese la politica di cristianizzazione.

I tatari si dividevano in vecchi credenti (*starokreščenie*), convertiti all'indomani della presa di Kazan', e in nuovi credenti (*novokreščenie*), la cui fede, sovente di facciata, era stata imposta nel XVIII secolo grazie all'operato della *Novokreščenskaja Kontora*, un organismo statale noto per imporre la religione ortodossa con metodi brutali. Chi si rese conto dell'inutilità di tali metodi fu Nikolaj Ivanovič Il'minskij (1821-1891), studioso di lingue orientali, il quale elaborò un complesso programma di assimilazione che mirava attraverso l'istruzione, l'utilizzo delle lingue autoctone e la traduzione di testi religiosi a formare una classe dirigente di religione ortodossa, ma di cultura indigena. L'esperimento funzionò, dato che i tatari venivano attratti verso il cristianesimo ortodosso da una sapiente commistione di propaganda e istruzione senza che venisse imposto loro di russificarsi. L'obiettivo era instaurare un legame tra i vari gruppi etnici dei territori appena conquistati; l'errore fu orientarli verso abitudini troppo marcatamente "russe". In più nei territori interessati dagli esperimenti di Il'minskij il cristianesimo ortodosso si contrapponeva a una realtà nella quale dominavano il buddismo e, soprattutto, l'islam; alla fine dei conti il progetto di Il'minskij si ridusse a una lotta contro un'altra cultura e un'altra religione. Non si trattava più di condurre verso un'alternativa, ma di combattere il nemico:

> En faisant porter son effort sur l'édification d'une structure scolaire pour les allogènes, en fondant tout l'enseignement sur l'emploi de la langue autochtone dans les écoles, en multipliant les traductions des textes

[197] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 89.

[198] Vedi A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 37 e J. SAUSSAY, *Il'minskij et la politique de russification des Tatars*, op. cit., pag. 405: «A l'issue des deux premières périodes d'assimilation, l'aristocratie tatare est décapitée, les commerçants occupent désormais les sommets de la société et détiennent, jusqu'à la seconde moitié du xixe siècle, le monopole du commerce entre la Russie et l'Asie. A la faveur de l'essor du capitalisme, la Russie cesse de voir en ces derniers un bon intermédiaire et un moyen de pénétration vers l'est; elle va prendre désormais un intérêt direct à l'exploitation des territoires récemment annexés». Altri, in maniera meno radicale, confermano il ruolo della borghesia tatara non solo come importante intermediario commerciale, ma anche come diffusore del messaggio dell'islam. Vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 93.

> religieux pour ces mêmes populations, en adaptant l'alphabet russe aux langues allogènes, il semble qu'Il'minskij opéra alors une véritable revolution dans le problème de l'assimilation [...]. [L]'objectif capital était en somme d'établir un lien avec toutes les minorities nationales disséminées sur le territoire de l'Empire russe ; il a fallu prendre connaissance de ce contenu, le structurer et l'orienter vers les habitudes et les modes de penser russes[199].

Rispetto al buddismo l'islam presentava molti più problemi per una futura assimilazione. Esso, oltre a essere considerato da Il'minskij totalmente alieno alla Russia, era una potenza religiosa, sociale e politica in grado di minacciare l'impero. Bisognava dunque agire dall'interno in modo da limitare l'influenza musulmana il più possibile, tenendo anche conto del mutato contesto delle relazioni internazionali. Fu così che l'assimilazione "illuminata" di Il'minskij si rese simile a quella "crociata contro gli infedeli" che era stata la presa di Kazan'; il fine ultimo di entrambe era la totale russificazione dei territori conquistati e l'eliminazione dell'islam. La creazione di scuole speciali per i figli dei convertiti, il divieto per i tatari di insegnare, la riduzione dei legami con Istanbul (patria spirituale dei musulmani tatari) e l'imposta di venti rubli sui passaporti dei musulmani erano azioni dirette al medesimo scopo:

> Limiter l'influence culturelle d'Istanbul, empêcher l'intensification de l'islamisation et la cohésion du mouvement tatar en Russie, limiter l'influence qu'il exerce sur les autres populations de l'Empire, en un mot circonscrire le danger, tel est le premier aspect de cette lutte contre l'Islam[200].

È chiaro che in una tale situazione di sottomissione l'élite tatara si trovò priva di punti di riferimento. Essa si rivolse quindi verso due modelli opposti; da un lato la pressione esercitata sull'autorità zarista (e successivamente bolscevica) per ottenere un riconoscimento di un'entità russo-musulmana; dall'altro il ripiegamento sul concetto di identità nazionale tatara. Analogamente, dal punto di vista musulmano, l'esito più naturale fu l'esigenza di un movimento riformatore.

Il jadidismo

Il movimento riformatore dei musulmani dell'impero russo si ricollega direttamente all'ondata di riforme che investì il *dar al-islam* nel XIX secolo. Non a caso nello stesso periodo si avvertivano desideri di rinnovamento anche in Europa; la nascita di una nuova classe sociale (la borghesia), l'età delle rivoluzioni, il Romanticismo e il suo ideologico, le dottrine socialiste e il marxismo introdussero nel mondo musulmano i concetti di "modernizzazione" e "tecnologia", ma anche gli elementi alla base di un vivace dibattito culturale che permise all'islam di ripensare la

[199] J. SAUSSAY, *Il'minskij et la politique de russification des Tatars*, op. cit., pagg. 405-406.
[200] *Ibidem*, pag. 419.

propria identità e metterla in discussione[201]. La data simbolo coincide con il 1798, anno della spedizione napoleonica in Egitto; da questo momento di incontro-scontro scaturì il lungo processo noto come "risveglio islamico".

Nella seconda metà del XIX secolo pensatori come Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) e Muhammad Abduh (1849-1905) diedero vita a un'intensa riflessione culturale incentrata sulla rilettura del Corano e dei testi sacri, ormai cristallizzati in un'interpretazione vecchia di secoli che ne aveva alterato il messaggio originale. L'obiettivo di questi dotti riformatori era "riaprire le porte dell'*ijtihad*[202]", in modo da adeguare le mutate concezioni di vita ai principi classici dell'islam. Importantissimo a questo riguardo fu il ruolo della moschea. Mezzo di comunicazione di massa *ante litteram*, essa rappresentava l'unico luogo nel quale gli *ulema* potevano tenere un rapporto con tutta la popolazione, non solo con l'élite colta, ma anche con il sottoproletariato urbano e le classi più povere. In questo modo l'islam veniva presentato come l'unico elemento di coesione identitaria e nazionale contro i soprusi del potere coloniale; la moschea, oltre a configurarsi come il centro vivo del "risveglio islamico", diventò anche il centro del potere reale. Il rapporto tra *ulema* e popolazione diede al risveglio islamico quel carattere di massa che difficilmente avrebbe potuto avere solo attraverso le azioni di un'élite ristretta[203]. Il movimento riformatore si frammentò successivamente in una pluralità di correnti spesso in aperto contrasto tra loro; tuttavia ognuna di esse era concorde nel considerare la costituzione (*masrutah*) il fine ultimo del proprio progetto politico di modernizzazione, sviluppo e giustizia sociale in un'ottica e in una direzione musulmana.

Nei possedimenti coloniali dell'impero russo, le amministrazioni avevano incoraggiato la creazione di scuole e università il cui obiettivo era la totale "russificazione", abilmente condotta attraverso l'uso delle lingue locali. Nel Turkestan il Generale Kaufman aveva incoraggiato la creazione di scuole russe che però, non avendo alcuna base religiosa, avevano scontentato fortemente i locali, i quali temevano l'allontanamento delle giovani generazioni dall'islam. Di fatto l'istruzione era rimasta saldamente in mano agli *ulema*.

Una delle più importanti istituzioni culturali era l'università di Kazan', il centro principale di diffusione della cultura russa per tatari e kazaki. Gran parte della popolazione non vedeva di buon occhio l'utilizzo dell'istruzione in funzione russa; i tatari perché ne avevano timore, i russi perché impauriti dalle potenziali derive separatiste. Tuttavia molti tatari accolsero con favore le

[201] V. FIORANI PIACENTINI, *Islam. Logica della fede e logica della conflittualità*, Milano, Franco Angeli, 2003, pag. 114.
[202] *Ijtihad*, letteralmente "applicazione", "sforzo personale", è un termine che indica lo sforzo interpretativo del *mujtahid* (giurista) nel processo di estrapolazione delle norme dalle fonti del diritto (Corano, Sunna, *ijma'*, *qiyas*). Per i sunniti l'*ijtihad* è un diritto che spetta solamente ai fondatori delle quattro scuole giuridiche; per questo le "porte dell'*ijtihad*" sono considerate "chiuse" a partire dal IX secolo, periodo dal quale è iniziata l'era del *taqlid* (accettazione). Per gli sciiti gli *ulema* hanno la facoltà di praticare l'*ijtihad* ancora oggi.
[203] V. FIORANI PIACENTINI, *Islam. Logica della fede e logica della conflittualità*, op. cit., pagg. 128-129.

nuove proposte educative, considerandole un modo per avvicinarsi maggiormente a concezioni più moderne. Come prevedibile l'istruzione di stampo occidentale favorì l'emergere di una classe borghese e di conseguenza di una ristretta *intelligencija*[204]. Lo studio delle lingue moderne e l'interesse scientifico diedero lo spunto per la creazione di un nuovo modello di istruzione rivolto ai giovani musulmani; da qui nacque il termine *usul i-jadid*, nuovo metodo.

Gli antesignani del riformismo musulmano russo furono due teologi tatari, Abul Nasr Kursawi (1783-1814) e Shehabuddin Marjani (1818-1889), i quali avevano entrambi sollevato il problema dell'istruzione nei *maktab* e nelle madrase. Le correnti cui diedero vita, pur con le dovute differenze, derivavano entrambe dal medesimo approccio all'*ijtihad*: l'uno, più radicale, che auspicava il ritorno ai principi fondanti dell'islam; l'altro, più moderato, costituiva un tentativo di modernizzazione e adattamento della vita quotidiana dei musulmani al mondo contemporaneo. Entrambe le correnti avevano i medesimi nemici – il tradizionalismo musulmano e l'espansione russa – e il medesimo alleato religioso-ideologico, l'Impero ottomano (nella versione dei califfi per i radicali e in quella dei Giovani Turchi per i moderati)[205]. In entrambi i casi si trattava di un programma di riforme totalmente inedito che, in poco tempo, sarebbe confluito in un movimento politico in favore del pan-islamismo, del riconoscimento di un'entità statale musulmana all'interno dell'impero russo e di una lingua comune (uno dei principali contributi alla creazione di una lingua letteraria che potesse comunicare il "nuovo" fu quello di 'Abd al-Qayyim Nasiri, poliedrico ex-insegnante[206]).

Chiaramente i *mullah* più radicali erano ostili al rinnovamento proposto dal jadidismo, come l'élite di stirpe turca degli Stati vassalli di Bukhara e Khiva, che aveva mantenuto inalterata una serie di privilegi. Al contrario l'amministrazione zarista incoraggiò apertamente la collaborazione tra russi e popolazioni turco-turaniche, lasciando al movimento una certa libertà almeno fino alla Rivoluzione bolscevica[207].

Il campione del "nuovo metodo" fu il tataro di Crimea Ismail Gasprinskij (1851-1914). Dopo soggiorni a Parigi e Istanbul, dove aveva lavorato come giornalista, Gasprinskij ritornò in Crimea. Nel 1883 fondò il giornale *Tarjuman* (Il Traduttore), che aveva l'obiettivo di diffondere gli ideali del jadidismo tramite i suoi articoli scritti in russo e in una lingua turca artificiale in caratteri arabi[208]. La corrente cui Gasprinskij aveva aderito era quella più modernista, che intendeva "prendere in prestito" dall'Occidente gli elementi utili a rivitalizzare la vita sociale e intellettuale dei musulmani.

[204] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pagg. 689-690.
[205] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pagg. 35-36.
[206] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 690.
[207] R. REDAELLI, *Fondamentalismo islamico*, Firenze, Giunti, 2003, pagg. 36-37.
[208] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 36.

L'islam poteva rimanere un sistema filosofico e teologico, ma per i fedeli era necessario diventare parte della moderna civiltà tecnologica, rifiutando i modelli di Islam più retrivi, come quello dell'Emirato di Bukhara[209].

Dalle pagine di *Tarjuman* Gasprinskij osservava con una certa ingenuità, ma con approccio estremamente pragmatico, l'incontro tra mondo musulmano e mondo russo in Asia centrale e nel resto del *dar al-islam*:

> He never intended to open a discussion about rituals, faith, dogma and the legal structure of Islam, because he lacked a thorough knowledge of these questions. For him Islam was only a cultural and political entity, a cohesive defense against the West. Yet, he strongly advocated the adoption of Western institutions like secular education, women's emancipation, commercial and industrial enterprise and the development of capitalism. He naively notes that whereas all other native groups in colonial possessions had made great progress in education and trade, the Muslims were still lagging behind in a backward environment[210].

Sotto Gasprinskij le scuole conobbero un rinnovato impulso; Kazan', Orenburg, Bachčjsaraj e Baku divennero importanti centri di cultura *jadid*. La lingua dell'istruzione che veniva utilizzata era basata sul turco e intendeva rimpiazzare l'arabo, il persiano e le lingue locali, con il fine di trasmettere la cultura europea ai musulmani e unirli sulle basi di una lingua comune, di una religione e di una civiltà condivisa:

> The jadid movement in Tsarist Russia was similar to modernist movements in other parts of the Muslim world. In social origin it was a collection of intelligentsia drawn from bourgeois and merchant strata of society, a movement not of displaced but of an aspiring political elite. While it echoed 'ulama' reformism by its emphasis upon the Quran, Sunna and itjihad, jadid was primarily a modernist movement which attempted to transform Islam into another version of modern technical and national civilization[211].

Inizialmente il jadidismo non si presentava come un movimento politico. Tuttavia ben presto, complici gli avvenimenti internazionali (su tutti, la presa di potere da parte dei Giovani Turchi nell'Impero ottomano), si lasciò affascinare dagli ideali pan-turco-turanici nati nei primi anni del Novecento. La politicizzazione del jadidismo e il fallimento del suo progetto di riforma si concretizzeranno nell'adesione a movimenti radicali.

---

[209] Tuttavia, anche nell'Emirato di Bukhara vi era l'esigenza di un rinnovamento sociale. Una delle voci più importanti fu quella di Ahmad Doniš (1827-1897). Da un progetto *jadid* di riforma della struttura statale dell'Emirato, il pensiero di Doniš si radicalizzò man mano che diventava chiara l'impossibilità di un rinnovamento, e costituì la base d'appoggio ideologica per molti contemporanei, come il poeta e critico letterario Mirza Azimi Sami (1837-1909). Vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pagg. 186-187.

[210] I. ORTAYLI, *Reports and considerations of Ismail Bey Gasprinskii in Tercüman on Central Asia*, Cahiers du monde russe et soviétique, Vol. 32 N°1, pp. 43-46, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_0008-0160_1991_num_32_1_2261 [consultato il 24/09/13], pag. 43.

[211] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pagg. 691-692.

2.2 LA SECONDA METÀ DEL XIX SECOLO: IL *GREAT GAME*

Turkestan, Afghanistan, Transcaspia, Persia – to many these names breathe only a sense of utter remoteness or a memory of strange vicissitudes and of moribund romance. To me, I confess, they are the pieces on a chessboard upon which is being played out a game for the domination of the world.
Lord Curzon (Viceré dell'India), *Persia and Persian Questions*, 1892

Se potessi, annetterei i pianeti.
Cecil Rhodes

2.2.1 Idee e interessi economici: Russia e Gran Bretagna

> Dietro l'impero, è stato affermato, si intravede il luccichio dell'oro. Quali che fossero le giustificazioni adottate per convincere un'opinione pubblica timorata di Dio e fanatizzata dal patriottismo a sostenere l'azione del governo all'estero, gli uomini della City di Londra – e i loro equivalenti sul continente – sono stati accusati di aver mosso le fila di tutto, e tutto per loro scopi ben individuabili [...]. Come le fila dell'oro che nel diciannovesimo secolo legavano le finanze europee, le linee della dipendenza e dello sfruttamento economici tra le regioni coloniali e i paesi colonizzatori furono un complicato labirinto [...]. Di frequente, i teorici in patria seguivano una certa linea mentre la politica nelle colonie ne realizzava un'altra; di frequente, i commercianti nelle colonie si occupavano di problemi che non presentavano alcuna importanza per gli imprenditori in patria; e gli industriali, che tenevano cautamente d'occhio i mercati esteri, abbastanza spesso consideravano le colonie soltanto come un certo numero di chilometri quadrati di sabbia[212].

Per quanto possa sembrare semplice ricerca di materie prime e istituzione di nuovi mercati furono i due pilastri su cui poggiò l'intera costruzione degli imperi coloniali occidentali. Capofila di questo "movimento capitalista" fu, per ovvie ragioni culturali e di opportunità geografica, l'impero britannico, preceduto di qualche anno da olandesi, spagnoli e portoghesi; ben presto essi, dopo l'iniziale successo dato loro dalle scoperte geografiche, dovettero soccombere all'unica potenza *seapower*.

«Problemi antichi e indirizzi nuovi»: così R. Betts[213] introduce il XIX secolo nel contesto di un'espansione coloniale europea senza precedenti, che avrà fine solamente con lo scoppio della Prima guerra mondiale. L'impero è un "problema antico", una forma istituzionale che esiste dagli albori della civiltà; in ambito coloniale, la forma imperiale si trovò a operare seguendo "indirizzi nuovi" in aree del tutto impreviste e scontrandosi con avversari inaspettati.

[212] R. BETTS, *L'alba illusoria. L'imperialismo europeo nell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1986, pagg. 157-158.
[213] *Ibidem*, pag. 53.

L'obiettivo primario per la Gran Bretagna era difendere *the jewel in the Crown*, il subcontinente indiano, territorio nel quale erano concentrati interessi economici e politici oltremodo vitali per l'impero[214]. La Gran Bretagna non era la sola a vedere extraprofitti in Asia; la Russia, animata da un inedito slancio coloniale e capitalista, premeva ai confini britannici e ne disturbava i superiori disegni. Le guerre afgane tra Gran Bretagna e Russia furono un esempio del complicato sistema di contrapposizioni e alleanze presente in Asia per tutto l'Ottocento, un gioco nel quale a volte vincere fu facile, ma dove vi fu sempre il rischio di intaccare equilibri preesistenti.

Ciò che interessa qui è, oltre a delineare la serie degli avvenimenti, fornire uno sguardo su territori nei quali vi era e vi è tuttora una secolare presenza musulmana. Il rapporto delle potenze occidentali e, soprattutto, della Russia con l'islam merita di essere analizzato, in quanto esso ha consentito l'emergere di movimenti riformatori, come il jadidismo, e dell'islam delle confraternite. Le *tariqa*, giunte in Asia centrale e nel Caucaso poco dopo l'arrivo dell'islam, costituiscono una forma di opposizione più o meno silenziosa all'istituzione e, in ogni caso, un modo originale di approccio alla fede musulmana che conserva gran parte delle usanze religiose preesistenti.

La storia della Russia è funzionale alla comprensione delle dinamiche regionali inerenti e non all'islam; una panoramica, seppur superficiale, di quanto accade in Russia serve per spostare il nostro punto di osservazione verso un'altra prospettiva. Per quanto si ritenga la Russia uno Stato "europeo" l'*aziatščina* non l'abbandonerà mai del tutto.

---

[214] L'esperienza coloniale occidentale ha dato luogo a giudizi controversi e, spesso, in contrasto tra loro. Moralmente condannabile in molte delle sue manifestazioni, il colonialismo ha tuttavia dato luogo a scenari inediti che, oltre a possedere un intrinseco carattere di pluralità storica, hanno dato luogo a una serie di conseguenze che difficilmente avrebbero potuto scaturire spontaneamente. Vedi R. REDAELLI (a cura di), *I doni del colonialismo inglese*, Storia Urbana, n. 97,Milano, Franco Angeli, 2002 [consultato il 02/11/2013], pag. 5 e sgg: «Come ovvio, studiosi e storici che provengono dai paesi che furono oggetto di colonizzazione, tendono ad esprimere giudizi estremamente negativi, evidenziando e sottolineando l'immoralità al fondo del concetto stesso di colonie e di impero; la brutalità che spesso ha caratterizzato le fasi di conquista o di sfruttamento delle colonie; la formalizzazione di un "pensiero scientifico" razzista – basato su di una visione darwinista dei popoli e poi sulla affermazione del criterio biologico delle diversità razziali; l'aumento delle conflittualità inter-etniche e religiose all'interno delle aree colonizzate per precisa volontà dei colonizzatori (il *divide et impera* così ben utilizzato dagli inglesi e dai francesi, ad esempio); il peggioramento delle condizioni di vita e la distruzione del preesistente assetto economico ed ecologico, per piegare la colonia ai bisogni e agli interessi della potenza colonizzata. Il *cahier de doleances* potrebbe essere ben più lungo, a seconda delle sensibilità personali degli storici, e della memoria del processo di decolonizzazione vissuto dal proprio popolo. Ma va anche notato come, guardando al mondo accademico e alla cultura popolare di molti dei paesi colonizzatori, la percezione e le sensibilità siano spesso diverse. Se ci limitiamo alla Gran Bretagna [...] i giudizi sulle fasi storiche del colonialismo e dell'imperialismo sono molto più sfumati. In molta della letteratura storica britannica sul colonialismo si sottolinea come sia impossibile dare un qualsivoglia giudizio generale sull'imperialismo e sulle sue conseguenze, data la straordinaria pluralità delle situazioni locali in cui il potere coloniale si è trovato a operare, la diversità delle condizioni politiche, sociali, economiche e culturali delle colonie. Si sottolineano altresì le divisioni interne ai popoli colonizzati, il fazionalismo e il tribalismo presenti in molti di essi, il fatto che molti dei problemi socio-economici preesistessero all'arrivo delle potenze coloniali, ovvero come molte realtà politiche autoctone fossero già entrate in una crisi irreversibile autonomamente, o la collaborazione offerta dalle élite locali alle amministrazioni coloniali. Parallelamente, si mostrano gli aspetti che sarebbe difficile giudicare come negativi, come la diffusione delle scuole e dei criteri igienico-sanitari europei, l'idea di stato moderno e i relativi modelli di amministrazione; la creazione di infrastrutture e il trasferimento di tecnologia, e molto altro ancora. Insomma, l'imperialismo avrebbe al suo interno molti più aspetti positivi di quanto i suoi critici siano disposti a riconoscergli».

La potenza coloniale russa e l'Asia centrale: ragioni (commerciali) di una scelta

Il fatto che la Rus' kieviana e la Moscovia si fossero sviluppate territorialmente dopo lunghe guerre con l'Orda d'Oro e altri Stati nemici non faceva automaticamente di esse un impero coloniale *stricto sensu*. Più che altro la Russia possedeva le caratteristiche tipiche di quelli che Hodgson chiama «gunpowder empires», ossia di quegli imperi, come quello Moghul o ottomano, non sostenuti da un adeguato sviluppo tecnologico in campo bellico. Fino a Pietro il Grande l'esercito russo si era affidato soprattutto alla fanteria; le armi a disposizione dei soldati erano rudimentali e scarse. Grazie all'occidentalizzazione forzata imposta da Pietro la situazione migliorò, ma non tanto da impedire allo zar di essere sconfitto durante le prime spedizioni a Khiva e Bukhara nel 1716.

Dal punto di vista coloniale Pietro il Grande si era concentrato prevalentemente sulla Siberia, che venne colonizzata a partire dal XVI secolo da contadini-servi e cosacchi. Ovviamente la Siberia non era del tutto disabitata, ancora di più dopo che eretici, forzati e contadini avevano iniziato a fuggire dalle riforme di Caterina II nel XVIII secolo. L'emigrazione di massa verso la Siberia continuò fino al XIX secolo negli anni dello "zar liberatore" Alessandro II e, soprattutto, del confronto tra slavofili e occidentalisti:

> Nei possedimenti siberiani, la politica dello Stato promuoveva l'invio di distaccamenti cosacchi a presidio delle remote frontiere orientali. All'interno di questo spazio poco popolato, erano presenti diversissimi gruppi autoctoni – perlopiù nomadi e animisti nella Siberia propriamente detta, e islamici in quell'Asia centrale che l'Impero riuscì a conquistare a metà Ottocento –, con i quali la cultura slavo-orientale entrò progressivamente in contatto. Tale incontro non mancò di avere delle ricadute in ambito normativo: per volere di Speranskij, artefice delle riforme che caratterizzarono i primi anni del regno di Alessandro II, e poi Governatore Generale della Siberia coadiuvato dal liberale Slovcov, fu introdotto nel 1822 lo *status* di *inorodcy* per tutte le popolazioni asiatiche dell'Impero e per gli Ebrei: il rapporto fra il centro e le popolazioni dell'Asia russa, originariamente improntato a tolleranza, virò verso diseguali forme di paternalismo per effetto del pensiero proto-occidentalista [...]. [L]a sanzione di un differente *status* giuridico, in prosieguo di tempo, finì con l'istillare [sic] la percezione della propria alterità e delle proprie peculiarità nazionali anche in popolazioni che, fino all'avvento della sovietizzazione, sarebbero rimaste sostanzialmente analfabete, prive di una propria tradizione scritta e povere di miti pre-nazionali[215].

L'analisi del caso siberiano è molto utile per capire i meccanismi applicati in Asia centrale[216]: dapprima la conquista militare e, successivamente, l'instaurazione del Governatorato generale del Turkestan, accordo con l'élite locale e progressiva russificazione. In altre parole:

[215] A. FRANCO, *Popolamento e colonizzazione della Siberia in età zarista (fine Ottocento-inizio Novecento)*, op. cit., pag. 63.
[216] Vedi par. 2.1.

> La politica di *obrusenie*[217] [...] si dipanava generalmente attraverso un percorso pianificato e precostituito, che prevedeva, a conquista avvenuta, l'accordo con le élite locali dichiaratesi fedeli, poi l'edificazione di strutture "culturali" russificanti, quali chiese ortodosse, scuole, tribunali, centri di potere amministrativo locale (operazione che culminava con l'inquadramento della nuova area allogena entro un Governatorato Generale, raccordo fra il centro e le aree periferiche). Ciò aveva lo scopo di favorire la sostituzione delle forme amministrative autoctone con quelle "europee", proprie del sistema burocratico russo. In prosieguo di tempo, anche l'edificazione di infrastrutture viarie e di comunicazione serviva ad avvicinare – simbolicamente come anche tangibilmente – la zona di recente annessione al centro imperiale[218].

Dietro alla conquista dei territori centroasiatici non vi erano dunque solamente nazionalismo e strategia politica di contrasto alla Gran Bretagna, ma anche, e soprattutto, concreti interessi economici. La storia dell'espansione russa ha più direttrici; tuttavia quella in Asia centrale si discosta dalle altre per molte ragioni[219]. Come sostengono Poujol e Fourniau:

> Although the motivations of the Russian empire in conquering these vast territories were essentially strategic and political, they quickly assumed a major economic dimension. They combined all the functions attributed by colonial powers to colonies while being closely connected to the European motherland. Consequently, while tsarist Russia came to involve itself in the history of Central Asia, the subjection of the area in turn profoundly altered the history of the Soviet Union, and subsequently of contemporary Russia[220].

Nella Russia del 1870[221] l'89% della popolazione era rurale; vi erano solo quattro città con più di 100.000 abitanti, quasi tutte concentrate nella cosiddetta "Russia europea". Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX si assistette a uno sviluppo capitalistico e industriale senza precedenti: la popolazione dell'impero russo passò da 80 a 170 milioni. Nel Turkestan 1 milione su 7 circa di popolazione era urbanizzato. In dieci anni (tra il 1890 e il 1900) la produzione totale dell'impero più che raddoppiò, mentre il numero della popolazione rurale diminuì.

Se guardiamo alla geografia coloniale e alla sua infrastruttura ci accorgiamo che economia e strategia operarono insieme nelle scelte effettuate dall'impero russo relative alla propria espansione. In più, se i benefici economici interessarono pressoché tutte le sfere economiche e le comunità locali, i principali cambiamenti vennero registrati in singole aree chiave:

---

[217] "Russificazione".

[218] A. FRANCO, *Popolamento e colonizzazione della Siberia in età zarista (fine Ottocento-inizio Novecento)*, op. cit., pag. 63.

[219] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 52: « Although it was part of the long history of the expansion of the Russian state, the colonization of Central Asia stands out from it in several ways [...] (the brevity of the conquest, the direct control of the land and its peoples, the significant numbers of these latter, multiple roles in the Russian empire)».

[220] *Ibidem*, pag. 52.

[221] I dati e le informazioni seguenti sono tratti dallo studio di Poujol e Fourniau *Trade and Economy (Second Half of Nineteenth Century to Early Twentieth Century* (uno dei pochi saggi di storia economica riguardanti il periodo coloniale russo), *ibidem*, pagg. 51-77.

> In the steppes, the main regions of economic and strategic significance were the eastern and western 'flanks': in the west, the axis linking the Aral Sea to Orenburg, in addition to the region between the Ural river and the Caspian Sea; in the east, the basin of the Irtysh river. The region of Semirechye and the basin of the Syr Darya river, which both served as links between the steppes and Transoxania, were also an important axis of the colonial presence. In the southern part of Russian Central Asia, the valley of the Zerafshan, the Ferghana region, the valley of the Amu Darya and the Persian boundary were the main areas of colonial activity. Russian Central Asia was composed of two governor-generalships (after 1882), but economically speaking, all these regions were closely linked – as they had been in the pre-colonial past – and this was reinforced by the economic colonization, due to the polarization towards the Russian economy, and the territorial continuity between Russia and Central Asia[222].

L'Asia centrale era funzionale all'espansione coloniale russa dai punti di vista militare e strategico; si trattava infatti di un'area nella quale potevano trovare terreno fertile nazionalismo, politiche di russificazione e proficue relazioni economiche. Da secoli infatti le carovane di cammelli percorrevano le steppe trasportando le merci più diverse (Fig. 3) e i mercanti della Transoxiana, specialmente di Bukhara, erano attivi in Russia e in Siberia nel XVII secolo.



Figura 3: Tashkent. Camel caravan going to Verny (modern Almaty). G. and L. Gain expedition to Central Asia. 1914. (Photo: © mimdi.)
Fonte: AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 55

A partire dal 1880 si svilupparono nuove attività economiche, ad esempio le industrie minerarie e del petrolio. In più in alcuni settori in ascesa, in particolare cotone e ferroviario, vi fu un'alta concentrazione di investimenti russi e stranieri. L'economia della regione si trasformò da locale a coloniale e, in quanto tale, totalmente dipendente dall'impero russo. Le trasformazioni furono evidenti; l'irrigazione artificiale introdusse nuove tecniche agricole e vennero costruiti numerosi insediamenti urbani. Particolare impulso ebbe l'industria del cotone, specialmente nella valle del Fergana; il Governatorato fu l'unico luogo in tutto l'impero russo dove, grazie al clima favorevole, fu possibile la coltivazione su larga scala. La scelta del cotone fu dettata dal timore russo

[222] *Ibidem*, pag. 53.

di trovare i nuovi *business* minacciati dalla penuria di questo materiale, come era accaduto per la Guerra civile americana. La coltivazione del cotone venne quindi incoraggiata nelle aree da poco occupate. Tuttavia la conversione alla monocoltura ebbe risultati destabilizzanti sull'agricoltura locale, senza contare i problemi legati alle carestie e alla penuria di cibo.

La costruzione della ferrovia fu, più di altre infrastrutture, il vero motore dello sviluppo dell'Asia centrale, nonché il segno tangibile della potenza coloniale russa. Originariamente creata per la movimentazione delle truppe e dei rifornimenti, in breve tempo soppiantò i tradizionali mezzi di trasporto e venne costruita con una velocità senza precedenti:

> The introduction of the railway was a major innovation in Central Asia and was a direct consequence of the policy of making the colonies profitable. Preparations needed to be made for possible military operations southwards, to guarantee the internal and external security of the territory, and to make it profitable for the colonial power. Russia was quite late in constructing railways; however, its network increased very rapidly after 1865. By 1880, just before the construction of the Transcaspian railway, Russia had built 21,000 km of railways, and 70,000 km of railways were built in 1906. Transport by camel, horse, donkey or yak, which had been used for centuries, was suddenly largely replaced by the Transcaspian railway. The construction of this railway was a triumph of technology[223].

In quanto simbolo della colonizzazione russa in Asia centrale la ferrovia doveva essere difesa ad ogni costo. Vennero istituiti posti di blocco in molti punti, dando così ai militari il completo controllo della linea. Inizialmente i principali fruitori della ferrovia erano i commercianti russi e armeni, mentre i turkmeni si erano stabiliti nelle stazioni dove vendevano i loro prodotti ai viaggiatori; per i pellegrini che andavano a visitare i luoghi santi il treno diventò il modo più veloce ed economico per spostarsi. Chiaramente declinarono tutte quelle occupazioni che avevano a che fare con le carovane, mentre il commercio fu completamente trasformato dalla ferrovia; il numero degli investimenti esteri – concentrati per lo più nelle ferrovie, nelle industrie del cotone, del petrolio e in quella mineraria – passò dai 26, 5 milioni di rubli del 1870 ai 911 milioni di rubli del 1900. Molti stranieri, attratti dalle opportunità della regione, si trasferirono nel Turkestan; fenomeno totalmente nuovo per un'area nella quale nessun occidentale aveva mai scelto di stabilirsi prima, esattamente come la nascita del proletariato locale conseguente all'apertura delle prime fabbriche. Il governo russo impediva agli stranieri di acquistare terra o altri tipi di proprietà; tuttavia non mancarono i tentativi di aggirare l'ostacolo, il più facile dei quali era acquisire la cittadinanza russa.

[223] *Ibidem*, pag. 65. La nuova linea ferroviaria non fu bene accetta a Bukhara, dove i *mullah* la considerarono opera del demonio (il treno, sovente utilizzato dai pellegrini per compiere il pellegrinaggio alla Mecca, veniva chiamato *shaytan arba*, la carrozza del diavolo), e minacciarono di morte gli ingegneri russi nel caso in cui essi si fossero avvicinati troppo alla città.

In ultimo la ferrovia possedeva un preciso significato politico funzionale alle regole del "grande gioco" tra Russia e Gran Bretagna:

> In addition, the role of the railway was obvious: to check any rebellion in the shortest possible time, to maintain a military presence, to counter British power, to introduce Russian manufactured goods into local markets, to strengthen the Russian presence in the region and to turn the region into a source of raw materials (cotton) for Russian industries. In 1894 the customs barrier between Russia and Bukhara was set up. Russian customs officials were also posted along the Afghan frontier, thus halting the inflow of British Indian goods[224].

Ferrovia, ricchezza e relazioni economiche modificarono profondamente le strutture sociali dell'Asia centrale. All'inizio del XX secolo il quadro si presentava radicalmente mutato rispetto a qualche anno prima, creando una situazione profondamente dicotomica tra la popolazione urbanizzata e quella nomadica. La logica zarista di redistribuzione delle terre a favore della nuova élite economica accentuò inoltre gli squilibri di potere nella regione.

L'emergere della potenza coloniale britannica in Asia centrale e lo scontro con la Russia

L'Asia centrale non rimase a lungo al di fuori delle mire britanniche. Essa era stata oggetto di numerose esplorazioni già nel XVII secolo, periodo nel quale il commercio in Oriente era in decadenza a causa delle contese anglo-portoghesi nello Stretto di Hormuz[225]. I metalli preziosi che arrivavano dalle Americhe tramite i galeoni spagnoli costituivano una fonte di ricchezza più che sufficiente per gli Stati europei, i quali non avevano alcun interesse nel percorrere le tratte difficoltose della Via della seta. Tuttavia la decadenza della Spagna fece emergere ben presto l'esigenza di nuove terre nelle quali approvvigionarsi di materie prime. Fu quindi naturale per la Gran Bretagna diventare l'erede dell'impero coloniale spagnolo per svariate ragioni: la secolare funzione di mediatore nei traffici commerciali, uno sviluppo economico rapido e compatto avvantaggiato dalla posizione insulare che aveva permesso l'unificazione dell'esercito in tempi brevi e con costi minori che altrove, l'emergere di centri industriali vicini al mare e un relativo equilibrio politico interno[226]. In più la Gran Bretagna, che nel XVIII secolo conquistò vaste porzioni di territorio nel Subcontinente (dove era già presente con la *East India Company*), aveva dalla sua qualcosa di molto importante: la superiorità tecnologica bellica e industriale. Essa poteva inoltre contare su enormi afflussi di denaro provenienti dai territori soggiogati e dall'*East India Company*. La Gran Bretagna era diventata la "fabbrica del mondo" e, ben presto, alla sete di tributi si aggiunse quella di nuovi mercati. Il *Reform Act* del 1832 aveva aumentato di molto l'influenza della classe

[224] *Ibidem*, pag. 67.
[225] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. V, op. cit., pag. 340.
[226] R. BETTS, *L'alba illusoria*, op. cit., pag. 59.

industriale in parlamento; la decisione di appropriarsi dei territori dell'Asia centrale fu, naturalmente, il passo successivo[227].

Per arrivare alla presenza britannica in Asia centrale si deve dapprima considerare un altro teatro, quello mediterraneo, dove si giocarono la rivalità coloniale e l'alleanza strategica tra la Gran Bretagna e il suo avversario principale, la Francia. Fin dal XVIII secolo Francia e Gran Bretagna conducevano tra loro una guerra senza esclusione di colpi per la costruzione di un impero coloniale. Obiettivi e interessi dei due paesi erano molto diversi:

> L'espansione della Gran Bretagna e quella della Francia sembrano aver obbedito a criteri molto differenti. La Pax Britannica ebbe principalmente scopi commerciali [...]. In tutto ciò, c'era una buona dose di arroganza nazionale – lo sventolio della bandiera e il principio della «diplomazia delle cannoniere» – ma anche la precisa percezione della posizione preminente della Gran Bretagna e dei vantaggi che questa pace internazionale le offriva [...]. A quell'epoca, la Francia non era certo l'officina del mondo, e di conseguenza l'imperialismo francese non ha mai sostenuto la teoria dell'«imperialismo informale». Anche se l'industria francese era efficiente, il suo campo d'azione era piuttosto limitato rispetto a quello britannico. In generale, tutti sono d'accordo sul fatto che il fattore dominante degli interessi francesi oltremare a quell'epoca fu di natura politica. Nel periodo che seguì il decennio di *grandeur* napoleonica, l'attività coloniale consentì alla Francia di riaffermarsi sul piano internazionale e di conquistare un nuovo prestigio internazionale. In più di un'occasione, svolse anche un'altra funzione politica: quella di indirizzare l'attenzione sulle positive realizzazioni fuori casa, per neutralizzare il malcontento in patria[228].

Queste erano le linee generali di contrapposizione che, soprattutto dopo il Congresso di Vienna, i particolarismi locali fecero risolvere. In Europa i due avversari strinsero un'embrionale *Entente cordiale* che portò a numerosi casi di cooperazione in politica internazionale, come per la Guerra di Crimea; tuttavia la Gran Bretagna mantenne inalterata la propria posizione egemone. Oltremare il teatro mediterraneo (la testa di ponte per arrivare in Asia) vide, di volta in volta, fasi alterne di cooperazione o contrapposizione tra Francia e Gran Bretagna, entrambe di fronte al "grande malato d'Europa", l'Impero ottomano, e ai maneggi del pascià d'Egitto Mehmet Ali. Il Mediterraneo era per gli inglesi un pezzo in più nella via per arrivare all'India. Le rivalità fomentate da Mehmet Ali in Egitto e il rischio dell'occupazione della Siria erano pericolose in un'ottica di lungo periodo; entrambe vennero messi a tacere dalla Gran Bretagna in breve tempo, portando così la Francia (alleata di Mehmet Ali) a più miti consigli[229].

---

[227] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. V, op. cit., pag. 341.
[228] R. BETTS, *L'alba illusoria*, op. cit., pagg. 69-70.
[229] Dopo l'occupazione da parte di Mehmet Ali del Libano e della Siria, nel 1840 un trattato tra Gran Bretagna, Austria, Russia e Prussia stabilì che al pascià toccassero l'Egitto e il possesso a vita della Siria, contrariamente ai desideri della Francia. L'immediata ribellione di Mehmet Ali provocò la decisione britannica e ottomana di intervenire militarmente (era interesse britannico e russo quello di tenere in piedi l'Impero ottomano, una nullità politica ma centro di gravità strategico). L'immagine dell'Impero ottomano ne uscì notevolmente rafforzata; questo spinse la Francia a un riallineamento su posizioni più vicine a quelle britanniche.

«Mercato e fortezza» l'India era il centro di tutti gli interessi britannici. Il coinvolgimento britannico in quell'area era antico e significativo dal punto di vista amministrativo ed economico. La formazione di un impero passa necessariamente per la creazione di frontiere, quelle che Maier[230] chiama, applicandole al caso dell'impero britannico in India, *anti incursive frontiers*, ossia le frontiere create per stabilizzare un territorio conquistato e che fungono da barriera contro il nemico. La Gran Bretagna non era da sola in quei territori lontani; oltre alle popolazioni locali, facilmente controllabili, vi era un altro attore internazionale che premeva alle frontiere: la Russia. L'obiettivo inglese era quello di tenerla lontana dai confini; per quanto le preoccupazioni della Gran Bretagna fossero esagerate, visto lo scarso potenziale tecnologico del suo avversario, la Russia aveva ambizioni imperiali che intendeva concretizzare in un impero coloniale.

La presenza russa sulla frontiera nord-occidentale costituiva un grosso problema per la Gran Bretagna fin dai tempi di Napoleone dal momento che la Russia, seguendo una delle sue due direttrici principali (l'altra era la Siberia) si era spinta ben al di là del Vicino Oriente, da dove era uscita vittoriosa dalla guerra in Azerbaigian contro la Persia (1827).

Nonostante i proventi commerciali derivanti dal mercato indiano le finanze della Gran Bretagna erano al collasso a causa della lunga lotta contro la Francia. Non volendo entrare in guerra aperta con San Pietroburgo e il suo espansionismo rampante il governo decise di puntare su una "strategia di prevenzione": intervenire nel momento in cui si fosse profilato il rischio di invasione russa nei pressi delle "zone cuscinetto" che separavano i due domini. Le zone in questione erano la Persia (dove la dinastia Qajar aveva nel frattempo rimpiazzato quella safavide) e l'Afghanistan, da secoli crocevia di culture e caratterizzato da una composizione etnica fortemente composita. In più l'Afghanistan era retto da un governo debole che non riusciva a imporsi sui particolarismi tribali. Come osserva A. Forbes:

> The aim, in a word, was to utilise Afghanistan as a 'buffer' state between the north-western frontier of British India and Russian advances from the direction of Central Asia[231].

In tutto questo la Persia, irritata dal mancato aiuto inglese durante la guerra del 1827[232], si era riavvicinata all'antico avversario, la Russia, e aveva condotto una serie di azioni aggressive contro l'Afghanistan, come l'assedio durato un anno a Herat nel 1837. Molto preoccupata, la Gran Bretagna si risolse a intervenire in soccorso di Herat; con l'occasione pensò di rimettere sul trono il sovrano afgano Soojah, deposto qualche anno prima da un colpo di stato e considerato un fedele

[230] Per approfondire il concetto di impero e frontiera con innumerevoli esempi di casi storici, vedi C.S. MAIER, *Among Empires. American Ascendancy and Its Predecessors*, Cambrigde, Harvard University Press, 2006.
[231] A. FORBES, *The Afghan Wars. 1839-42 and 1878-80*, London, Seeley and Co. Ldt., 1892, pag. 162.
[232] La Gran Bretagna era vincolata da un trattato del 1814 ad aiutare la Persia qualora essa fosse stata attaccata; tuttavia Londra, al termine della guerra russo-persiana del 1825-7, oltre a non aver fornito alcun aiuto allo *shah*, si era limitata a ricomprare le riparazioni di guerra persiane per la modica cifra di 300.000 sterline. Vedi *ibidem*, pagg. 1-2.

alleato della corona britannica. Il risultato fu la prima guerra afgana (1839-1842) dove, ai tentativi di impadronirsi di un'area chiave per il commercio internazionale, si aggiunsero le costose pratiche di mediazione di W.H. Macnaghten, il quale foraggiava le tribù afgane con enormi quantità di denaro. Il successo inglese fu relativo, dal momento che alimentò da parte afgana un odio smisurato nei confronti degli occidentali in un contesto nel quale entrambi i contendenti si erano lasciati travolgere dalle ostilità.

Più strettamente legata alle azioni della Russia fu la seconda guerra afgana (1878-1880). Il fallimento del governo di Soojah aveva spinto la Gran Bretagna a cercare un accordo con l'ex "usurpatore" Dost Mahomed, il quale, fino alla sua morte (1863), si mantenne in una posizione di neutralità. Lo scopo britannico, dopo il disastro della prima guerra, era ancora una volta quello di mantenere l'Afghanistan nella posizione di uno Stato amico e indipendente lasciando inalterata la sua posizione di "Stato cuscinetto" tra la frontiera nord occidentale dell'India e l'avanzata russa proveniente dall'Asia centrale – un approccio che verrà poi definito *masterly inactivity*. Da parte sua la Russia non intendeva creare occasioni di scontro con la Gran Bretagna dato che, all'avanzata in Asia centrale si era aggiunta quella nel Pacifico; i "trattati diseguali" del 1858 e del 1860, stipulati con la Cina al termine della Seconda guerra dell'oppio, avevano garantito alla Russia ampie porzioni di territorio[233]. Tuttavia, improvvisamente, il nuovo Vicerè dell'India, Lord Lytton, nel 1876 si recò in Afghanistan con l'istruzione di stabilirvi un protettorato e di mandarvi un *Envoy*; la richiesta era giustificata dal fatto che le relazioni tra Russia e Turchia si erano nel frattempo deteriorate e San Pietroburgo ne voleva approfittare per ottenere una rivalsa sulla Sublime Porta dopo la sconfitta della guerra di Crimea. Il governo britannico cercava quindi di creare un elemento di diversione per allentare la pressione russa sull'Impero ottomano (mantenere lo *status quo* del "grande malato d'Europa" era nell'interesse di tutte le potenze occidentali), distraendo la Russia dall'obiettivo principale.

Il nuovo sovrano Shere Ali, «of a saturnine and suspicious nature»[234], declinò l'offerta britannica e, nel contempo, strinse relazioni con il Governatore del Turkestan Generale Kaufman. Lo zar intendeva tenere impegnata la Gran Bretagna sul fronte afgano per distoglierla dagli Stretti, da secoli al centro delle ambizioni russe[235]. Per tutta risposta la Gran Bretagna inviò una delegazione di *sepoy* nel Mediterraneo; la Russia, spaventata, strinse più saldamente i legami con Shere Ali e inviò addirittura in Afghanistan una propria delegazione diplomatica nell'agosto del

[233] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pag. 162.
[234] A. FORBES, *The Afghan Wars*, op. cit., pag. 162.
[235] *Ibidem*, op. cit., pag. 166: «If the Russians could execute as thoroughly as they can plan skilfully, there would be hardly any limit to their conquests. When England was mobilising her forces after the treaty of San Stefano, and ordering into the Mediterranean a division of sepoys drawn from the three presidencies of her Indian Empire, Russia for her part was concerting an important diversion in the direction of the north-western frontier of that great possession».

1878. Tuttavia la posizione del sovrano era oltremodo difficile; i sussidi da Londra erano terminati e i russi avevano presentato una richiesta molto simile a quella britannica. Shere Ali, dunque, in un primo momento accettò la presenza dell'Inviato Sir Neville Chamberlain il quale però, al suo arrivo, venne fermato alla frontiera. Oltremodo irritati, Lytton e il governo di Londra decisero di preparare l'invasione dell'Afghanistan; alla notizia che le colonne britanniche erano entrate in territorio afgano, a dicembre i russi ritirarono la delegazione. Grazie alle azioni della Russia la Gran Bretagna si trovava in una guerra che non aveva previsto; tuttavia, grazie alla superiorità tecnologica e all'esperienza acquisita durante la prima guerra afgana riuscì ad avere la meglio. Con i trattati di Gundamuk (1879) ottenne, con perdite e sforzi limitati, un grosso successo a spese della Russia, riuscendo finalmente a consolidare la sua influenza in Afghanistan. In realtà i trattati rappresentavano un vero e proprio contratto capestro per gli afgani, che ben presto si ribellarono. La guerriglia continuò per parecchio tempo e nel 1880 a Londra fu chiaro che non si poteva continuare con una guerra che si era trasformata in uno spreco continuo di uomini e risorse. Era evidente l'impossibilità di controllare direttamente il paese; per contenere la temuta influenza russa e l'odio afgano verso gli inglesi era necessario trovare una soluzione politica che desse stabilità al paese e ne facesse un territorio amico o almeno non apertamente ostile. Bisognava però indebolirlo, dato che l'Afghanistan unito aveva creato fino ad allora seri problemi. Londra decise quindi di dividerlo in due, ponendolo sotto il governo di due Emiri residenti in due distinte città, Kandahar e Kabul. Lord Lytton propose Shere Ali Khan per Kandahar e per Kabul Abdurrahman, uno dei nipoti di Dost Mahomed (Fig. 4). La scelta di Abdurrahman destò qualche sorpresa, data la sua posizione filo-russa. In realtà, dopo il Congresso di Berlino, i rapporti tra Gran Bretagna e Russia erano notevolmente migliorati. In più, a causa di lotte interne e di numerosi episodi di guerriglia, nel 1880 Shere Ali Khan accettò l'unificazione dell'Afghanistan sotto Abdurrahman. Per alcuni anni la Gran Bretagna poté fare affidamento su un territorio relativamente tranquillo e stabilizzato, anche se il suo *status* rimaneva sempre quello di un protettorato britannico.

Londra e San Pietroburgo dovevano ancora fronteggiarsi su un territorio che continuava a risultare strategico per entrambi; la Russia non aveva infatti smesso di espandersi in Asia Centrale, proseguendo l'annessione dei territori a nord dell'Afghanistan abitati da popolazioni turcomanne:

> In the second half of the nineteenth century, Afghanistan was increasingly open to outside contacts. At the crossroads of trade and civilizations, it was paradoxically a landlocked country, almost a 'fortress', and at the same time, one of the keys to its northern neighbour's (i.e. Russia's) own landlocked state [...]. In the strategy of establishing buffer states between the British and Russian empires (Lord Curzon's strategy), one of the keys to British-Russian rivalry was control over the patchwork of semi-independent principalities which constituted Afghan Turkistan and had some 950,000 inhabitants at the end of the nineteenth century[236].

[236] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pagg. 48-49.

Le aree turcomanne erano la Transcaspia e l'oasi di Merv. Quest'ultima era l'unica zona strategica della Transoxiana a non essere stata soggiogata da Russia, Persia e Afghanistan; aveva però fatto parte dei khanati di Bukhara e Khiva. Dopo la sottomissione dei khanati all'impero russo Merv, nella persona di Guljemal Khan (un'influente capotribù turkmena), negoziò la propria resa con San Pietroburgo nel marzo 1884. La perdita di questa posizione strategica allarmò la Gran Bretagna, che incoraggiò gli afgani a intervenire nelle oasi del Panjed a sud-est di Merv[237], anch'esse abitate da popolazioni turcomanne da secoli soggette all'Afghanistan. Nel marzo 1885 la Russia, dopo una breve battaglia, occupò la regione; gli inglesi, interessati a avere ad ogni costo una zona cuscinetto, non importava di quale entità, continuarono a sostenere militarmente gli afgani e in più informarono San Pietroburgo del fatto che un attacco nel Panjed sarebbe stato considerato una minaccia.



Figura 4: l'emiro Abdurrahman
Fonte: A. FORBES, *The Afghan Wars*, op. cit., pag. 281

La crisi del Panjed si risolse nel 1887 con un trattato che concesse ai russi un ampio territorio tra i fiumi Murghab e Kučka. Vista l'impossibilità di impedire la presenza russa a nord del paese, gli inglesi rivolsero la propria attenzione all'altopiano del Pamir. Questo nuovo interesse mise in moto la Russia, che temeva la strumentalizzazione britannica delle lotte tra cinesi e afgani in quell'area. La spedizione russa nel Pamir durò alcuni anni e terminò nel febbraio 1895 con un trattato che fissava il confine sul fiume Panj.

Nel 1891 venne istituita una commissione bilaterale per definire il confine settentrionale del paese; esso venne fissato nel fiume Amu Darya eccetto il suo tratto orientale, che lasciava all'interno dell'Afghanistan la catena montuosa del Wachan al fine di evitare che territori sotto dominio russo

[237] *Ibidem*, pag. 48.

confinassero direttamente con quelli britannici. Nel 1893 fu tracciata la "linea Durand"; ancora oggi oggetto di contesa tra Afghanistan e Pakistan, creò accesi dibattiti all'epoca, in quanto non era chiaro se il confine rappresentasse quello tra due Stati oppure la demarcazione delle rispettive sfere di influenza tra l'Afghanistan e le colonie britanniche dell'India[238].

Abdurrahman e il governo afgano non vennero mai consultati in nessuno di questi passaggi diplomatici, una prassi comune per le potenze occidentali, abituate com'erano a spartirsi fette di territorio sulla testa delle popolazioni conquistate. Per di più nel 1907 Gran Bretagna e Russia firmarono l'*Anglo-Russian Convention*, l'accordo di spartizione delle rispettive zone d'influenza in Asia. L'accordo tra i due imperi, che completò in Europa la nascita della Triplice Intesa contrapposta alla Triplice Alleanza[239], prevedeva la divisione della Persia in due zone di influenza, il controllo cinese sul Tibet, l'accettazione da parte della Russia di porre l'Afghanistan al di fuori della propria sfera di influenza e l'impegno britannico a non annettere alcuna parte dell'Afghanistan. Il nuovo sovrano Habibullah Khan rifiutò di ratificare la convenzione e durante la Prima guerra mondiale si accordò in segreto con funzionari tedeschi e ottomani per guadagnare l'indipendenza dalla Gran Bretagna. I tentativi di Habibullah portarono, come prevedibile, a un nulla di fatto, e l'Afghanistan rimase nell'orbita britannica fino alla proclamazione dell'indipendenza (1973). Con l'Afghanistan la Gran Bretagna era riuscita a salvaguardare i propri interessi ottenendo grandi vantaggi a spese della Russia e nel contempo a salvare i propri commerci.

[238] *Ibidem*, pag. 106.
[239] E. DI NOLFO, *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici. La politica internazionale dal XX secolo a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2008_2, pag. 24.

2.3 IL NOVECENTO: LA RIVOLUZIONE BOLSCEVICA, IL PERIODO SOVIETICO E L'ISLAM

2.3.1 In Russia: la cornice

Questione contadina e "prove generali" di rivoluzione

> Nel corso dell'inverno e dell'estate c'erano state, sì, delle ore in cui si sarebbe detto che questa gente vivesse peggio delle bestie, e convivere con loro era stato terribile: essi eran brutali, disonesti, sudici, intemperanti, non andavano d'accordo tra loro, litigavano perpetuamente, irrispettosi, timorosi, diffidenti uno dall'altro...Chi teneva la bettola e diffondeva l'alcool tra il popolo? Il contadino. Chi faceva malversazioni e sperperava in gozzoviglie il denaro della comunità, della scuola, della Chiesa? Il contadino. Chi rubava al vicino, appiccava fuoco, testimoniava il falso in tribunale per una bottiglia di vodka? Chi, nelle adunanze dello *zemstvo* e in tutte le altre, era il primo a osteggiare i contadini? Il contadino. Non c'è che dire, vivere con loro era terribile: ma è pur vero che essi erano uomini, soffrivano e piangevano come uomini, e nella vita loro non c'era poi nulla, di cui non fosse possibile trovare la giustificazione.
>
> A. Čechov, *Contadini*, 1897

Cinquant'anni di dominio coloniale resero l'Asia centrale un mercato e una fonte di materie prime. Le rendite che ne derivarono finirono tutte nelle mani dell'ambiziosa classe capitalista russa e non migliorarono affatto le condizioni dei locali in termini di welfare e produttività. Il periodo tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX costituì un momento di rinnovamento culturale e spirituale nella vita delle popolazioni centroasiatiche provate da anni di dominio coloniale. Il jadidismo, sviluppatosi in quegli anni, fu la risposta che incoraggiò la nascita di ideologie di rinnovamento sociale.

Come le sue colonie anche la Russia si trovava in un momento di transizione; la guerra russo-giapponese (1904-1905) si era conclusa con un fallimento e aveva confermato ancora una volta la fragilità del potere politico e militare russo. Il decollo industriale era avvenuto troppo tardi perché potesse far sentire i suoi effetti anche nel campo degli armamenti[240].

La questione di maggior rilevanza era però un'altra: la tanto attesa emancipazione dei servi e le riforme a essa collegate avevano sortito ben pochi effetti tra la popolazione. L'approccio governativo oscillava di volta in volta tra concessioni, diversivi e repressioni. Vennero istituite apposite commissioni per studiare il fenomeno contadino e cercare di apportare qualche miglioramento, ma la tensione crescente, acuita dalla sconfitta contro il Giappone (si pensava che

[240] Non trascurabile poi fu il ruolo di un'altra nascente potenza economica: gli Stati Uniti, mediatori nel trattato di Portsmouth tra Giappone e Russia. Vedi E. DI NOLFO, *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici*, op. cit., pag. 5.

«la vittoria in una piccola guerra» potesse calmare l'opinione pubblica ostile[241]), rese vano anche questo tentativo.

Il problema era ancora una volta collegato alla *querelle* tra slavofili e occidentalisti riguardo al futuro della Russia. Il mito del buon contadino, che l'ideologia populista dell'Ottocento aveva fatto diventare un ideale, era talmente essenziale che metterlo in discussione significava mettere in dubbio l'identità nazionale. Capitalismo e urbanizzazione stavano gradatamente prendendo il posto dell'antica Russia rurale. Per slavofili e populisti tutto ciò era da considerare una minaccia alla sopravvivenza della nazione, mentre gli occidentalisti, liberali o marxisti (il marxismo era da pochi anni penetrato in Russia) accettavano le nuove forze modernizzatici, essendo il mondo contadino arretrato e destinato a scomparire. Il boom demografico aveva fatto aumentare di molto il numero dei contadini e le comuni rurali, istituite all'indomani dell'emancipazione, non erano più in grado di sfamare una popolazione tanto consistente. L'autonomia lasciata ai contadini dal governo (i villaggi erano completamente in mano alle comuni e l'amministrazione si fermava alle città distrettuali) aveva mostrato a tutti il fallimento di un ordine che ancora si credeva basato sul patriarcato; il contadino, da mito della Russia, era diventato il peggior nemico di sé stesso, abbandonandosi a ogni sorta di nefandezze.

Un'ulteriore conseguenza dell'incremento demografico fu il declino dell'agricoltura tradizionale, soprattutto nella popolosa zona centrale della Russia. Il principio egualitario che vigeva nelle comuni non rappresentava un incentivo per i contadini se non in forma di prole; la terra veniva infatti assegnata sulla base del numero dei figli e delle dimensioni della famiglia. L'incredibile crescita della popolazione agricola (da 50 a 79 milioni tra il 1861 e il 1897[242]) produsse una consistente penuria di terra. Metodi di coltivazione primitivi, carenza di bestiame e il conseguente impoverimento del suolo condussero ben presto i contadini in condizioni di estrema povertà, cacciandoli letteralmente via dalla terra. Alcuni cercarono di sopravvivere con attività artigianali, nonostante una concorrenza industriale sempre più forte; altri andarono a lavorare nelle tenute nobiliari di campagna, ma anche qui le macchine agricole provocarono una riduzione della domanda. Altri ancora emigrarono in Siberia, dove esistevano ancora appezzamenti disponibili per i coloni, ma la maggior parte fu costretta a spostarsi in città a svolgere i lavori più umili e meno qualificati.

La formazione del proletariato urbano andò di pari passo con la penetrazione dei nuovi stili di vita cittadini nelle aree rurali. Il modello tradizionale della famiglia contadina incominciò a essere messo in discussione dalle generazioni più giovani, che guardavano alla vita cittadina e ai suoi valori come veicoli di pronta indipendenza. Fuggire dall'arretratezza della campagna – quella

[241] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pag. 168.
[242] O. FIGES, *La danza di Nataša*, op. cit., pag. 224.

che Trockij chiamerà «la Russia delle icone e degli scarafaggi» – era diventato un imperativo morale per i giovani, disposti ad accettare qualsiasi lavoro purché in contesto urbano. Questo nuovo strato sociale, così avverso al mondo contadino e ai suoi valori, costituirà la base del partito bolscevico.

Anche la cultura aveva subito profonde trasformazioni; il consumismo di massa delle città aveva iniziato ad attirare i contadini già dalla fine del secolo con i suoi divertimenti a buon mercato e una produzione editoriale di basso livello. Gli slavofili avevano tentato di contrastare il messaggio avaloriale che traspariva da simili "prodotti urbani"; la casa editrice L'Intermediario (*Posrednik*), fondata da Tolstoj nel 1884, pubblicava edizioni economiche di classici russi e di racconti campagnoli dal contenuto moraleggiante, alcuni dei quali scritti dallo stesso Tolstoj. Dopo il successo iniziale le vendite diminuirono negli anni Novanta, in occasione dell'arrivo di pubblicazioni dal contenuto più spiccatamente "cittadino"[243]. Per gli slavofili questo rappresentò un fallimento totale: il contadino era diventato vittima della banalità dilagante; questo coincise con l'abbandono degli ideali e di ogni velleità riformatrice.

La rivoluzione del 1905 – quando un'enorme processione di lavoratori radunata di fronte al Palazzo d'inverno per presentare una petizione allo zar venne caricata dalla polizia – fu il primo di una serie di episodi che dimostravano apertamente il malcontento dei lavoratori e dei contadini. Scioperi, dimostrazioni e ammutinamenti continuavano a scoppiare in tutto l'impero, mentre in campagna la tensione cresceva di giorno in giorno. Nacquero nuove organizzazioni che si occupavano delle esigenze dei lavoratori e davano loro voce; i soviet (consigli) dei lavoratori iniziarono a presentare in parlamento i loro deputati. Nel mese di ottobre, quando la tensione raggiunse il culmine (lo sciopero generale a San Pietroburgo era diretto dal soviet presieduto da un giovane Lev Trockij), lo zar Nicola II concesse una serie di riforme politiche, note come il "Manifesto di ottobre". Esso prometteva l'elezione di un'assemblea nazionale (la Duma) dotata di poteri legislativi e la concessione di libertà civili. L'opinione pubblica più moderata se ne rallegrò insieme agli occidentalisti, i quali avevano salutato i moti del 1905 come l'alba di una nuova rivoluzione democratica. Tuttavia l'opposizione ne uscì divisa e soprattutto non si arrestarono gli scioperi, le manifestazioni dei lavoratori e le battaglie dei contadini per la terra. Per le disastrate finanze russe fu provvidenziale l'iniezione di liquidità garantita dalla pace di Portsmouth, stipulata al termine della guerra russo-giapponese, che permise al governo di costruire un efficace contrattacco. Alla fine dell'anno le rivolte vennero represse violentemente e i membri del soviet di San Pietroburgo arrestati (nonostante gli ammutinamenti l'esercito era rimasto fedele allo zar). Per di più l'*intelligencija* abbandonò la rivoluzione, mettendo fine una volta per tutte al mito contadino:

[243] *Ibidem*, pag. 226.

> L'unità nazionale si rivelò presto illusoria; liberali e socialisti seguirono ciascuno la propria strada dopo l'Ottobre [...]. I liberali, spaventati, ritirarono il loro appoggio alla rivoluzione. La scatenata insubordinazione delle classi inferiori, i combattimenti nelle strade, gli incendi rurali, la diffidenza e l'odio sui volti dei contadini che continuarono nelle loro azioni di disturbo contro la nobiltà terriera ancora a lungo dopo che l'ordine era stato restaurato nel sangue: tutto ciò mandò in frantumi il romanzo del «popolo» e della sua causa[244].

Il nuovo primo ministro Pëtr Stolypin (1862-1911), insediatosi nei mesi successivi, portò avanti ufficialmente politiche pacifiche di riforma che, in realtà, vennero condotte con metodi brutali. Contadini e operai vennero perseguitati e, nelle campagne, costretti a subire processi sommari e morte per impiccagione.

Nel 1906 Stolypin si fece promotore di una riforma agraria dal triplice obiettivo: rimediare alla mancanza di terra, abbattere il potere delle comuni e liberare i contadini più produttivi trasferendo in città i meno virtuosi e i non possidenti. Scommettere sui contadini più intraprendenti significava costruire una classe sociale di piccoli proprietari terrieri e virare verso un cambiamento degli equilibri di potere all'interno degli *zemstva*. L'impresa, corroborata dagli usuali repertori statistici, incontrò subito l'opposizione di quella fascia di contadini più legata alle comuni, soprattutto nelle zone centrali della Russia. Nonostante qualche miglioramento nelle tecniche di coltivazione e la nascita delle cooperative agricole la riforma non ottenne il successo sperato. Gli appezzamenti di terra rimasero per la maggior parte legati alle comuni e nessuna delle quattro Dume in carica tra il 1906 e il 1914 appoggiò le proposte di Stolypin. I primi ministri che si succedettero dopo il suo assassinio nel 1911 furono tutti sottomessi allo zar.

La Prima guerra mondiale e lo scoppio della rivoluzione bolscevica

Fino al 1917 la società russa rimase in uno stato di calma apparente, interrotta solo da qualche sporadico episodio rivoluzionario prontamente represso[245]. La coscienza di classe presso il proletariato urbano continuava ad aumentare, gli scioperi si susseguivano sempre più di frequente e i partiti rivoluzionari godevano di un ampio consenso; in particolare i bolscevichi (l'ala di sinistra dei socialdemocratici rivoluzionari) avevano largo seguito tra i lavoratori.

Se la situazione interna era precaria, altrettanto si poteva dire per quella internazionale. La Russia, già costretta a sottostare ai voleri della Gran Bretagna durante la stipula dell'*Anglo-Russian Convention* (1907) e umiliata dall'«inganno di Aerenthal» in Bosnia Erzegovina (1908)[246], decise di

[244] *Ibidem*, pagg. 227-228.
[245] Nel 1912 una protesta nel bacino aurifero della Lena venne immediatamente soffocata dalla polizia. Questo episodio diede impulso alle proteste dei lavoratori.
[246] Al Congresso di Berlino del 1878 i territori della Bosnia Erzegovina vennero lasciati sotto la sovranità dell'Impero ottomano, ma affidati in amministrazione all'Austria per tenere a freno l'espansionismo serbo. Nel 1908, complice il colpo si stato in Turchia ad opera dei Giovani Turchi, con un'azione a sorpresa il ministro degli Esteri austriaco

entrare in guerra per dimostrare la propria potenza internazionale e accontentare un'opinione pubblica agitata da un inedito fervore patriottico.

Tra i belligeranti le concezioni prevalenti erano quelle dell'antico "concerto delle potenze" e delle alleanze diplomatiche in lotta, mentre dal punto di vista militare lo scontro si risolveva in una gara tra eserciti. La Russia, nonostante i numeri fossero dalla sua parte, era forse la nazione più arretrata. B.H. Liddell Hart ha elencato in maniera molto precisa i punti deboli dell'esercito imperiale russo:

> Le risorse della Russia erano notevoli sul piano materiale, le sue deficienze gravi su quello mentale e morale. Anche se inizialmente disponeva di un esercito non più numeroso di quello tedesco, le sue risorse potenziali di effettivi erano immense. Inoltre il coraggio e la resistenza dei soldati russi erano famosi. Ma corruzione e incompetenza permeavano l'ambiente dei capi militari, mentre i semplici soldati non avevano l'intelligenza e lo spirito d'iniziativa necessari per una guerra scientifica: costituivano uno strumento di grande solidità ma di scarsa flessibilità. Infine, l'attrezzatura per la produzione di armi e munizioni era di gran lunga inferiore a quella della grandi potenze industriali. Questo *handicap* iniziale era poi aggravato dalla posizione geografica: la Russia era isolata dai suoi alleati da mari ghiacciati o soggetti al controllo del nemico, e doveva difendere frontiere terrestri di una lunghezza enorme. Un altro gravissimo punto debole era rappresentato dall'inadeguatezza delle comunicazioni ferroviarie, che erano tanto più essenziali in quanto per assicurarsi il successo la Russia puntava soprattutto sulla possibilità di gettare sulla bilancia il peso del numero. Sul piano morale la situazione della Russia era meno chiara. Le sue fin troppo note difficoltà interne avrebbero inevitabilmente agito da freno sul suo sforzo bellico, a meno che la causa da difendere fosse tale da spingere a una vera e propria crociata le sue masse primitive[247].

Come negli altri paesi d'Europa si confidava in una guerra breve. Gli eventi dimostrarono presto il contrario; la sconfitta di Tannenberg (1914) e i problemi relativi alla logistica e ai rifornimenti (Germania e Impero ottomano bloccavano le vie di comunicazioni sugli Stretti) non arrestarono tuttavia l'eroismo e il sacrificio dei soldati russi, che prepararono più di una volta il terreno agli alleati costringendo la Germania a combattere su due fronti. I costi, come prevedibile, furono colossali in termini di perdite umane e economiche.

All'organizzazione popolare per cercare di far fronte alle privazioni dell'economia di guerra lo zar Nicola II rispondeva con un atteggiamento ottusamente autocratico, accentrando tutti i poteri nella sua persona e assumendo il comando diretto dell'esercito, non avendo calcolato che il morale delle truppe era già oltremodo basso e la sua presenza avrebbe potuto fare ben poco; in più, così facendo, lo zar si rendeva responsabile in prima persona di qualsiasi sconfitta militare. L'assenza di Nicola II consegnò il potere politico nelle mani dell'imperatrice Alexandra, «una donna

---

Aerenthal annesse all'Austria le province della Bosnia Erzegovina senza comunicarlo a San Pietroburgo, in aperta violazione di un precedente accordo del 1903. La Russia, debole e minacciata da un attacco austriaco, finì per accettare.

[247] B.H. LIDDELL HART, *La Prima guerra mondiale. 1914-1918*, Milano, BUR Storia, 2006_4, pagg. 64-65.

di origine tedesca, dalle idee reazionarie, poco giudizio e amicizie discutibili»[248]. Il governo perse completamente la propria credibilità, ministri incapaci si succedevano uno dopo l'altro e l'opposizione si faceva sempre più ostile. Il paese e l'esercito erano ormai al collasso; nel 1916 ripresero gli scioperi, la produzione crollò, i beni di prima necessità iniziarono a scarseggiare e l'aumento dei salari fu superato dall'inflazione. I capri espiatori erano la «tedesca» Alexandra e la corte dello zar; ad incolparli gli operai e i lavoratori riuniti in inediti movimenti dalla portata rivoluzionaria.

I primi movimenti erano apparsi nel 1861 in concomitanza dell'emancipazione; negli anni Settanta la ribellione si era fatta più di élite, con «l'andata al popolo» di migliaia di studenti universitari. Il fallimento del populismo si dovette all'incapacità di questi ultimi di comunicare con il mondo contadino; inoltre la Chiesa ortodossa e i notabili locali non vedevano di buon occhio la conversione dei contadini al socialismo ateo e populista. La conseguenza fu un gran numero di processi pubblici e di arresti, che tuttavia non fermarono le attività dei movimenti, nemmeno di quelli più radicali come *Narodnaja Volja*. I circoli populisti clandestini continuarono ad esistere fino agli anni Novanta.

Nel frattempo il marxismo e la sua ideologia erano entrati in Russia; nel 1883 Georgij Plechanov (un ex militante del movimento *Černyj Peredel'*, Ripartizione Nera, emigrato pochi anni prima) e altri fondarono a Ginevra il gruppo Emancipazione del lavoro; organizzazioni simili iniziarono a diffondersi in Russia. Le differenze tra populismo e marxismo non erano molte e, oltre ai circoli clandestini, si svilupparono figure di "intellettuali legali" che, come Marx in esilio a Londra, agivano allo scoperto e esortavano il popolo contadino animato dallo slancio protosocialista ad agire con una rivoluzione per evitare qualsiasi deriva capitalista.

Populisti e socialdemocratici marxisti si fronteggiarono per tutti gli anni Novanta sulla "questione del capitalismo": gli uni ritenevano che la via giusta fosse la comune contadina, gli altri guardavano all'ormai formato proletariato russo nel quale erano visibili i rapporti di produzione. Il marxismo socialdemocratico ebbe grande successo tra molti ex-populisti, tra cui lo stesso Lenin che, dopo essere stato espulso dall'Università di Kazan' nel 1888, lesse Marx e ne divenne seguace. Intorno si agitavano radicali e rivoluzionari; tutti si interrogavano sull'organizzazione e le strategie da adottare per l'imminente rivoluzione, mentre la prima diaspora russa produceva intellettuali e riviste (come *Iskra*, La Scintilla, fondata a Monaco nel 1900).

I dissidi interni al partito socialdemocratico, dove nel frattempo erano confluiti i neopopulisti radicali vittime dei processi degli anni Settanta e sopravvissuti alla Siberia, vennero abilmente scavalcati da Lenin, che nel pamphlet *Che fare?* (1902) proclamava l'alternativa

[248] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pag. 174.

socialdemocratica rivoluzionaria come unica guida per la rivoluzione. Proclamatisi bolscevichi, Lenin e i suoi si contrapponevano ai menscevichi e a un governo di larghe intese con l'idea di una "dittatura del proletariato" composta da professionisti della rivoluzione e caratterizzata dal massimo grado di controllo sui membri del partito e sulla società.

Dopo gli eventi del 1905 le repressioni decimarono migliaia di agitatori e attivisti, determinando sfiducia e malcontento in tutte le fazioni socialdemocratiche. L'approssimarsi del conflitto e l'entrata in guerra accelerarono il processo rivoluzionario; gli scioperi, inizialmente osteggiati dai soviet locali, furono appoggiati dai menscevichi. Vista la situazione i bolscevichi, quasi tutti all'estero (Lenin si trovava in Svizzera), si mossero per tornare velocemente in patria, insieme a quanti erano in esilio interno, come Stalin e Kamenev.

Il 1917 si aprì con un enorme sciopero generale seguito da scontri tra i manifestanti e la polizia. Il 27 febbraio l'esercito passò dalla parte dei rivoltosi e lo zar fu costretto a fuggire; il rifiuto del Granduca Michele, fratello di Nicola II, di proporsi come successore segnò la fine della dinastia Romanov. L'autocrazia zarista non era più in grado di governare una società distrutta dalla guerra e profondamente cambiata al suo interno. Il governo provvisorio della Duma, composto dai rappresentanti delle principali correnti politiche, condivideva una situazione di «doppio potere» con i soviet menscevichi che presto, da rivoluzionari moderati, si trovarono a sostenere le attività del governo. La sola corrente rimasta al di fuori era quella dei bolscevichi che, sostenuti finanziariamente dai tedeschi[249], si impegnarono per far crollare quel che restava delle strutture statali e far trionfare il progetto rivoluzionario. La maggioranza bolscevica nel soviet di Pietrogrado (questo era il nuovo nome di San Pietroburgo, dal suono meno tedesco), presto replicata in tutto il territorio, fu il primo di una serie di eventi che portarono, nella notte tra il 24 e il 25 ottobre[250], all'occupazione armata bolscevica. La rivoluzione "popolare" trovava le sue radici non solo nella propaganda di Lenin e nell'abilità organizzativa del comandante del Comitato militare rivoluzionario Lev Trockij, ma anche nella mentalità più autenticamente russo-ortodossa:

> La Rivoluzione russa, vista popolarmente come una guerra contro tutti i privilegi, sul piano ideologico effettivo doveva più ai costumi egualitari e alle aspirazioni del mondo contadino che non a Marx, le cui opere non erano certo granché conosciute da masse quasi illetterate. Molto prima che Marx lo mettesse per scritto, il popolo russo era vissuto nell'idea che l'eccesso fosse immorale, che la proprietà fosse un furto e che il lavoro manuale fosse l'unica autentica fonte di valore. Secondo la mentalità contadina russa, nell'essere poveri c'era virtù cristiana [...]. Fu quest'aspirazione alla *pravda*, alla verità e alla giustizia sociale, a conferire alla rivoluzione il suo alone quasi religioso nella coscienza popolare: la guerra contro la proprietà privata era un sanguinoso

[249] *Ibidem*, pag. 197.
[250] Le date del 24-25 ottobre si riferisce al calendario giuliano, introdotto da Pietro il Grande. Seguendo il calendario gregoriano, entrato in vigore nel gennaio 1918, la Rivoluzione d'ottobre ebbe luogo il 7 novembre.

> purgatorio in vista del paradiso sulla terra. Dando forma istituzionale a questa crociata, i bolscevichi furono abili nell'attingere alle energie rivoluzionarie di quei molti tra i poveri che provavano soddisfazione nel vedere abbattuti i ricchi e i potenti, indipendentemente dal fatto che ciò producesse un miglioramento nel loro destino[251].

La "crociata bolscevica" (la terza nella storia russa dopo la presa di Kazan' e le guerre nel Caucaso) mostrò presto tutti i suoi limiti. La svolta autoritaria dei rossi bolscevichi si contrappose ai bianchi antibolscevichi e ai verdi, rappresentanti degli interessi dei contadini. Le guerre civili tra il 1918 e il 1921 testimoniarono la straordinaria capacità dei bolscevichi di attrarre il consenso popolare grazie a propaganda martellante, disciplina ferrea e sanguinarie repressioni. In questo periodo tra le minoranze etniche dell'Asia centrale si formarono alcuni governi indipendenti (nel Caucaso l'avanzata rossa incontrò l'opposizione dei bianchi), presto animati da rivolte filobolsceviche appoggiate dalla popolazione locale russificata.

Con la proclamazione della Terza internazionale socialista (*Komintern*) nel 1919 i bolscevichi iniziarono a rafforzare la propria posizione all'interno del paese. L'eliminazione sistematica di tutti gli oppositori politici, operazione per la quale venne dato campo libero alla Čeka[252], fu l'obiettivo principale. Per non inimicarsi la Chiesa ortodossa, Lenin evitò azioni dirette contro i fedeli o contro il patriarca, limitandosi di fatto a proclamare la separazione Stato-Chiesa con un decreto del 1918. L'atteggiamento verso le fedi non ortodosse fu meno severo, almeno inizialmente, ma con la nascita del Dipartimento per l'agitazione e la propaganda (1920) le persecuzioni e le campagne antireligiose si fecero più frequenti. Molto più violenta fu la campagna contro i kulaki (da *kulak*, pugno), contadini che si erano arricchiti acquisendo proprietà terriere con metodi usurari.

La resistenza nelle campagne, appoggiata dai verdi e talvolta inaspettatamente sostenuta da comandanti dell'Armata rossa, condusse Lenin alla proclamazione della NEP (*Novaja Ekonomičeskaja Politika*, Nuova politica economica). Il ripristino delle odiate pratiche capitaliste era l'unico modo per far uscire il paese dalle disastrose condizioni in cui versava. La medesima logica fu applicata alle relazioni internazionali; dopo la fine della Prima guerra mondiale il governo bolscevico strinse alleanza con l'antico nemico, la Germania. Il trattato di Rapallo del 1922 «normalizzava le relazioni politiche e finanziarie tra i due paesi, annientava il loro isolamento in Europa e gettava le premesse per la successiva collaborazione tedesco-sovietica sul piano militare»[253].

---

[251] O. FIGES, *La danza di Nataša*, op. cit., pagg. 371-372.
[252] ЧК (ČK; italianizzato in Čeka): *Črezvyčajnaja komissija po bor'be s kontrrevoljuciej i sabotažem*, Commissione straordinaria per la lotta alla controrivoluzione e il sabotaggio.
[253] E. DI NOLFO, *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici*, op. cit., pag. 59.

Stalin, la Seconda guerra mondiale e la guerra fredda

Vladimir Andreevič viveva nell'unica stanza riscaldata della casa che avesse ancora i vetri alle finestre, leggeva e scriveva poesie. Ne recitò una a Evgenija. Si intitolava *Russia*:

Un'indolenza folle
la cinge da ogni lato.
Pianura. Infinità.
Corvi malvagi gracchiano

Vizio. Incendi. Omertà.
Indifferenza bieca

Ovunque supponenza
E cruda maestà.

V. Grossmann, *Vita e destino*, 1980

Di fronte ai successi della NEP la Russia si poneva il problema della costruzione dello Stato socialista. La morte di Lenin (1923) rese più difficile il perseguimento di un obiettivo che sembrava già a portata di mano. L'iniziale *trojka* Stalin (segretario generale del PKUS nominato dal testamento di Lenin)-Zinov'ev-Kamenev nasceva divisa al suo interno; Zinov'ev e Kamenev sostenevano la posizione di Trockij, favorevole all'esportazione della rivoluzione, mentre Stalin proponeva il «socialismo in un solo paese». Nel 1927 Trockij (che morirà nel 1940 in Messico per mano di un sicario) e i suoi seguaci furono espulsi; il «culto della personalità» di Stalin conobbe il suo inizio.

Collettivizzazione forzata, repressione assoluta, piani quinquennali e lotte senza quartiere contro i kulaki (deportati in massa in Kazakistan o nei *gulag* siberiani) furono le ben note armi delle quali Stalin si servì per accrescere il suo potere e il prestigio della Russia, ormai diventata Unione Sovietica. La collettivizzazione stravolse completamente la società e provocò la morte di milioni di contadini nei *kolchoz* e nei *sovchoz*; enormi difficoltà vi furono nelle aree centroasiatiche a prevalenza nomadica e in quelle tatare, dove si registrarono addirittura episodi di cannibalismo. La nuova servitù della gleba nella quale era ricaduta la Russia ebbe un risultato ambivalente: nel lungo periodo la produzione industriale aumentò e il problema delle scorte di grano venne risolto, ma al prezzo di milioni di morti.

L'emergere della minaccia nazista spinse l'Unione Sovietica, già uscita diplomaticamente vittoriosa dal conflitto con il Giappone per l'occupazione della Manciuria (1931), a stringere alleanze con le altre potenze. Nel 1934 aderì alla Società delle Nazioni e appoggiò la resistenza alla dittatura franchista in Spagna. Tuttavia il periodo di terrore inaugurato nel 1932 e che portò all'epurazione di dirigenti del Partito e comandanti dell'Armata rossa mise in dubbio la credibilità e la moralità sovietiche all'estero. Le purghe, condotte da Stalin stesso e dal potentissimo capo

dell'NKVD[254] Lavrentij Berija, gettarono il paese nella catastrofe e permisero a Stalin di consolidare la propria posizione politica che, all'indomani del patto Molotov-Ribbentropp con la Germania nazista (1939), era quanto mai indiscussa a livello nazionale e internazionale:

> Grazie al terrore, Stalin fu in grado di sbarazzarsi di numerosi vecchi membri del partito, che sapevano parecchie cose sul suo passato, e poté attaccare (ma non eliminare) quelle invisibili reti di clientela e protezione così diffuse nelle istituzioni sovietiche, che creavano relazioni di dipendenza da altri personaggi. Le purghe sono da ritenersi anche lo specchio di alcuni tratti particolari del suo carattere: Stalin era vanitoso, vendicativo, diffidente, paranoide; si sentiva a suo agio con lo scontro, la brutalità e l'omicidio indiscriminato, e provava gusto a umiliare gli avversari[255].

La Seconda guerra mondiale (per i russi la Grande guerra patriottica) vide il tragico ripetersi dei fatti della Prima. Durante l'Operazione Barbarossa e la battaglia di Stalingrado morirono migliaia di uomini; solo la persistente arretratezza in campo logistico-infrastrutturale e l'inverno rigido impedirono la più completa disfatta[256]. L'ostinazione alleata nel voler imporre una resa incondizionata all'Asse fece prolungare la guerra più del dovuto. L'unico che ne trasse qualche beneficio fu Stalin[257] che, al termine della guerra, fece sedere l'Unione Sovietica alle conferenze di Yalta e Potsdam e le garantì un seggio permanente nel neonato Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite. Ormai Stalin era al comando di una grande potenza e già a Potsdam si incominciarono a intravedere i blocchi che contrapponevano l'URSS ai nemici-alleati Stati Uniti. Il nuovo *status*, raggiunto al prezzo di grandi sacrifici, era la più grande legittimazione della rivoluzione e del potere sovietico; la repressione ideologica, attenuatasi durante la guerra, conobbe un rinnovato attivismo. Il cammino verso il futuro marxista-leninista trovò molti simpatizzanti, affascinati dall'unicità dell'esperienza russa, in patria e all'estero. Al contrario per la gente comune – l'*homo sovieticus* – lo stalinismo e suoi valori si configuravano come una vera e propria lotta per la sopravvivenza, quella che Sheila Fitzpatrick[258] chiama «everyday resistance»: negazione della privacy, impossibilità di viaggiare, censura e clientelismo erano parte della vita quotidiana, nel

---

[254] НКВД (NKVD): *Narodnij Kommissariat Vnutrennych Del'*, Commissariato del Popolo per gli Affari Interni.

[255] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pagg. 223-224.

[256] B.H. LIDDELL HART, *Storia militare della Seconda Guerra mondiale*, Milano, Mondatori, 1996, pag. 989.

[257] *Ibidem*, pag. 994: «[L]'inutile prolungamento della seconda guerra mondiale alla caccia di una "resa incondizionata" da parte degli avversari si rivelò vantaggiosa solo per Stalin, spianando la via alla dominazione comunista nell'Europa centrale». Vedi anche E. DI NOLFO, *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici*, op. cit., pag. 174: «Se fino al 1941 tutti i paesi del mondo avevano collaborato con i sovietici nutrendo robuste riserve mentali sulla sincerità degli impegni che essi assumevano, ora l'attacco tedesco dava a Stalin l'occasione per far uscire l'Urss da quella specie di "ghetto diplomatico" nel quale era stata tenuta. Inoltre, il modo in cui il dittatore sovietico riuscì a ottenere che, con immensi sacrifici, il suo popolo si schierasse contro i tedeschi (pur con importanti episodi di dissidenza in Ucraina e in Crimea) trasformò l'Armata Rossa in un grande esercito di liberazione dalle atrocità tedesche e, con una macabra gara di paragoni tra atrocità diverse, compiute con sistematicità e metodi diversi, riuscì a conquistare un prestigio tale che i patimenti di guerra e il contributo alla vittoria contro i nazisti oscurarono a lungo il ricordo dei delitti compiuti da Stalin prima, durante e dopo la guerra».

[258] Vedi S. FITZPATRICK, *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*, New York, Oxford University Press, 2000.

tentativo di plasmare un modello di cittadino che fosse uguale per tutta l'immensa estensione dei territori sovietici. Vedremo quanta parte e quali conseguenze avrà l'imposizione del modello di *homo sovieticus* sulle identità multiple delle popolazioni musulmane di Caucaso e Asia centrale.

La cultura venne fortemente penalizzata. Poeti e scrittori dovettero subire le purghe; molti riuscirono a emigrare. La «Russia esule» produsse capolavori letterari e fu sempre animata dalla volontà di fare ritorno in una patria che non apparteneva più a chi era stato costretto a lasciarla, ma che, forse proprio per questo, diventava l'oggetto di un desiderio destinato a rimanere il più delle volte inappagato.

Dalla distensione a oggi

La denuncia dei crimini di Stalin da parte di Nikita Chruščev nel 1956 fu il primo passo verso una distensione nei rapporti internazionali. Da questo momento in poi la pressione statale sulla popolazione si fece meno intensa, fino alla presa di potere della nuova generazione con Michail Gorbačev. Tuttavia le persistenti difficoltà economiche, le voci di dissenso nelle Repubbliche socialiste sovietiche che avevano iniziato a farsi sentire già dagli anni Cinquanta e, più tardi, il fallimento in Afghanistan e la costosa eredità (ideologica e economica) della Guerra fredda dimostrarono al mondo la fragilità del sistema sovietico.

Come sempre nella storia russa si assistette ancora una volta al tentativo di far coesistere modelli rivoluzionari di sviluppo con la stagnazione di un tessuto sociale ancora profondamente contadino. Come sostiene Bartlett:

> Da un certo punto di vista si può affermare che il regime sovietico passò attraverso gli stessi cicli della «rivoluzione dall'alto» dei suoi predecessori imperiali: tramite l'imposizione forzata di Pietro e l'opera di consolidamento di Caterina, la Russia aveva raggiunto la statura di grande potenza, cui seguì il tentativo fallito di far coesistere il controllo ideologico autoritario con le necessità strutturali di un ulteriore progresso sociale, tecnico ed economico[259].

In patria e all'estero le voci del dissenso aumentavano, grazie anche alla progressiva liberalizzazione della censura e alla diffusione dei *samizdat* (pubblicazioni autoprodotte di carattere pamphlettistico) e dei *tamizdat* (letteralmente "pubblicato laggiù", quindi all'estero). Finché fu stabile il regime non risparmiò loro censura e espulsioni; tuttavia alla fine dovette riconoscere che il marxismo-leninismo non era più l'ideologia dominante in Unione Sovietica anche dal punto di vista economico (le relazioni di mercato interne e il clientelismo che ne derivava contavano molto di più dei piani quinquennali).

[259] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pag. 276.

Michail Gorbačev, salito al potere dopo il governo degli *apparatčiki* Andropov e Černenko, assistette allo sfaldamento dell'Unione Sovietica e del PKUS, la cui scomparsa infranse i deboli legami che tenevano insieme le strutture dell'Unione. La caduta del muro nel 1989, le rivendicazioni di indipendenza delle repubbliche socialiste sovietiche succedutesi a catena e il fallito colpo di stato del 1990 non fecero altro che accelerare il processo di disgregazione. Le massicce liberalizzazioni e privatizzazioni del successore El'cin cozzarono contro la struttura economica russa, ancora attaccata al vecchio modello sovietico. Criminalità, evasione fiscale e fuga di capitali all'estero erano all'ordine del giorno; chi si avvantaggiò di questo sistema furono i cosiddetti «nuovi russi».

Nonostante tutto il potere di El'cin, visto con favore in Occidente e appoggiato dalla Chiesa, si manteneva forte. Tuttavia la transizione portò con sé una condizione di precarietà generalizzata e di crisi di identità nazionale. Mettere insieme un paese così vasto e variegato era e continua a essere molto difficile: alcuni paesi, come l'Ucraina, si ritrovarono al di fuori della Federazione Russa, mentre in altri, come Asia centrale e Caucaso, la lotta per il riconoscimento di un'identità nazionale si accompagnò inevitabilmente a quella etnico-religiosa.

La Russia di V.V. Putin (che, eccettuata la breve parentesi di Medvedev, è di fatto al potere dal 1999) è oggi impegnata nella ricostruzione e nel consolidamento del perduto prestigio internazionale. A cominciare dai fatti accaduti in Cecenia in apertura del nuovo governo, le risolute decisioni di Putin hanno fatto guadagnare a lui e al partito Russia Unita ampio consenso interno e internazionale. La ragion di Stato e la difesa degli interessi russi continuano a essere al centro del progetto politico del presidente, che non ha esitato più volte a servirsi di metodi discutibili per mettere a tacere le voci di dissenso. La Federazione Russa è oggi una grande potenza; sperare di livellare ideologicamente e culturalmente un territorio pari a un sesto della superficie terrestre rimane tuttavia una sfida ancora aperta.

2.3.2 In Asia centrale: la costruzione dell'identità nazionale e la questione musulmana

Negli anni precedenti la Rivoluzione d'ottobre l'Asia centrale aveva subito un profondo rinnovamento dovuto all'espansione economico-industriale e all'emergere di movimenti riformatori come il jadidismo. Il tessuto sociale ne era uscito completamente trasformato, così come l'islam, che per una parte consistente della popolazione era diventato sinonimo di istruzione e modernità. Esso dominava pressoché tutte le sfere della vita pubblica e privata e costituì il sistema legale, la dottrina morale e politica dell'impero coloniale russo almeno fino all'avvento del jadidismo. Islam e clero erano profondamente legati alla struttura sociale centroasiatica, feudale e arretrata, a eccezione delle aree nomadiche, dove la loro presenza era inferiore:

> The exceptional position of Islam and the clergy was no coincidence and stemmed from the very nature of feudal society itself, in which religion and the religious nature of social consciousness had become the necessary attribute of society. First of all, the clergy had a monopoly over education. The whole system of education and upbringing, from the lowest level (the *maktab*, religious elementary school) to the highest (the *madrasa*), was concentrated in their hands. Second, the clergy also exercised legal functions, giving their class the highest level of political importance in society. They monopolized the right to interpret the law on the basis of *fiqh* (jurisprudence, understanding) of the *sharī'a* (Islamic law). In the circumstances, any criticism of the existing regime (especially in Bukhara and Khiva) had to be of a religious nature and form. This dominant position of Islam and the clergy relates to the settled populations of Uzbekistan and Tajikistan to a great extent and to Kazakhstan, Kyrgyzstan and Turkmenistan to a lesser degree. Among the nomads, however, the influence of religion on the way of life and thought both of the individual and of society as a whole was quite superficial[260].

Il jadidismo, nato come movimento di istruzione, si trasformò presto in movimento politico all'emergere di due tendenze complementari: il pan-turchismo e il pan-islamismo nell'Impero ottomano e la questione identitaria.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo il termine pan-islamismo non era riferibile al significato moderno di "movimento nazionale". Mancava, infatti, il riferimento a un'entità statale o nazionale; ci si riferiva piuttosto al concetto musulmano di *umma*, "comunità dei credenti". Le riforme del vicino Impero ottomano avevano diviso i territori imperiali in comunità definibili su base religiosa, le cosiddette *millet*. In un certo senso, basandosi su tale concetto, il pan-islamismo poteva essere considerato un sottogruppo della più vasta *umma*. Come osserva Roy:

[260] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 181.

> What did pan-islamism mean at that time? Historians often use the term 'national movement' in Russia. However, it was not a nationalist movement in the modern sense of the term, because it defined a 'nation of Muslims' on religious and cultural criteria, without reference to a State or a given territory. In a sense, it was a sub-grouping of the great *umma* of all Muslims worldwide. The word used to describe this community was variously *millat*, *mellat* or *millet* in the Iranian or Turkish pronunciation [...] before 1914 it referred essentially to a community defined in religious terms, as in the Ottoman *millet*[261].

Il riformismo islamico aveva attraversato già da tempo l'Asia centrale anche nelle zone più ostili al cambiamento, come l'Emirato di Bukhara (dove Ahmad Doniš[262], forte della propria esperienza in Russia, aveva tentato, senza successo, un programma modernizzatore). L'Emirato era agitato da profondi contrasti interni, su tutti il conflitto tradizione-innovazione che trovava le sue radici nella contrapposizione tra comunità tatara (filo-turca) e Islam delle madrase. La rivolta di Andijan (1898), condotta dal capo naqšbandi Muhammad Ali, fu il simbolo dell'indecisione del potere coloniale russo nel trattare i rapporti tra le due comunità. Allearsi con l'élite – l'unico strato sociale a percepire gli ideali *jadid* – avrebbe comportato il rischio di doverle forzatamente inserire nella compagine governativa, mentre favorire la società tradizionale e l'islam da essa professato avrebbe incoraggiato il fondamentalismo religioso[263]. Nel dubbio, migliaia di rivoltosi vennero uccisi o deportati in Siberia.

La comunità tatara aveva pienamente recepito lo spirito del jadidismo e accolse con altrettanto favore l'ideologia pan-turchista. L'*intelligencija* turco-tatara cui Gasprinskij apparteneva fece proprio il pan-turchismo, espressione compiuta dell'ancestrale idea di una sintesi turco-turanica. La questione della lingua nazionale era già stata posta da Gasprinskij con *Tarjuman* e la lingua artificiale da lui creata. All'epoca della Rivoluzione di febbraio il pan-turchismo era abbondantemente diffuso nella comunità turco-tatara, *Tarjuman* contava migliaia di abbonati[264] e, dopo il fallimento del *putsch* del 1905, molti intellettuali *jadid* emigrarono nell'Impero ottomano. I Giovani Turchi e il colpo di stato del 1908 costituirono una grande fonte di ispirazione per coloro che tornarono in patria. Contribuirono alla diffusione anche numerosi prigionieri turchi che decisero di fermarsi in Asia centrale dopo la Prima guerra mondiale e i giovani che avevano frequentato le università ottomane. Il sentimento di identità su base linguistico-religiosa cominciava a emergere, corroborato dagli usuali miti nazionali. Come nota Lapidus:

[261] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pagg. 36-37.
[262] Per approfondire la figura di Doniš vedi H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe. Bukhara 1867-1924*, Paris, Librairie Armand Colin, 1966, pagg. 105-109.
[263] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 33.
[264] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 200.

> Cultural concerns, moreover, soon led to politics. Within the jadid movement, and alongside it, the Tatars began to discuss their political identity and to debate whether Tatars were Turks or a separate nation. Emigrés in Turkey took the pan-Turanian view that Tatar, Turkish, Mongolian, and Finno-Ugric peoples formed a single nation glorified by the conquests of Attila, Chinggis Khan, and Timur. Tatars within Russia generally held that they formed a distinct nation (millet) and aspired to assimilation into Russian society. They demanded individual equality of Muslims with Russians and imagined a future of cooperation between the two peoples [...]. As a dispersed population without much hope of territorial separation from Russia, Tatars were most likely to support pan-Islamic or pan-Turkish causes[265].

L'ideale pan-turco-turanico era diventato ormai il pensiero dominante. La sconfitta nella guerra russo-giapponese, lo scoppio della rivoluzione del 1905 e la debolezza del governo fecero scorgere la possibilità di una fine della dominazione coloniale. Il rinnovato attivismo politico che ne seguì (congressi e creazione di partiti, giornali e riviste) non permise la diffusione degli ideali "rivoluzionari" tra la popolazione, ancora saldamente attaccata a un islam di tipo tradizionale e restia a farsi coinvolgere in qualsiasi attività politica nonostante i soprusi e le privazioni dell'amministrazione coloniale russa. Le sporadiche agitazioni e gli episodi di brigantaggio nel Turkestan[266] furono gli unici momenti nei quali la Russia, timorosa di una seconda Andijian, pensò di intervenire; in ogni caso, sebbene i partecipanti alla rivolta fossero in maggioranza contadini, lo spirito rivoluzionario rimaneva saldamente in mano all'*intelligencija*.

Con l'approssimarsi della Rivoluzione d'ottobre i *jadid* non avevano abbandonato il loro ideale di Stato musulmano indipendente. L'autorità zarista, inizialmente favorevole alla comunità tatara, presto scorse nella loro opera modernizzatrice una dose eccessiva di liberalismo e, per di più, un atteggiamento benevolo verso il nemico storico della Russia, l'Impero ottomano. Essa si rivolse quindi alla fascia musulmana più conservatrice, quella dei cosiddetti *qadimi*[267], e paradossalmente incoraggiò il nazionalismo nel senso moderno del termine. La sintesi pan-turco-turanica era quanto di più preoccupante ci fosse per l'impero russo; tuttavia, per quanto pericolosa, una divisione su base nazionale appariva più facilmente controllabile:

> It may appear strange to have a tsarist government supporting ethnic nationalism. The aim was not, of course, to encourage independence movements, but to defuse what Russia viewed as the most important threat, that of a synthesis between pan-Turkism and pan-Islamism, because it hung on an external threat, that of the Ottoman empire, whereas the development of an ethnic identity could only take place within the framework of the empire. This would be precisely the analysis arrived at by Stalin[268].

---

[265] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 692.
[266] H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe*, op. cit., pagg. 117-128.
[267] Sul dibattito ideologico jadidismo-qadimismo vedi S.A. DUDOIGNON, *Djadidisme, mirasisme, islamisme*, Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États independents, Vol. 37 N°1-2, pp. 13-40, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_1252-6576_1996_num_37_1_2449 [consultato il 24/09/13].
[268] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 40.

La Rivoluzione d'ottobre segnò il trionfo del bolscevismo e, contemporaneamente, dell'apertura delle ostilità tra russi e musulmani. Nonostante i fermenti culturali che si agitavano nel *dar al-Islam*, da parte russa, come notano Benningsen e Quelquejay, non era stata presa alcuna decisione riguardo al "problema musulmano":

> Quando la Rivoluzione del febbraio 1917 pose fine alla monarchia dei Romanov, non era ancora stato risolto nessuno dei problemi fondamentali riguardanti le relazioni fra lo Stato russo e i suoi sudditi musulmani. Nessuna soluzione, dalla più liberale – quella adottata da Caterina II – alla più repressiva – quella del generale Kaufman in Asia centrale – era approdata a un risultato soddisfacente per le due parti contrapposte. L'assimilazione religiosa, linguistica o culturale [...] aveva attinto soltanto a una minoranza marginale, e si era invece chiusa con un consistente passivo tra le comunità russa e musulmana e con l'accumularsi di rancori e di odi [...]. Alla fine del secolo XIX la spinta slavofila e la comparsa del nazionalismo «panrusso» aggravarono ulteriormente i rapporti già tesi tra russi e musulmani[269].

Il bolscevismo intendeva instaurare una società di tipo socialista. Il problema principale era, ancora una volta, come inserire il marxismo all'interno dello «Stato contadino» per eccellenza. Agli occhi di molti intellettuali europei la Russia non era ancora pronta per una transizione[270]. Tuttavia il nuovo governo, conscio dell'importanza economica e strategica dell'Asia centrale, era determinato a imporre il suo controllo sulle popolazioni musulmane.

Mentre infuriava la guerra civile l'élite musulmana tentava di trarre vantaggio dai disordini per proclamare la propria indipendenza. Le rivolte bakšire e kazake vennero rapidamente soffocate dall'Armata rossa con l'appoggio dei gruppi musulmani rivali; nella regione del Volga la via di mediazione proposta dai partiti musulmani[271] subì la medesima fine. Nel Turkestan, come osserva lo storico G. Safarov[272], la rivoluzione non poté fare altro che assumere la forma coloniale, essendo la classe operaia locale di piccola entità e incapace di stendere un programma rivoluzionario. Inoltre lo scontro tra *jadid* e *qadimi* (specialmente nell'Emirato di Bukhara) e il rifiuto dei fedeli musulmani nei confronti del bolscevismo accelerarono l'incorporazione del Turkestan nella nuova società sovietica.

Dal 1919 in poi il governo di Mosca proclamò la libertà religiosa. Vennero fatte analoghe concessioni per reprimere in maniera meno violenta la rivolta *basmači*[273], che durò dal 1918 al 1931. In

---

[269] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 38.
[270] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pag. 203.
[271] Partiti musulmani e società segrete avevano incominciato a vedere la luce prima della Rivoluzione del 1917. Vedi O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 42 e sgg. e H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe*, op. cit., pag. 145 e sgg.
[272] Cit. in H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe*, op. cit., pag. 225.
[273] Il movimento *basmači* (dal verbo turco *basmak*, "pressare", "opprimere", "violare" poi traslato in "bandito" nelle lingue locali), di stampo conservatore, ebbe il supporto di quasi tutti i gruppi etnici dell'Asia centrale. Le sue azioni erano rivolte contro l'autorità bolscevica e venivano condotte con tecniche di guerriglia. I dissidi tribali interni e le repressioni (così come la concessione di tribunali religiosi e altre libertà) fecero fallire il movimento che, tuttavia, secondo O. ROY

questo periodo, alcuni *intelligenty* si interrogarono sul significato della rivoluzione come veicolo di istruzione per le masse, in modo da renderle consapevoli della propria identità nazionale. La "rivoluzione contadina" di intellettuali come Sultan Galiev (1880-1941?) esulava dal concetto marxista dei rapporti di produzione, come pure dalla mentalità coloniale russa. L'obiettivo ultimo era l'indipendenza da una nazione che, per quanto si proclamasse socialista e aperta, si sarebbe sempre configurata come oppressore agli occhi del popolo. Il nazionalismo pan-turchista di Galiev, che venne arrestato e deportato, costituì un problema serio agli occhi dei sovietici, che nel 1923 proclamarono la subordinazione dei partiti regionali agli interessi centrali:

> Thus, in regions where Soviet and Muslim nationalists had formed an alliance, Russian ousted their Muslim rivals, and defeated armed resistance. While Muslim nationalist and reformist leaders in most Third World countries had generations to consolidate their position, mobilize mass support, achieve independence, and generate a national identity on their own terms, in the Soviet Union, Muslim leaders were quickly defeated[274].

L'eurasismo

Pan-turchismo e pan-islamismo non furono episodi isolati; in realtà essi traevano la loro origine da un dibattito culturale nato in occidente e che tra i nobili emigrati della «Russia esule» assunse la forma di una nuova corrente di pensiero: l'eurasismo.

Il movimento ebbe origine dal Circolo linguistico di Praga e si diffuse in Europa con l'emigrazione russa successiva alla rivoluzione bolscevica, la fine della guerra civile nel 1920 e la disfatta dell'Armata bianca. Il contesto culturale era quello del periodo tra le due guerre; si speculava su «tramonto dell'Occidente» (l'omonimo testo di O. Spengler era stato da poco pubblicato) e positivismo; idee di rigenerazione sociale e nuova umanità dominavano negli ambienti più colti. Tre emigrati russi trovarono una soluzione, una «nuova scienza russa», in grado di rispondere alle questioni che agitavano il dibattito ideologico-culturale del tempo: il "principe filologo" Nikolaj Sergeevič Trubeckoj, il linguista Roman Osipovič Jakobson e Pëtr Nikolaevič Savickij, fautore di una teoria esplicitamente presentata come geopolitica. Il concetto di «nuova scienza russa» fece emergere fin da subito una aperta contrapposizione tra scienza russa e occidentale in una riedizione dell'eterno scontro tra slavofili e occidentalisti. Si trattava di due approcci apparentemente inconciliabili ma che, in realtà, possedevano una loro complementarietà.

Nel 1923 il geografo Petr Savickij diede la seguente definizione del movimento eurasista:

---

ha mantenuto un'eredità durevole anche in epoca post-sovietica. Vedi O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 46 e sgg.

[274] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 698.

> [...]Les eurasistes sont les répresentants d'un principe nouveau de pensée et de vie, c'est une groupe de personnes qui [...] travaillent à une transformation radicale de la vision du monde et du mode de vie qui ont dominé jusqu'à présent. En même temps, les eurasistes proposent une nouvelle définition géographique et historique de la Russie et du monde qu'ils appellent "eurasiatique", [...] "continent du milieu"[275].

Comune ai filoni di indagine eurasisti (l'uno geopolitico, l'altro di tipo storico-culturale e linguistico) è l'idea che la Russia non faccia parte né dell'Europa né dell'Asia, ma formi un continente a parte, totalmente estraneo all'Occidente, grazie alla propria singolarità (*samobytnost'*) e al proprio peculiare sistema statale (*gosudarstvennost'*). L'autocoscienza (*samosoznanie*) trova invece la sua essenza spirituale nella Chiesa ortodossa, garante di un'organicità che le riforme filo-occidentali di Pietro il Grande avevano distrutto. L'obiettivo degli eurasisti era dunque un ritorno all'età dell'oro della Russia prepetrina, non contaminata dai costumi occidentali introdotti forzatamente. In questa fase lontana, che presto assunse connotati mitologici, i russi erano entrati in contatto con i popoli delle steppe, i mongoli e le tribù ugro-finniche, assorbendone la cultura. La fascinazione di inizio Novecento in ambito artistico, culturale e musicale per lo sciamanesimo e la cultura popolare faceva sentire i seguaci dell'eurasismo «figli di Gengis Khan» ed eredi di un mondo da ripristinare.

Il versante storico-culturale della riflessione eurasista fu uno dei riferimenti principali per la creazione sovietica dello Stato multinazionale. Ecco come Trubeckoj nel 1927 descrisse lo stato cui diede il nome di Eurasia:

> Le substrat national de l'État qui autrefois s'appellait l'Empire Russe et maintenant s'appelle l'URSS ne peut être que l'ensemble des peuples qui habitent cet État, envisagé comme une nation particulière, faite des plusieurs peuples et qui [...] possède son nationalisme. Nous appelons cette nation eurasienne, son territoire l'Eurasie, et son nationalisme l'eurasisme[276].

La Russia-Eurasia (anche quella delle RSS) era, dunque, figlia di una visione del mondo che tentava di preservare l'unicità della cultura russa, fondata sull'ortodossia e sulla conquista mongola e, nel contempo, totalità organica armoniosa e entità geopolitica che come un organismo cresceva e si espandeva in modo del tutto naturale. La scuola geopolitica tedesca fornì a questa visione un contributo fondamentale: le pan-idee. La comunità musulmana attinse alle teorie delle dinamiche costitutive dei grandi insiemi; il grande successo raggiunto da questa corrente venne ampiamente testimoniato dall'ampio seguito che ebbero gli ideali pan-turchi e pan-musulmani. In ambito eurasista il teorico del panslavismo Nikolaj Jakovlevič Danilevskij (1822-1885) nel suo testo del 1869 *La Russia e l'Europa* si concentrò sulla totalità organica, l'eredità culturale mongola e la dicotomia tra

[275] Cit. in P. SÉRIOT, *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pag. 33.
[276] Cit. in *ibidem*, pag. 40.

"mondo slavo" e "romano-germanico". Trubeckoj insistette maggiormente sulla differenza profonda tra Occidente e Eurasia; l'Occidente era riuscito a frammentare la totalità e l'unità simboleggiate dall'antica Russia e dall'ortodossia attraverso i valori distorti dell'individualismo e dell'egoismo.

La riflessione geopolitica di Savickij era focalizzata sulla geografia del territorio russo, con l'intento di dare una definizione di Eurasia che corrispondesse a criteri scientifici. Secondo Savickij non esisteva una divisione fisica tra Europa e Asia; come avevano dimostrato gli studi del geografo Lamanskij nel 1892, la struttura del suolo al di qua e al di là degli Urali era la stessa. In termini biogeografici (un lascito della geopolitica tedesca), l'Eurasia era rappresentabile da un *continuum* formato da una serie di strisce parallele attraverso il continente. Il confine ideale tra mondo slavo e non slavo, tra *svoe* e *čužoe*, non era più la frontiera panslavista di Lamanskij (la cosiddetta linea Danzica-Trieste), ma la nuova frontiera eurasista (linea Murmansk-Brest-Galati). In una lettera a Jakobson del 7 Agosto 1930, Savickij si riferisce a «une totalité geographique particulière», separata non solo per cultura, ma anche per clima, flora e fauna dal mondo occidentale, una "Terra di Mezzo" considerata in un'ottica geopolitica. La proclamazione delle Repubbliche socialiste sovietiche e la dialettica *korenizacija*/livellamento linguistico, religioso e culturale si inserirono nel tentativo di dare «struttura» alla nuova «totalità-Eurasia».

La proclamazione delle repubbliche socialiste sovietiche

Seppur fondato su un unico partito, il regime dell'Unione sovietica era del tutto simile all'autocrazia imperiale zarista. La *nomenklatura* ricordava per molti aspetti la nobiltà prerivoluzionaria e, come questa, era completamente soggetta al leader e al gruppo dirigente. Le reti clientelari e i singoli individui erano più importanti delle istituzioni; in più, come nell'impero zarista, il centro aveva difficoltà a controllare la periferia e le province.
Nei territori ai margini dell'Unione (di fatto Caucaso e Asia centrale) risiedeva un gran numero di minoranze nazionali il cui controllo rappresentava un serio problema per Stalin. La rivoluzione aveva portato con sé le speranze di un livellamento culturale, ma non era stata in grado di cancellare il sentimento nazionale e le differenze etniche.

La "ricetta" comunista per l'organizzazione di uno Stato multinazionale venne presentata nel 1923. Innanzitutto veniva garantita pari dignità a tutte le nazionalità presenti sul territorio; l'Unione sovietica doveva essere formata da Repubbliche socialiste sovietiche basate sulla nazionalità (come dimostrarono i nuovi passaporti emessi dopo il 1923), ciascuna con un proprio partito comunista che faceva capo a Mosca. Alle minoranze venne concessa la creazione di apposite RSS, alcune delle quali assunsero la forma di veri e propri ghetti. Infine venne incoraggiata

l'"indigenizzazione" (*korenizacija*). Risposta al sottosviluppo e all'ostilità delle comunità non russe, la *korenizacija*, che passava attraverso il sostegno alle lingue e culture autoctone, intendeva legittimare il potere dei soviet locali in modo da avere un appoggio politico sicuro nelle zone periferiche.

A parte qualche sparuto gruppo di intellettuali *jadid*, i musulmani non parteciparono alla Rivoluzione d'ottobre. Questo li rese ostili agli occhi dei bolscevichi che, oltre a considerarli arretrati, temevano il radicalizzarsi delle loro posizioni.
I primi tentativi di creare un partito comunista dei musulmani fallirono, conditi con le usuali repressioni. Tuttavia l'alleanza con i bianchi durante la guerra civile, il movimento di Sultan Galiev, la rivolta *basmači* e la segreta speranza di Lenin di utilizzare i musulmani come agitatori di rivolte in India britannica, Persia e Turchia spinsero la dirigenza sovietica a diminuire la pressione sui musulmani. Vista l'indifferenza alle istanze rivoluzionarie e i fallimenti nella creazione di un'organizzazione partitica, ai bolscevichi non restava altro che utilizzare

> the same twin policies that were used under Tsarism: playing the religious communitarian card (albeit in a secularised version), and ethnicisation. This was the path chosen by the communists, at the prompting of Stalin[277].

Nel 1920 i sovietici avevano già istituito le Repubbliche Socialiste Sovietiche (RSS) dei territori tatari e di Crimea, Kazakistan, Turkestan e Azerbaigian. Seguirono, dopo alcuni accorpamenti, le RSS di Uzbekistan, Turkmenistan, Kazakistan e Kirghizistan (1924). Nella divisione si era tenuto conto delle affinità linguistiche e etniche tra le popolazioni; l'obiettivo autentico era sempre quello di tenere a bada il risveglio pan-turco e pan-islamico. Ovviamente le RSS erano tutte soggette ai partiti comunisti locali e, di conseguenza, all'amministrazione centrale.

Ai gruppi musulmani più numerosi venne concesso lo *status* di *nacija*, termine che indicava un insieme di popoli che condivideva le medesime lingua, cultura e organizzazione territoriale-politica. Altri gruppi, in genere le comunità tribali che parlavano la stessa lingua ma che non possedevano le caratteristiche di una nazione, vennero classificati come *narodnosti* (nazionalità). Dal 1936 alla dissoluzione dell'URSS le varie *nacii* e *narodnosti* vennero organizzate in sei RSS (Uzbekistan, Azerbaigian, Kazakistan, Turkmenistan, Tajikistan e Kirghizistan) e in quattro Repubbliche Socialiste Sovietiche Autonome (Tataristan, Baškiria, Daghestan e altre nel Caucaso,

[277] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 51. Secondo O. ROY la strategia sovietica denunciò la volontà di perpetuare un impero multietnico dominato da "russi". In effetti il modello del *divide et impera*, unito alla russificazione al fine di scongiurare il timore di una sollevazione pan-islamica, continuò a essere applicato fino al crollo del muro di Berlino.

dove esistevano anche alcune province autonome)[278]. La «creazione delle nazioni», come la chiama O. Roy, passò attraverso la creazione di lingue e miti nazionali, in un'ottica pienamente totalizzante che resta un vero e proprio *unicum* storico:

> The 1924 division into nations was the founding act of the countries of Central Asia [...]. There have of course been other examples of colonial administrative division bringing into being states which had not existed before [...]. But this was the first time that the colonial power forged not only countries, but also languages and national histories. It is this concern for totalisation which is so fascinating about the Soviet system[279].

Negli anni della NEP, nei quali si cercò di riportare l'economia centroasiatica distrutta da guerra civile e brigantaggio ai livelli prerivoluzionari, uno dei punti sui quali l'amministrazione sovietica si focalizzò maggiormente fu quello dell'istruzione, che negli anni precedenti la Rivoluzione era esclusiva del clero musulmano. Dal 1930 venne imposta l'istruzione elementare obbligatoria e dal 1938 il russo venne utilizzato come unica lingua veicolare di insegnamento. Particolare attenzione venne data al concetto di nazionalità. Non vennero risparmiati mezzi per inculcare più rapidamente l'ideologia socialista nella popolazione attraverso programmi di integrazione sociale, giornali, cinema e teatro[280], arte e letteratura rivolti ai meno alfabetizzati, dal momento che la temuta sintesi pan-turco-musulmana e l'identificazione con uno Stato territoriale musulmano erano concetti appartenenti esclusivamente all'*intelligencija jadid* e tatara. La maggior parte dei fedeli musulmani continuava infatti a percepirsi parte di una tribù, di una città o di un villaggio piuttosto che di uno Stato nazionale[281].
Grandi sforzi vennero profusi nella questione linguistica; nel 1926 venne deciso di eliminare l'alfabeto arabo e di introdurre quello latino per tutte le lingue turche della regione. Successivamente venne utilizzata una versione modificata dell'alfabeto cirillico per rendere più agevole l'introduzione del russo. Gli scrittori vennero incoraggiati a concentrarsi su temi nazionali e allo stesso tempo a esaltare l'Unione Sovietica in un eterno scontro tra intellettuale e potere nel quale la censura e le purghe agirono sovente indisturbate.

Se la cultura nazionale veniva apertamente appoggiata dal regime altrettanto non si poteva dire della religione, considerata una barriera insormontabile alla diffusione degli ideali socialisti.
In una prima fase, dopo la guerra civile, il governo dimostrò una certa liberalità evitando il contatto diretto con l'*establishment* musulmano. La situazione si inasprì qualche anno più tardi; dopo la soppressione dei tribunali della *shari'a*, la chiusura delle scuole e la requisizione di tutti i beni *waqf*

[278] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 698.
[279] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 61. La questione dell'identità nazionale verrà approfondita nel cap. IV.
[280] Per approfondire l'evoluzione di cinema e teatro nel periodo coloniale zarista e negli anni dell'URSS vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. VI, op. cit., pagg. 785-792.
[281] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 702.

rimasti iniziò una violenta campagna antireligiosa contro i musulmani. Tuttavia le rivolte popolari costrinsero il regime a reintrodurre quanto aveva tolto.

Con la proclamazione delle prime RSS nel 1924 la lotta all'islam riprese maggior vigore; vennero nuovamente chiuse scuole e tribunali e requisiti i beni *waqf*; la propaganda politica antireligiosa, condotta dall'Unione dei senza-dio militanti, attaccava l'islam, accusato di parassitismo, sabotaggio alla rivoluzione e spionaggio. Le leggi sovietiche smantellarono completamente l'apparato giudiziario musulmano basato sulla *shari'a*. Istituzioni secolari, come il diritto di famiglia, vennero completamente distrutte, così come il ruolo tradizionale della famiglia, della donna e della *madrasa*. Così riportava la *Malaja Sovetskaja Enciklopedija* alla voce "Islam":

> Dopo la Rivoluzione d'ottobre l'Islam è diventato l'ideologia degli elementi controrivoluzionari nelle Repubbliche orientali dell'Urss. Pur lottando apertamente o clandestinamente contro il regime sovietico, una parte del clero musulmano cercò di adattarsi alle condizioni sovietiche e inventò false teorie sul «comunismo» del Corano, giungendo a presentare Muhammad come un riformatore sociale. Tuttavia, il successo dell'edificazione del socialismo e il suo corollario, lo sviluppo dell'ateismo, riuscirono a liberare le masse lavoratrici dall'oppressione secolare dell'Islam, che oggi resta l'ideologia dei kulaki e dei controrivoluzionari[282].

Durante e dopo la Seconda guerra mondiale si stabilì una relativa distensione tra governo e Islam. In cambio del sostegno allo sforzo bellico (l'Asia centrale veniva utilizzata come base logistica di rifornimento) vennero concesse più libertà ai musulmani, la propaganda antireligiosa rallentò e vennero create, come all'epoca di Caterina II, varie Direzioni spirituali a Taškent (che pubblicava materiale religioso diffuso in tutta l'URSS), Baku, Ufa e nel Caucaso del Nord (quest'ultima caratterizzata dalla contemporanea presenza di un *mufti* sunnita e di uno *shayk al-Islam* sciita). La più importante era la Direzione di Bukhara, sede di una prestigiosa *madrasa*.

Dal punto di vista politico esponenti centroasiatici iniziarono a occupare posizioni rappresentative all'interno del partito comunista, anche se il controllo rimaneva totalmente russo. Tuttavia l'islam continuava a rappresentare un nemico da abbattere per un regime ateo; poco nota in Occidente, la violentissima campagna antireligiosa di Chruščev (1954-1964) ebbe come obiettivo primario la Chiesa ortodossa, ma non risparmiò le moschee e i luoghi santi. Nei dieci anni di repressione vennero pubblicate nel Caucaso e in Asia centrale 920 opere anti-islamiche in varie lingue musulmane[283].

Dopo Chruščev le relazioni con l'islam entrarono in una fase di distensione, con la riapertura delle moschee e l'abbandono degli attacchi massicci al clero che, appoggiando il regime, propagandava in tutto il mondo la vita felice e libera dei musulmani dell'URSS. La collaborazione

[282] Cit. in A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 40.
[283] *Ibidem*, pag. 42.

del clero testimoniava una categoria di musulmani completamente assimilata, la cui sopravvivenza si reggeva sul delicato equilibrio identitario tra modernità sovietica e Islam tradizionale. In ogni caso l'*agitprop* antireligioso continuava, questa volta con criteri «scientifici» che andavano a toccare ogni singolo aspetto della vita quotidiana. Vennero istituite apposite scuole di formazione per gli agitatori e persino auto-club antireligiosi che provvedevano a diffondere il messaggio ateo presso i pastori nomadi[284].

In generale l'islam dell'Unione Sovietica sperimentò la modernità attraverso l'introduzione, spesso forzata, di nuovi valori. La struttura sociale preesistente venne smantellata e l'islam tradizionale ridotto a essere totalmente dipendente dallo Stato. Nello stesso tempo vennero incoraggiate le varie identità nazionali per favorire l'integrazione dei musulmani all'interno dello Stato socialista.

Di fronte al mutato schema dei rapporti Stato-religione l'islam avrebbe quindi dovuto, se non scomparire, almeno rappresentare un passato lontano. In realtà le cose andarono diversamente; l'islam, in quanto ortoprassi che si riflette in tutti gli aspetti nella vita del credente, riuscì a sopravvivere e in Asia centrale continuò a possedere quelle specificità alla base della propria sopravvivenza accanto alla forma ufficiale. Il mantenimento dell'islam, religione e modo di vita, si deve essenzialmente all'operato di gruppi ben specifici: le confraternite *sufi*[285]:

> Alongside official or state-administered religion, there also flourished a "parallel Islam", or unofficial Muslim religious activity, which was especially strong in rural areas. Sufi brotherhoods, highly decentralized, were still important in the tribal regions of Turkmenistan, Kirgizia, Kazakhstan, and the Caucasus. Pilgrimage to shrines and saints' graves played an important part in preserving an unofficial Muslim religious life. Among less-educated people animistic practices survived under the guise of Islam [...]. In these cases, the persistence of traditional beliefs may be related to the persistence of communities that were not absorbed into the mainstream of Soviet economic and political life [...]. While some of the Muslim elite was coopted by the Soviet system, the masses were not assimilated. Muslim maintained a distrustful sense of separateness, an identity based on multiple and sometimes conflicting loyalties directed to clan and tribe, national republics, the universal Muslim community, and the Soviet federal regime. Muslims held a modulated concept of political identity involving Soviet citizenship, minority nationality, and an Islamic heritage[286].

[284] *Ibidem*, pag. 46.
[285] Vedi cap. III.
[286] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pagg. 708-709.

2.3.3 Nel Caucaso

La Prima guerra mondiale aveva lasciato la marca di frontiera dell'Impero russo alla mercé dei soldati ottomani, che avevano commesso atrocità di ogni tipo. La tendenza secessionista e il desiderio di espellere i russi per istituire uno Stato autonomo erano presenti nell'ambiente politico caucasico; in realtà essi nascevano più che altro dagli intrighi politici della Turchia successivi alla pace di Brest-Litovsk e dalla distruzione del potere centrale in Russia dopo la Rivoluzione bolscevica. Inoltre l'autodeterminazione veniva incoraggiata dalle potenze occidentali dell'*Entente cordiale* che, oltre all'interesse per i giacimenti petroliferi di Baku e Groznij[287], temevano il ritorno una "grande Russia unita" sulla scena internazionale:

> Non furono né gli interessi economici, né la sollecitudine verso il destino dei popoli più piccoli a spingere gli uomini di Stato dell'Europa e degli Stati Uniti a compiere tali passi moralmente assai discutibili [...]. Non si trattava della paura di uno Stato totalitario sovietico, né dell'aggressività del Komintern, e neppure di una devastante esplosione nucleare voluta dai vecchi pazzi del Politbjuro. No, si trattava della paura della Russia in quanto tale, della rispettabile Russia pietroburghese di sempre, di quella Russia che i comandanti delle armate bianche cercavano di conservare in vita. Indipendentemente dal regime statale che vi regnasse, la Russia incuteva paura, innescava una sorta di idiosincrasia, insieme con il desiderio di liberarsi di tale paura nell'unico modo che appariva possibile: ridurre drasticamente i suoi territori. Alle democrazie occidentali la Russia appariva minacciosamente sterminata[288].

Le potenze occidentali non esitarono ad abbandonare il Caucaso al proprio destino allorché l'Armata rossa ebbe la meglio sui rivali bianchi. Il Caucaso si trovava stretto tra la Turchia kemalista e i bolscevichi di Lenin, i quali si garantirono il controllo sulla regione versando ai turchi una cospicua somma di denaro come premio per l'aiuto ricevuto durante le occupazioni[289].
I bolscevichi si trovarono di fronte a una regione nella quale l'islam aveva una lunga storia di prestigio culturale. I legami con il mondo arabo erano molto più sviluppati che altrove; la lingua araba era conosciuta, oltre che dal 5% di studiosi noti come "arabisti", da gran parte della popolazione[290] e il clero musulmano, che si distingueva per potenza, autorevolezza e numero dei

[287] P.B. HENZE, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pag. 8.
[288] P. SINATTI (a cura di), *La Russia e i conflitti nel Caucaso*, op. cit., pagg. 42-43.
[289] *Ibidem*, pagg. 43-44.
[290] U. HALBACH, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pag. 9: «In Daghestan the Islamic scholars were highly influential and had a great deal of contact with the Arabic world, deep into Southern Arabia [...]. Thousands of Islamic scholars, known popularly as "Arabists", formed a broad and well-educated class (5% of the population in 1917). In Daghestan old Arabic manuscripts were preserved as sources of religious traditions. Here, Islam was deeply rooted in written tradition – in contrast to other areas, particularly the nomadic Muslim regions of Eurasia. In Daghestan this Arabic literature was accessible not just to a small circle of scholars, but to a broad section of the population. Arabic remained the lingua franca in this part of the Caucasus right through to the Soviet era. The study of Arabic and the Koran in informal circles contributed to the "renaissance" of Islam at the collapse of the Soviet Union».

luoghi di culto che amministrava, collaborava lealmente con il nuovo governo. Accanto a esso esisteva l'islam popolare legato alle confraternite e ai pellegrinaggi nei luoghi santi.

I buoni rapporti tra l'islam ufficiale e i russi, che risalivano all'occupazione coloniale del Caucaso[291], continuarono fino alla guerra civile, il punto di rottura delle relazioni tra URSS e musulmani. Mentre Georgia e Armenia si trovavano a fronteggiare situazioni disperate, il Caucaso del Nord si stava sfaldando. Le popolazioni di montagna erano ostili ai bianchi, simpatizzavano per i bolscevichi e per i musulmani turchi e sostenevano l'indipendenza dalla Russia. A tutto ciò, l'*establishment* musulmano aveva risposto con un congresso di *ulema* che, nel 1917, avevano eletto lo *shaykh* naqšbandi Najmuddin Gotso *imam* di Cecenia e Daghestan, una carica che lo legittimava successore di Shamil. L'obiettivo di Najmuddin era costituire una monarchia religiosa; tuttavia la disfatta dei bianchi, con i quali aveva cercato un accordo, e le insurrezioni armate dei naqšbandi Uzun-hajjdi e Ali-hadjji resero impossibile la prosecuzione di un dialogo con il potere russo.

I bolscevichi cooptarono i meno intransigenti membri della Qadiriyya e, nel 1922, la resistenza massiccia si poteva dire conclusa (anche se episodi isolati di guerriglia continuarono ancora per qualche anno). Inizialmente essi puntarono sull'unità tra le popolazioni con l'obiettivo di contenere le tendenze separatiste; il progetto presto fallì e da quel momento la tattica del *divide et impera* venne costantemente applicata. Vennero istituite numerose regioni autonome (*avtonomnye oblasti*) su base etnica e, nel 1936, Ossezia, Cabardino-Balcaria e Cecenia-Inguscezia vennero promosse al rango di RSSA. Nonostante la parvenza di autonomia le regioni rimanevano sotto il controllo diretto del *kraj* di Rostov e di Mosca. Tutto era sottoposto al più rigido controllo: i programmi di studio nelle scuole, i metodi di coltivazione, l'industria e persino la scelta del repertorio di canti e danze dei gruppi folcloristici nazionali. Venne favorita la creazione di una lingua e di una cultura che tuttavia, a causa dell'emigrazione dell'élite colta, si manteneva su posizioni di basso profilo. L'industria, grazie all'ampia disponibilità di petrolio, attirava capitali russi e stranieri e, sotto Stalin, conobbe un rinnovato impulso. In realtà la forza lavoro era costituita quasi esclusivamente da russi; gli operai ceceni e ingusci rimanevano esclusi da quella che ormai si era trasformata in un'enclave russo-sovietica[292].

---

[291] I. TEKUŠEV e K. ŠEVČENKO(a cura di), *Islam na severnom Kavkaze: istorjia i sovremennost' [L'islam nel Caucaso del nord: storia e contemporaneità]*, Praga, Medium Orient, 2011, pag. 15: «После окончания в 1861 году войны на Кавказе русская администрация сотрудничала с лояльным мусульманским духовенством, которое сохранило прочные позиции в сферах образования и судопроизводства. Накануне революции 1917 года в Дагестане было свыше 1700 квартальных мечетей и 356 соборных мечетей, действовало 766 школ-медресе, в которых работало более 2500 мулл-кадиев» [Dopo la fine delle guerre nel Caucaso nel 1861, l'amministrazione russa collaborava con il leale clero musulmano, che manteneva posizioni rilevanti nella sfera dell'istruzione e in ambito giudiziario. Alla vigilia della Rivoluzione del 1917 in Daghestan vi erano più di 1700 moschee di quartiere e di 356 moschee dedicate alla preghiera comune; erano attive 766 madrase nelle quali lavoravano più di 2500 *mullah-qadi*].

[292] P.B. HENZE, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pag. 9.

La questione religiosa venne immediatamente affrontata dal nuovo governo. Inizialmente, per garantirsi l'appoggio dei montanari alla lotta contro i bianchi, i bolscevichi dimostrarono una certa liberalità verso l'islam che, all'indomani della vittoria comunista, si trasformò in rifiuto totale:

> Verso la fine del 1928, tuttavia, tutte le scuole religiose vennero chiuse su disposizione del Commissariato del popolo per gli affari interni e del Commissariato per l'istruzione. La propaganda antireligiosa negli anni Trenta portò alla chiusura di gran parte dei templi cristiani, musulmani e buddisti, all'eliminazione delle comunità monastiche e delle confraternite aderenti al sufismo. Sopravvivevano, ovviamente, gruppi di credenti ma la continua repressione finiva per allontanare i giovani dalla fede dei padri, riduceva l'autentico spirito religioso in una mera consuetudine quotidiana e, in definitiva, favorì ancora di più il rimescolamento dei popoli caucasici e il loro livellamento culturale. L'indebolimento della fede portava di fatto all'entropia sociale le comunità caucasiche che, ancora non molto tempo prima, vantavano una ferrea organizzazione basata su legami di famiglia, clan o territorio[293].

La repressione religiosa accentuò inevitabilmente le tendenze latenti della resistenza al dominio sovietico. A sfruttare il nuovo trend furono, ovviamente, le confraternite *sufi*, che ampliarono il numero dei propri seguaci incoraggiandoli a preservare le tradizioni musulmane. Le fattorie collettive delle montagne ripristinarono i legami clanici e tribali; nel contempo accolsero una forma di islam che, nonostante la propaganda ateistica e la chiusura dei luoghi di culto, continuava a essere tramandata di generazione in generazione:

> Soviet atheistic propaganda and efforts to discourage practice of Islam were stepped up but had little effect. Though mosques and medreses were not permitted to reopen, Chechens became accustomed in Central Asia to relying on informal and often secret meeting places where brotherhoods held *zikr* ceremonies – prayer, sermons, and silent meditation among the Naqshbandis; group singing and dancing among the Qadiris. The strong social structure with emphasis on family solidarity and clan loyalty assured continuity of religious practice among the younger generation[294].

L'atteggiamento sovietico continuò a oscillare tra ambiguità e ostilità anche dopo la Seconda guerra mondiale. Nel 1944 venne istituita la Direzione spirituale dei musulmani del Caucaso del Nord (DUMSK) con compiti amministrativi e giudiziari nei confronti della comunità musulmana; di fatto, essa era portavoce del regime, al quale era totalmente asservita, e controllata dal KGB. L'islam ufficiale e filosovietico della DUMSK non riuscì comunque a estirpare quello popolare del Daghestan e il monopolio musulmano dell'istruzione, spesso impartita clandestinamente[295].

---

[293] P. SINATTI (a cura di), *La Russia e i conflitti nel Caucaso*, op. cit., pagg. 57-58.
[294] P.B. HENZE, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pag. 14.
[295] I. TEKUŠEV e K. ŠEVČENKO(a cura di), *Islam na severnom Kavkaze*, op. cit., pagg. 15-16: «В годы Второй мировой войны в СССР произошла определенная либерализация религиозной политики. На Северном Кавказе в

All'apparente liberalità religiosa si contrapponeva il trattamento riservato ai locali. Nonostante la partecipazione attiva alla guerra, le popolazioni caucasiche vennero bollate come traditrici della patria e strumenti del potere nazista (un modo come un altro per espellerli dai loro territori). L'intera popolazione ceceno-inguscia venne deportata in Siberia e Kazakistan e il Caucaso venne diviso tra RSS russe e georgiane[296]. L'esilio forzato di ceceni e ingusci ebbe come unico risultato quello di accrescere il fanatismo religioso e l'importanza delle confraternite.

Dalla distensione chruščeviana in poi la situazione si fece meno pesante, anche se la propaganda antireligiosa e la diffusione di un'immagine positiva del Caucaso sovietico all'opinione pubblica internazionale continuavano. Tuttavia il regime non fu in grado di cancellare le peculiarità religiose e politiche, come il culto dei santi e le spinte alle autonomie nazionali, sempre più numerose man mano che la fine dell'URSS si avvicinava. Come in Asia centrale, l'islam non si lasciò piegare dall'autorità sovietica e, anzi, ne uscì rafforzato.

I fatti successivi alla dissoluzione dell'Unione Sovietica[297] e la combinazione di fattori storici, demografici, etnografici, economici e geostrategici hanno creato una situazione precaria che la politica russo-sovietica e quella locale non sono state in grado di gestire. L'islam "parallelo" e tariqatista hanno subito una profonda radicalizzazione; l'etichetta generica di "wahabismo" non restituisce tuttavia la complessità di una situazione nella quale le confraternite *sufi* continuano a rivestire grande importanza.

1944 году появилось Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) [...]. ДУМСК занималось регистрацией религиозных общин, утверждением и смещением имамов мечетей, изданием постановлений (фетв) по различным религиозным вопросам. Его деятельность полностью контролировалась советскими властями и непосредственно курировалась КГБ, который нередко использовал имамов в качестве своих осведомителей. Как и другие мусульманские духовные управления в СССР, ДУМСК официально декларировало «поддержку внутренней и внешней политики советского государства». Следует отметить, что Дагестан играл ключевую роль в ДУМСК. На его территории находилось большинство действующих мечетей Северного Кавказа [...]. Однако общий высокий уровень религиозности дагестанского (особенно горского) населения способствовал сохранению здесь неформального, так называемого параллельного ислама в различных формах: деятельность знатоков религии и арабского языка (арабистов), передававших свои знания молодежи в подпольных медресе; почитание святых шейхов и паломничество к их могилам; неофициальная практика шариатского судопроизводства и т.д.» [Negli anni della Seconda guerra mondiale in URSS ebbe luogo un'indiscutibile liberalizzazione nella politica religiosa. Nel 1944 venne creata la Direzione spirituale dei musulmani del Caucaso del Nord (DUMSK). Essa si occupava della registrazione della comunità, della conferma e destituzione degli *imam* delle moschee e dell'emissione di fatwe in risposta a questioni religiose. La sua attività era totalmente controllata dai poteri sovietici e completamente supervisionata dal KGB, che non di rado utilizzava gli *imam* come informatori. Come altre Direzioni spirituali dell'URSS, la DUMSK dichiarava ufficialmente il «sostegno alla politica interna e estera dello Stato sovietico». Si deve rilevare che il Daghestan ebbe un ruolo chiave nella DUMSK. Nel suo territorio si trovava la maggior parte delle moschee attive del Caucaso del Nord [...]. Tuttavia l'elevato livello comune nella religiosità delle comunità del Daghestan (soprattutto di montagna) facilitò la conservazione dell'islam informale, il cosiddetto islam parallelo, in diverse forme: le attività dei conoscitori della religione e della lingua araba (arabisti), che trasmettevano il loro sapere ai più giovani nelle madrase clandestine; il culto degli *shaykh* santi e il pellegrinaggio alle loro tombe; la pratica non ufficiale del procedimento giudiziario sciaraitico e altre].

[296] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 716.

[297] Vedi cap. IV.

CAPITOLO III

3.1 ISLAM UFFICIALE E ISLAM PARALLELO

In Asia centrale e nel Caucaso l'islam ufficiale si affianca a quello delle confraternite *sufi*. Si tratta di due modi diversi di professare la medesima religione; l'uno maggiormente legato alle scuole giuridiche e alla tradizione, l'altro più mistico e "popolare" nel senso che comprende, oltre al sufismo, anche pratiche sciamaniche e animistiche. Il termine «islam parallelo» indica in realtà non tanto un'alternativa religiosa dall'*allure* segreta[298] oppure il rifiuto dell'islam ufficiale, quanto piuttosto una forma di conoscenza più profonda della fede musulmana attraverso la via dei *sufi*. Nel Caucaso e in Asia centrale numerose ragioni storiche hanno concorso al successo della forma confraternale dell'islam: l'arrivo immediatamente successivo alla conquista araba, un misticismo popolare diffuso, la geografia del territorio e la presenza del regime sovietico.

Determinare il numero esatto degli adepti delle confraternite è impossibile, date le difficoltà nel reperimento dei dati e l'interpretazione falsata che ne fu data in epoca sovietica. Si cercherà quindi di delineare il quadro storico relativo alle principali confraternite e, contemporaneamente, di fornire un'interpretazione delle *tariqa* come mantenimento dell'ortoprassi islamica. Tuttavia un'analisi delle confraternite non può prescindere dal substrato ideologico ad esse sotteso: il sufismo.

3.1.1 Il sufismo

> Il sufismo (*ihsan*) è adorare Allah come se tu lo avessi visto, e anche se non Lo vedi Egli comunque vede te.
> Tradizione profetica (*hadith*)

Parlare di mistica all'interno di una religione pragmatica come quella musulmana potrebbe sembrare un paradosso, tanto più nella forma contemplativa e ascetica delle confraternite. In realtà fu l'islam sunnita, apparentemente alieno dal contatto personale tra uomo e Dio, a ottenere risultati inaspettati. Il sunnismo, pur prevedendo una regolazione minuziosa del foro esterno dell'uomo,

[298] Sul rapporto tra clandestinità e islam nelle confraternite centroasiatiche e turco-iraniche vedi T. ZARCONE, *Secret et sociétés secretes en Islam. Turquie, Iran et Asie centrale XIXe – XXe siècles*, Milano, Arché, 2002. ZARCONE traccia un originale paragone tra le confraternite e gli omologhi occidentali (massoneria e carboneria).

lascia la massima libertà a quello interno. Non esistendo un clero, una volta che il musulmano pio ha eseguito regolarmente i suoi obblighi legali è perfettamente a posto con la legge e può comunicare con Dio nel modo che desidera:

> A prima vista sembrerebbe che una tendenza mistica difficilmente possa allignare in una forma di religione come quella che fin qui siamo venuti schizzando, una religione in cui Dio è inteso in modo talvolta anche troppo antropomorfisticamente personalistico, è totalmente trascendente e, infine, in una religione così volta verso il «mondo», così antiascetica (il celibato è nettamente sconsigliato dalla legge) che mira a una conquista e a una organizzazione unitaria di questo mondo visibile sotto la guida di un generale in capo che è Dio. Eppure la mistica non solo allignò vigorosamente nella ortodossia sunnita, ma anzi è soprattutto nel sunnismo che essa trovò i più alti, i più profondi e talvolta i più estremi rappresentanti, mentre lo sciismo [...] la considerò e la considera con molto maggior sospetto[299].

Il sufismo rappresenta un sentiero di illuminazione e risveglio della coscienza che da secoli attrae una consistente fetta della popolazione musulmana e non[300], un contatto personale con Dio che avviene attraverso la mistica e l'ascetismo. È chiaro che in una fede decentralizzata e globale come l'islam esso ha assunto forme molto diverse a seconda dell'area geografica e persino all'interno della medesima regione.

Il misticismo è un aspetto comune a tutte le comunità religiose; anche l'islam ha elaborato la propria via mistica segnata da caratteristiche peculiari[301]. Il Vicino e il Medio Oriente, eredi delle tradizioni alessandrine, romane, persiane e bizantine, offrivano molti spunti a una religione che tentava di unificare popoli diversi tramite un sincretismo che non teneva conto dell'eredità culturale precedente e dei particolarismi locali. Chi non desiderava uniformarsi a questa corrente poteva intraprendere più vie: ascetica, penitenziale oppure quella *sufi*, le cui radici erano risalenti ai primi secoli dell'islam. Un'alternativa alla contemplazione mistica era offerta dalla "via dell'azione": il fedele poteva scegliere di compiere le proprie attività all'interno di un *ribat*, una sorta di convento fortificato posto ai confini dei domini musulmani nel quale poteva esercitare, tra religione e ascesi, il mestiere del "monaco in armi"[302].
Con la caduta del califfato abbaside e la crisi politico-culturale che ne seguì l'islam perse la connotazione esclusivamente "araba" per accogliere gli apporti provenienti da altre culture; tra

[299] A. BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milano, 1979, pag. 72.
[300] M. BRILL-OLCOTT, *Sufism in Central Asia. A Force for Moderation or a Cause of Politicization*?, Carnegie Papers, Russian and Eurasian Program, Number 84, May 2007 [consultato il 14/02/13], pag. 1: « Proponents and defenders of Sufism concentrate on the spiritual purification that the followers of the Sufi way receive, which is how believers bring themselves to the fulfillment of their faith. Sufism offers a path to awakening and enlightenment – a personal connection to God through mystic and ascetic discipline – that attracts many Muslims. Non-Muslims, too, are sometimes attracted to the aesthetic strain of Sufism, which many see as intellectually distinct from more conventional forms of Islamic practice».
[301] Per approfondire la ricerca mistica nell'islam vedi S.H. NASR, *Il sufismo*, Milano, Rusconi Libri, 1994, pagg. 25-47.
[302] G. MANDEL KHAN, *Islam*, op. cit., pag. 116.

tutti si distinguevano in particolare i turchi e la loro feconda sintesi politica, economica e commerciale che, a contatto con lo sciamanesimo centroasiatico e l'organizzazione monastica dei conventi buddisti, aveva iniziato a delineare con maggiore precisione la dottrina *sufi*, già diffusa a Baghdad e Kufa dalla fine del II secolo[303]. L'avvento dell'islam in Asia centrale, oltre a produrre eminenti figure di studiosi come Muhammad al-Bukhari, fece progredire lo studio della giurisprudenza, condotto dai *faqih* (giurisperiti) e dai *sufi*:

> The study of Muslim jurisprudence, or *fiqh* (lit. knowledge), was also developed greatly in Central Asia [...]. The convergence between Islam and the indigenous theological substrata was a process effected both by the *faqīhs* (Islamic lawyers and legal experts) and by the Sufis or Islamic mystics, and it was thanks to their efforts that there was an 'internal' Islamization of the peoples of Central Asia, who had formally converted to Islam[304].

Il turchismo e i popoli non arabi diedero quindi notevole impulso non solo alle arti, ma anche alle scienze religiose, basate in gran parte sullo studio della rivelazione coranica e le fonti del diritto. Alle dispute relative al Corano, all'attendibilità degli *hadith* e allo scisma tra sunniti e sciiti si affiancava lo scontro tra *ulema* e *sufi*:

> [S]e i primi ‹gli *ulema*› pretendevano di essere i soli depositari dell'erudizione religiosa – se non addirittura di tutta l'erudizione islamica –, i secondi si basavano sull'affermazione del Corano stesso che è possibile giungere alla conoscenza di Dio attraverso l'esperienza diretta, individuale. «La via per giungere a Dio non è quella del cervello ma quella del cuore» affermò Suhràuardì. Il grande mistico e poeta turco Jalàl alDìn Rumì (1207-1273) scrisse: «L'uomo di Dio è reso saggio dalla Verità suprema. L'uomo di Dio non è reso sapiente dai libri. L'uomo di Dio è al di là dell'empietà e della religione»[305].

I *sufi* si mantenevano indipendenti, mentre gli *ulema* esortavano i governi cui erano sottomessi a mandare a morte famosi *shaykh sufi* come Mansur Hallaj, giustiziato a Baghdad nel 922. La divisione tra *sufi* e *ulema* venne ricomposta dal grande intellettuale Muhammad Ghazali (1058-1111). Grazie a lui il sufismo fu libero di espandersi; in questo periodo iniziarono a formarsi le prime confraternite: i Mevlevi di Konya (noti in Occidente come "dervisci rotanti"), la Naqšbandiyya e i Bektaši. Durante il periodo della conquista mongola, il sufismo trovò in Asia centrale terreno fertile; oltre alla comunanza con i culti religiosi locali, grazie alle confraternite i *sufi* occuparono gradualmente posizioni sempre più importanti in ambito politico:

> Sufism, a more popular, more adaptable and all-embracing Islamic phenomenon, began gradually to play a more active role in the social life of the region. Its representatives prepared the ground for the restoration of a

[303] H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai giorni nostri*, Milano, Adelphi, 2007_2, pagg. 198-199.
[304] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Volume IV, Part II, op. cit., pag. 84.
[305] G. MANDEL KHAN, *Corano senza segreti*, Milano, Rusconi Libri, 1994, pag. 74.

> more formally organized state with Islamic forms of government based on the sharī'a [...]. [F]ollowing the unification of the Central Asian region under Timur (Tamerlane) in the 1370s, the position of the Sufis became even more influential[306].

I *faqih* mantennero intatta la loro posizione in Asia centrale fino al XV secolo, quando il loro ruolo cominciò a declinare in favore di una maggiore partecipazione dei *sufi*.

Nel Caucaso il sufismo e le confraternite iniziarono a diffondersi a partire dal IX secolo, portate dagli asceti provenienti da Iraq e Siria. Grazie ai *sufi* l'islam venne introdotto nelle aree animiste della Cecenia montana e tra le tribù circasse del Caucaso occidentale. La resistenza del Caucaso nel XIX secolo[307], appoggiata e legittimata dal potere della *silsila* naqšbandi, oltre a far aumentare il prestigio delle confraternite favorì la creazione di centri tribali familiari e di potere; una situazione che si riflette ancora oggi nelle dinamiche interne alla regione.

Teoria e prassi

> Il sufismo in se stesso non è né una scuola teologico-giuridica né uno scisma né una setta, anche se si pone di sopra da ogni obbedienza. È innanzitutto un metodo islamico di perfezionamento interiore, d'equilibrio, una fonte di fervore profondamente vissuto e gradualmente ascendente. Lungi dall'essere una innovazione o una via divergente parallela alle pratiche canoniche, è anzitutto una marcia risoluta di una categoria di anime privilegiate, prese, assetate di Dio, mosse dalla scossa della Sua grazia per vivere solo per Lui e grazie a Lui nel quadro della Sua legge meditata, interiorizzata, sperimentata.
>
> *Shaykh* Si Hamza Boubakeur (1912-1995), Rettore dell'Università Islamica di Parigi e della moschea di Parigi

L'etimologia del termine *sufi* rimanda all'arabo *suf*, "lana", un richiamo alle vesti di quel tessuto che portavano i primi asceti itineranti. I *sufi* sono coloro che professano il *tasawwuf*, dal radicale *s-w-f*, vale a dire "professare il sufismo".

La via mistica proposta dal sufismo per arrivare a Dio è un messaggio spirituale che, partendo dalla rivelazione coranica e dall'esperienza del *miraj* di Muhammad, procede per gradi e avanzamenti caratterizzati da una costante polarità tra «interiore» ed «esteriore», *zahir* e *batin*. Vita e spiritualità si fondono nel sufismo; come indica Corbin[308]: «La triade formata da *shari'at* (lettera della Rivelazione), *tariqat* (via mistica) e *haqiqat* (verità spirituale come realizzazione personale) è dunque essenziale nella sua vita e nella sua dottrina». Il modo nel quale si arriva alla *haqiqat*, ossia la *tariqat*, non conta; tutte le strade sono percorribili, come i raggi di una circonferenza che passano per il suo centro. Guénon osserva:

[306] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Volume IV, Part II, op. cit., pag. 87.
[307] Vedi par. 2.1.1.
[308] H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, op. cit. pagg. 197-198.

> L'«esteriore» e l'«interiore» sono rappresentati dalla circonferenza e dal suo centro [...]. Infatti, se si considerano i due termini in questione in senso universale [...], possiamo dire che la *shariah*, la «strada maestra» percorsa da tutti gli esseri, altro non è se non ciò che la tradizione estremo-orientale chiama la «corrente delle forme», mentre la *haqiqah*, la verità una e immutabile, risiede nell'«invariabile mezzo». Per passare dall'una all'altra, dunque dalla circonferenza al centro, occorre seguire uno dei raggi: si tratta della *tariqah*, cioè del «sentiero», la via stretta che viene percorsa soltanto da pochi. Vi è del resto una moltitudine di *turuq*, che sono tutti raggi della circonferenza presi in senso centripeto, dato che si tratta di partire dalla molteplicità del manifestato per arrivare all'unità del principio: ogni *tariqah*, muovendo da un punto dato della circonferenza, è particolarmente adatta agli esseri che si trovano in quel punto; ma tutte, quale che sia il loro punto di partenza, tendono similmente verso un punto unico, tutte confluiscono al centro riconducendo così gli esseri che le seguono all'essenziale semplicità dello «stato primordiale»[309].

Un'interpretazione più "islamico-centrica" ma del tutto affine ci viene fornita da *Sayyed* Hossein Nasr:

> Nel santo Corano Iddio parla di se stesso come l'Esteriore o il Manifesto (*al-zāhir*), e l'Interiore o il Celato (*al-bātin*). Poiché questo mondo è l'insieme dei riflessi e delle teofanie dei nomi e delle qualità di Dio, tutte le realtà che vi compaiono posseggono anch'esse un aspetto esteriore e un aspetto interiore [...]. Vivere nell'esteriore significa possedere già i beni dell'esistenza, essere qualcosa di più che un niente. Ma rimanere paghi unicamente dell'esteriore significa tradire la natura propria dell'uomo, la cui più profonda ragione di esistenza si identifica nell'esigenza di procedere dall'esterno all'interno, dalla periferia del cerchio dell'esistenza al Centro trascendente, e, così facendo, di riportare la creazione alla sua origine. Il sufismo provvede i mezzi per il compimento di questo fine supremo[310].

La creazione e la divisione dei fedeli in confraternite sono dunque complementari al messaggio *sufi*. La *shari'a*, ossia la rivelazione coranica interpretata e meditata, costituisce la base imprescindibile del sufismo, come indicato nella *sura* della luce (XXIV, 35-38):

> Dio è la luce dei cieli e della Terra. La Sua Luce è come una nicchia, nicchia in cui si trova una lampada, lampada entro un vetro, vetro come un astro sfavillante. Ha luce da un albero benedetto, un olivo né d'Oriente né d'Occidente, il cui olio illumina quasi senza che fuoco lo tocchi. Luce su luce. Dio guida alla sua Luce chi Egli vuole. Dio conia delle parabole per le genti. Dio è l'Onnisciente. In case che Dio ha permesso di innalzare e in cui il Suo Nome è invocato lo glorificano mattina e pomeriggio genti che né affare né commercio distraggono dalla "rammemorazione [*dhikr*] di Dio" dalla preghiera, dalla *zakat*, e che temono il Giorno in cui i cuori e gli sguardi saranno sconvolti. Dio li ricompensi nel migliore dei modi per ciò che hanno fatto e vi aggiunga la Sua Grazia. Dio elargisce senza misura a chi Egli vuole[311].

[309] R. GUÉNON, *Scritti sull'esoterismo islamico*, op. cit., pagg. 32-33.
[310] S.H. NASR, *Il sufismo*, op. cit.. pag. 16.
[311] *Il Corano* (a cura di G. Mandel Khan), Torino, UTET, 2006, pag. 177 (352).

L'ambiente culturale dei commentatori di Corano *sufi* era completamente diverso da quello arabo, più pragmatico e legato alla concezione biblica di un Dio "umanizzato" maggiormente comprensibile dai semplici fedeli. La mentalità turco-asiatica cui il sufismo appartiene, pur riconoscendo la centralità del Corano, si concentra invece sull'assoluta trascendenza del divino, lontano da ogni identificazione con le passioni terrene[312].

Il sufismo si avvale di simboli esteriori che indicano l'abbraccio della Via: oltre all'opposizione luce/ombra (lo *zahir* e il *batin*), il mantello nero, che rappresenta la materialità e il male; l'abito bianco, a indicare il bene e la luminosità; la lampada (richiamo alla *sura* della luce) e la brocca d'acqua, simbolo dell'anima prigioniera del corpo; il tamburo, che indica la materia contenente la vibrazione spirituale; infine il copricapo in feltro (indossato in particolare dai Mevlevi), la pietra tombale[313].

Caratteristica peculiare del sufismo è il *dhikr*, la rammemorazione di Dio. Esso consiste in «una recitazione regolare di litanie basate sul Corano, le cui frasi ripetute mentalmente o a voce alta in un ordine rituale sono accompagnate da una serie complessa di posture, da controllo della respirazione e, in certi casi, da movimenti ritmici[314]». Nei *khanaqa* (conventi) oltre alle lezioni si pratica il *dhikr* una volta alla settimana. Si distinguono il *dhikr* vocale, spesso collettivo e che comprende musica, canto e danze (secondo la tradizione simboleggia l'insieme degli angeli radunati intorno al trono di Allah[315]), e quello silenzioso, diretto e controllato da uno *shaykh*, che il *sufi* può compire ogni volta che lo desidera nel segreto del proprio cuore. Tradizionalmente praticato dalla Naqšbandiyya, negli anni dell'Unione Sovietica esso venne adottato da altre confraternite come misura di sicurezza.

Ogni *shaykh* elabora proprie regole relative alla conduzione del *dhikr* atte a definire gesti, posizioni e ritmo dei canti e delle preghiere[316]. Il suono e il ritmo sono elementi centrali nella vita delle confraternite (si parla di "ritmo confraternico"), si tratta di un'eredità delle pratiche sciamaniche con le quali il sufismo era venuto a contatto. Scrive Suhrauardi (1155-1191):

---

[312] G. MANDEL KHAN, *Corano senza segreti*, op. cit., pag. 77.
[313] G. MANDEL KHAN, *Islam*, op. cit., pag. 118.
[314] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 134.
[315] I. TEKUŠEV, K. ŠEVČENKO (a cura di), *Islam na severnom Kavkaze*, op. cit., pag. 33.
[316] *Ibidem*, pag. 33: «Для отправления зикра необходимо знать и соблюдать предписанные шейхом правила: особые ритмические движения, регламентированную позу, умение осуществлять контроль за дыханием. Каждый шейх разрабатывал свои, отличающиеся от других правила выполнения зикра. В промежутках между отдельными фазами зикра исполняются религиозные гимны (назмы) [...]» [Per la proclamazione del *dhikr* è fondamentale conoscere e rispettare le regole dello *shaykh*: i principali movimenti ritmati, la posizioni corretta, controllare il movimento. Ogni *shaykh* ha elaborato le proprie, che si distinguono da altre regole di esecuzione del *dhikr*. Negli intervalli tra le singole fasi del *dhikr* vengono cantati inni religiosi (*nazm*)].

> Il suono è simbolo della vita materiale, il silenzio è simbolo della morte materiale; la luce è simbolo della vita spirituale, il buio è simbolo della morte spirituale. L'energia è vibrazione, e tutto ciò che vibra produce un suono; ma anche la luce è vibrazione. Che suono produce la luce? Il suono del pensiero. Noi sufi, percorrendo la via della ricerca, lodiamo Dio con il suono, con la luce, con il pensiero, con la musica, e tutto ciò simbolizza un unico e solo sentimento: l'amore per il Nostro Creatore, poiché ogni essenza di questo mondo infinito ce Lo simbolizza, cosicché tutta la nostra vita è una lampada[317].

Il *dhikr*, soprattutto quello molto suggestivo dei dervisci mevlevi, ha suscitato grande interesse in Occidente; purtroppo oggi si assiste quasi esclusivamente a rappresentazioni a fini turistici o spettacolari completamente svuotate da qualsiasi contenuto religioso (Fig.5).



Figura 5: Il *dhikr* della sezione italiana della Naqšbandiyya condotto da *shaykh* Hassan Dyck (Milano, 22.01.2013). La presenza di un derviscio mevlevi è nettamente in contrasto con la spiritualità naqšbandi, che prevede il *dhikr* silenzioso.
Fonte: archivio personale

Un altro aspetto tipicamente *sufi* è il culto dei santi (*awliya*). Ufficialmente l'islam non contempla queste figure; tuttavia spesso i fedeli si rivolgono a uno *shaykh*, considerato un *wali*, "amico di Dio", come se fosse un'entità sacra[318]. Le tombe degli *awliya*' diventano veri e propri luoghi di culto, spesso gestiti da membri delle confraternite o popolati da *shaykh* itineranti. La venerazione dei santi è una caratteristica tipica dell'islam popolare, nonché una pratica già diffusa nell'Asia

[317] Cit. in G. MANDEL KHAN, *Islam*, op. cit., pag. 120.
[318] Per approfondire vedi I. WEISMANN, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Abingdon, Routledge, 2007, pag. 4 e M.E. LOUW, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, Abingdon, Routledge, 2007, pag. 50 e sgg.

centrale e nel Caucaso preislamici. La credenza che alcuni luoghi accolgano la presenza divina è stata respinta e condannata come *shirk* (idolatria) dall'islam più ortoodosso; tuttavia questo non ne ha arrestato la diffusione in pressoché tutto il *dar al-islam*. Il sufismo ha incorporato gli elementi soprannaturali dei luoghi santi e la loro naturale predisposizione all'aggregazione sociale:

> Although Sufism may not be entirely coincident with the more popular practice of veneration of saints, and although the 'magical' ritual practices taking place at saints' tombs may seem remote from Sufism as an abstract philosophical system, Sufism and the veneration of saints are related: during the early centuries of Sufism the concept of *wilaya* (saintship) developed on the basis of the relation to the *murshid*, and theories about a whole hierarchy of saints – those who had indeed achieved mystical union in God – were developed[319].

Molto più significativo per la formazione e lo sviluppo delle confraternite in senso politico è il legame tra maestro (arabo, *muršid*; persiano, *pir*) e discepolo, il *murid*:

> From earliest times Sufis recognized that spiritual aspirants (sing. *murid*) need an accomplished guide (Ara. *murshid*, Per. *pir*) to direct them through the different stations and point out for them the way to union with God. They were also aware of the dangers of deceit, pride, and self-destruction that threaten to lead followers astray not only from the *tariqa* but even from the *shari'a*, and therefore they attributed absolute authority to the spiritual guide. The central role of the Sufi master in the process was grounded in the Prophetic saying (*hadith*) that "the *shaykh* in his group is like the Prophet among his people"; his authority was epitomized in the complementary saying that "the adept to his *shaykh* is like a corpse in the hands of a corpse-washer[320].

Man mano che diventavano più organizzate le confraternite elaboravano tecniche spirituali differenti in grado di congiungere maggiormente il maestro al discepolo. L'apertura dei conventi (arabo, *zawiya*; turco, *tekke*; persiano, *khanqah*), finalizzata ad aumentare il numero dei discepoli e alla raccolta di fondi per proseguire le attività, incontrò il sostegno dei governanti locali. In questa maniera più strutturata il sufismo confraternale fu libero di espandersi e, contemporaneamente, di assumere un'importanza politica sempre maggiore. In relazione al periodo "formativo" della storia *sufi*, Trimingham suggerisce la distinzione tra una fase detta della *tariqa*, che vede il consolidamento della relazione maestro-discepolo e il delinearsi delle pratiche iniziatiche (XII secolo), e una chiamata *ta'ifa*, nella quale le confraternite sono completamente istituzionalizzate e il maestro assurge a oggetto di culto popolare (XV secolo). Riguardo all'ultima fase, che continua ai giorni nostri ed è caratterizzata da profonda decadenza morale, Trimingham osserva:

> The orders became hierarchical institutions and their officials approached nearer to a clergy class more than any other in Islam, whilst the *zawiya* was the equivalent of a local church. The *sheikh* ceased to teach directly

[319] M.E. LOUW, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, op. cit., pag. 44.
[320] *Ibidem*, pagg. 4-5.

> but delegated authority both to teach and initiate to representatives (*khulafa*', sing. *khalifa*). A special cult surrounded the *shaykh*'s person, associated with the power emanating from the founder-saint of the *ta'ifa*; he became an intermediary between God and man. If we characterize the first stage, as affecting the individual, as surrender to God, and the second as surrender to rule, then this stage may be described as surrender to a person possessing *baraka* (spiritual power), though of course embracing the other stages[321].

Il potere delle confraternite varia oggi da regione a regione e ha conosciuto alterne fortune. In Asia centrale e nel Caucaso la radicalizzazione dei movimenti successiva alla dissoluzione dell'URSS è stata frettolosamente associata al "wahabismo" senza tenere conto di altri fattori (la presenza pluridecennale del regime sovietico, il tribalismo e il paganesimo-sciamanesimo). Tuttavia la capacità di adattarsi alle circostanze e alle situazioni, unita alla rigida disciplina e al costante *focus* sui valori, hanno reso le *tariqa* foriere di un preciso messaggio politico. La politicizzazione delle confraternite è un problema con il quale le regioni caucasiche e centroasiatiche si confrontano oggi quotidianamente[322].

3.1.2 Le tariqa *come mantenimento dell'ortoprassi islamica*[323]

Nel Caucaso: resistenza e islam militante

Spesso nate in altre zone del *dar al-islam* le *tariqa* sono profondamente legate alla storia di Caucaso e Asia centrale. Il Caucaso è storicamente la regione con la più lunga tradizione confraternale; nel XI secolo i turchi selgiuchidi introdussero nella regione il sufismo e i primi *khanqah*, che in breve tempo assunsero il ruolo di veri e propri centri di potere[324]. Il carattere

[321] J.S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, London, Oxford University Press, 1971, pagg. 71-72. Il testo di Trimingham, un classico tra gli studi relativi alle confraternite, risente del paradigma orientalista che fa coincidere l'inizio della decadenza del sufismo all'apparire delle *tariqa*. Parallela ad esso è la corrente musulmana più fondamentalista, che vede nelle confraternite un allontanamento dai valori dell'islam dei padri. Il *trait d'union* tra le due posizioni è rappresentato dal riformismo islamico che, lontano dal rigorismo wahabita e dall'orientalismo di stampo occidentale, vanta tra i suoi rappresentanti molti membri di confraternite *sufi*.

[322] Vedi Cap. IV.

[323] Il paragrafo segue, integrandola, la ripartizione proposta da O. ROY nel capitolo VII del testo *The New Central Asia*, op. cit. La posizione di O. ROY, per autorevolezza, precisione e originalità, costituisce una base solida dalla quale partire per non giungere a conclusioni troppo affrettate sull'abusato termine "islam parallelo".

[324] I.V. LYSAK, *Rol' Sel'džukov v rasprostranennii islama na territorii Dagestana*, op. cit., pag. 96: «Благодаря сельджукам суфизм распространяется и на северо-восточном Кавказе, где уже в XI в. появились первые суфийские обители, сыгравшие важную роль в распространении образованности среди местного населения. Суфийские обители Дагестана указанного периода были непостоянны по составу и весьма мобильны: члены их много путешествовали, причем часть из них зарабатывала себе на пропитание трудом, а часть кормилась подаяниями. Сельджукские правители широко поощряли создание таких обителей и щедро

itinerante dei maestri, le novità da loro introdotte nel campo dell'istruzione e l'appoggio finanziario dell'autorità selgiuchide diedero al sufismo grande popolarità e incoraggiarono la diffusione dell'islam e delle confraternite (XII secolo). Nei principati daghestani, dove il sufismo e l'islam erano penetrati per primi, i numerosi *ulema* erano i custodi del diritto tradizionale (*adat*), al quale non di rado si appoggiavano i governanti locali[325]. L'islam ufficiale, conosciuto per l'autorevolezza delle sue madrase e i legami con il mondo arabo, rimaneva comunque appannaggio del clero o dell'élite; la maggioranza della popolazione praticava culti animasti e, soprattutto nelle aree montuose, si manteneva diffidente nei confronti della nuova religione.

La situazione si mantenne stabile fino all'invasione russa, quando le confraternite furono protagoniste di un revival musulmano che alla sollevazione contro il potere dei principi mescolava la lotta per la purezza della *shari'a*. La storia del Caucaso, le imprese degli *shaykh* naqšbandi Mansur e Shamil, i fatti successivi alla Rivoluzione d'ottobre e il lungo dominio sovietico[326] si confrontano oggi con un islam fortemente radicalizzato. Il dualismo tra islam ufficiale e "parallelo", ossia popolare, non è mai scomparso del tutto; nel contesto caucasico l'islam si carica ancora oggi di particolari connotazioni etnico-politiche[327]. Le *tariqa* sono state in grado di perpetuare e trasmettere il messaggio musulmano in un'ottica di resistenza all'invasore che continua ad attrarre un grande numero di seguaci. Di volta in volta l'ortoprasssi musulmana introdotta dai *sufi* viene utilizzata per connotare ideologicamente situazioni nelle quali la sopravvivenza musulmana si sente minacciata. L'efficienza di un'organizzazione di stampo confraternico, le imprese dei grandi *imam* del passato e la solidarietà tribale diventano lo strumento mediante il quale l'islam continua a rappresentare un marker identitario molto forte:

> It was the Sufi orders that were mainly responsible for preserving the ethno-religious identity and organising resistance, particularly in Chechnya and large parts of Daghestan. The "murid" parts of the North Caucasus resisted being integrated into the Tsarist and later the Soviet system of rule for longer than any other region ruled by Russia. In Chechnya the Sufi system of organisation combined with the clan and social organization

---

их финансировали, что позволяло осуществлять над ними контроль. Благодаря поддержке правителей суфийские обители превратились в крупные религиозные и экономические центры, пропагандировавшие идеи суфизма и способствующие распространению ислама в новые регионы» [Grazie ai Selgiuchidi il sufismo si diffuse anche nel Caucaso nord-occidentale, dove già nel XI secolo avevano fatto la loro comparsa i primi conventi *sufi*, che ebbero un ruolo importante nella diffusione dell'istruzione tra la popolazione locale. I conventi *sufi* del Daghestan di questo periodo erano mutevoli per composizione e molto mobili: i loro membri viaggiavano molto; nello stesso tempo una parte di essi si guadagnava da vivere con fatica, e una parte si procurava da mangiare con l'elemosina. I governanti selgiuchidi incoraggiavano molto l'esistenza dei conventi e li finanziavano generosamente; questo diede la possibilità di porli sotto il loro controllo. Grazie all'aiuto dei governanti i conventi *sufi* diventarono importanti centri religiosi e economici, propagandando le idee del sufismo e contribuendo alla diffusione dell'islam nelle nuove regioni].

[325] I. TEKUŠEV, K. ŠEVČENKO (a cura di), *Islam na severnom Kavkaze*, op. cit., pag. 14.

[326] Vedi Cap. II, par. 2.1.1.

[327] U. HALBACH, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pag. 2: «In this regional context, the subject of "Islam in the North Caucasus" involves the ethno-cultural and religious relationships in the Caucasus, but beyond that the development of Islam in the Russian Federation».

> structures, and this combination kept the Chechens going even during their fight for survival, as it did after the 1944 deportation. Since 1994, this dimension of national self-assertion has been frequently referred to even in the Russian press in connection with the war in Chechnya. Despite the fact that, after 1917, the patterns of identification shifted from a religious to an ethnic basis, or were forced to shift by "Soviet nation building", in today's political and national movements in the region reference is still made to the religious symbolism of the pre-national period and to names such as Shamil[328].

Islam ufficiale e "islam parallelo" in Asia centrale

Secondo Roy in Asia centrale coesistono due forme di islam; la loro differenza è determinata non tanto dall'opposizione etnica turchi-persiani, quanto piuttosto da quella fra tribalismo e aree urbane islamizzate dopo la conquista araba. Si tratta tuttavia di un'opposizione fluida, dato che l'islam "ufficiale" è stato influenzato dalle dottrine turche (tipicamente quella *sufi*), che, a loro volta, non hanno messo a repentaglio l'ortodossia degli *ulema*. Possedere più identità religiose è normale in Asia centrale; sufismo, islam ufficiale e radicalismo politico post-sovietico si fondono insieme, generando risultati spesso imprevedibili. Caratteristica peculiare di questi luoghi, il sincretismo è riuscito a influenzare l'islam ufficiale sin dai tempi della conquista araba:

> As the religion of Islam, brought by the Arabs, penetrated the Central Asian region, it began to influence the development of indigenous religion and itself absorbed some of the earlier cultural traditions of Central Asia. Islam was incorporated into the life of the local peoples, and as the religion of the conquerors, it became the local religion in a lengthy process that was not without its difficulties; but this process enriched Islam and provided an impetus for its subsequent development[329].

I musulmani dell'Asia centrale sono sunniti di scuola hanafita. Le origini di tale scuola risalgono all'VII secolo. Il fondatore, Abu Hanifa, era residente a Kufa centro dal quale la scuola si propagò attraverso buona parte del mondo islamico, raggiungendo il suo massimo splendore sotto il califfato abbaside e durante l'Impero Ottomano[330].

I centri dell'islam hanafita erano Samarcanda e Bukhara, entrambe sedi di prestigiose moschee che fungevano da scuole di Corano, luoghi di culto e di vita pubblica[331]. Quest'ultimo aspetto era particolarmente evidente nei primi secoli di dominio dell'islam; alle piccole moschee di

---

[328] *Ibidem*, pagg. 4-5.
[329] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Volume IV, Part II, op. cit., pag. 83.
[330] La scuola hanafita è la più diffusa all'interno della *umma* (circa un terzo della popolazione musulmana mondiale), date anche le sue posizioni liberali in ambito di diritto di famiglia e di transazioni commerciali. Frequente è il ricorso all'opinione (*ra'y*), alla deduzione analogica (*qiyas*) e all'*istihsan*. Vedi "Hanafi School of Law", in *The Oxford Dictionary of Islam*, edited by John L. Esposito, Oxford Islamic Studies Online, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e798 [consultato il 16/04/2013]. L'*istihsan*, letteralmente "il ritenere buono, giusto", è un criterio giuridico accessorio in base al quale vengono fatte prevalere alla logica considerazioni di utilità pratica. È rifiutato dalla scuola shafiita.
[331] AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Volume IV, Part II, op. cit., pag. 34 e sgg.

quartiere si affiancava la grande moschea del venerdì, costruita di solito sulla piazza del mercato. La moschea principale non era solo un luogo di preghiera, ma anche un centro di aggregazione sociale e commerciale, in ossequio all'intrinseca vocazione dei popoli della steppa. Il numero dei luoghi di culto era inoltre indice del dinamismo e della crescita di una città. Oltre alle funzioni religiose e sociali le moschee avevano anche un importante ruolo politico; esse erano il "palazzo del governo" dei primi conquistatori arabi, come Qutaiba Ibn Muslim[332], il primo a edificare un moschea sui resti dell'antico tempio del fuoco nel centro di Bukhara.

Nel 741 l'arabo venne proclamato lingua ufficiale degli affari politici e commerciali. Contestualmente iniziarono ad apparire i primi *maktab*, ossia centri di istruzione primaria. Le madrase si occupavano invece dell'istruzione superiore, specialmente nell'ambito del diritto e della teologia. Parallelamente l'espansione dell'islam e il declino del ruolo di guida del califfo (fino a quel momento autorità indiscussa e elemento centrale del pensiero musulmano), unito ai pericoli di "contaminazione giuridica" provenienti dalle culture dei popoli conquistati, fecero progredire gli sforzi nel campo dell'interpretazione del diritto:

> Per più di un secolo e mezzo, dall'inizio delle conquiste alla rivoluzione abbaside, il califfo fu dunque il supremo ed effettivo capo della comunità islamica, la cui autorità era riconosciuta da un capo all'altro dell'impero [...]. L'evoluzione della vita presso gli Arabi con le conquiste territoriali inevitabilmente portò anche a un massimo sforzo di elaborazione giuridica in tutti i capitolo del diritto. I giudici – o *qadi* – posti di fronte a problemi di varietà e complessità sempre crescente, dapprima ricorsero alla loro opinione personale (*ra'y*); e con la conversione in numero crescente di non-Arabi, anche fra i *qadi* si inserirono giudici provenienti da culture diverse e, quindi, ricorrenti sempre più a consuetudini pre-esistenti nella loro cultura. Si veniva creando così una discordanza di "giudicati", che avrebbe potuto mettere a grave rischio l'unità dell'intero sistema giuridico[333].

La creazione delle scuole giuridiche (*madhab*) rispondeva dunque all'esigenza di una maggiore sistematizzazione giuridica e dotttrinale. Con l'avvento dell'impero samanide Samarcanda e Bukhara divennero i principali centri della scuola hanafita; la scuola di giurisprudenza della Transoxiana era rinomata per l'alto livello di preparazione dei suoi studiosi e la qualità dei suoi giuristi.

La conquista mongola, oltre a costituire un momento difficile per i giuristi, costretti a emigrare in terre a loro spiritualmente più vicine come Iran e Anatolia, contribuì alla migrazione di un gran numero di popolazioni turche. Gli effetti furono diversi a seconda della zona; verso occidente si verificò una completa turchizzazione, mentre nelle regioni più orientali gli scontri tra musulmani e animisti erano all'ordine del giorno:

---

[332] Vedi Cap. I.

[333] V. FIORANI PIACENTINI, *Islam. Logica della fede e logica della conflittualità*, op. cit., pag. 49.

> L'occupazione mongola in Asia centrale, pertanto, presentò caratteristiche differenti a seconda che si trattasse delle regioni orientali o di quelle occidentali. Per quanto riguarda queste ultime, essa presenta una caratteristica storica fondamentale: a differenza delle precedenti invasioni da parte di gruppi etnici di lingua turca, l'invasione mongola non operò invece, alcuna trasformazione radicale etnica nelle regioni conquistate, bensì, se mai, contribuì a spostare verso occidente altre popolazioni di lingua turca [...]. Sempre in queste regioni più occidentali si verificò un altro fenomeno del tutto particolare: alle tradizioni politiche e nazionali mongole fu opposta l'idea di Islam e la legge musulmana; gradualmente, l'aristocrazia e le tribù guerriere furono assorbite dagli elementi locali. Fra Turchi e Mongoli già esisteva un'ancestrale affinità di tradizioni, costumi e lingua; in questi territori già fortemente turchizzati e quasi globalmente islamizzati, ciò facilitò indubbiamente l'amalgama fra i due elementi, con il risultato che l'elemento turco musulmano qui (come anche in Persia, in Anatolia e nell'Europa orientale) divenne più forte di prima, soprattutto in seguito alla definitiva assimilazione da parte dei conquistatori di lingua e religione. Nelle regioni più orientali, invece, nei territori della Semirechia e del già regno uiguro, questa amalgama non avvenne; viceversa, la rigida applicazione della *yasa* voluta e salvaguardata dal suo intransigente custode Čaghatāy, diede luogo a vivaci attriti con gli elementi non musulmani. I Mongoli, come tutti gli sciamanisti, erano estremamente tolleranti in fatto di religione, e rispettavano in egual misura il clero dei vari culti professati nei loro territori; proprio questa tolleranza scatenò in queste regioni feroci rivalità fra rappresentanti delle varie fedi religiose, i quali cercavano di far convertire alla loro fede il Khān mongolo onde trarne specifici ed ovvî vantaggi [...]. Inoltre, l'amministrazione mongola in Asia centrale si servì di elementi locali, essenzialmente di Uiguri, detti *bakashi*, e di *tagiki* (viceversa, persiani convertiti all'Islam); ciò aumentò naturalmente l'antagonismo religioso fra le popolazioni, e scatenò fra le varie comunità vere e proprie rivalità politiche che, spesso, si manifestarono con estrema violenza. Infine, l'esistenza di alcune incompatibilità basilari fra la *yasa* e la legge musulmana (la *sharī'ah*), aumentò l'attrito fra mongoli e musulmani locali, che accusarono Čaghatāy di essere di odiare l'Islam ed i musulmani, se non addirittura di essere lui stesso cristiano[334].

La crisi spirituale successiva all'invasione mongola trasformò il sufismo da movimento ascetico a movimento di massa. I *sufi* desideravano far resuscitare la società dallo stato di sfiducia e degradazione in cui si trovava applicando il concetto di *wilayat* (la giurisdizione spirituale assegnata a un mistico). La forza dei *sufi* e delle confraternite risiedeva nel contatto diretto con la popolazione, a differenza di altri movimenti (come gli sciiti ismailiti) che conducevano le proprie attività segretamente. L'organizzazione delle *silsila sufi* trasformò un'attività mistica in un movimento potente a livello sociale e politico. Le numerose conversioni tra i governanti mongoli e i cambiamenti nella demografia religiosa dell'Asia centrale si verificarono grazie alle confraternite, che mantennero intatta l'ortoprassi islamica.

L'imposizione forzata della fede musulmana fece sì che nelle zone orientali si verificasse quella commistione di islam e sciamanesimo sulla quale le confraternite riuscirono a innestarsi,

[334] V. FIORANI PIACENTINI, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale*, op. cit., pagg. 57-59.

elaborando una sintesi originale rimasta intatta sino a oggi[335]. L'occidente centroasiatico continuò nel solco dell'incontro tra mondo turco e musulmano aggiungendo un nuovo elemento, quello persiano. Nonostante la transizione dell'Iran allo sciismo (XVI secolo) l'influenza persiana sunnita continuava a rappresentare un universale culturale in un'area che si estendeva da Bukhara fino al subcontinente indiano; il persiano era infatti la lingua della cultura, delle arti e della didattica. Gli studi giurisprudenziali e teologici continuavano a progredire; tuttavia l'islam ortodosso dimostrò apertura e lungimiranza nei confronti di un elemento di provenienza turca come il sufismo:

> This Islamic civilisation obviously developed in all branches of theology: the *hadith* (the sayings of the Prophet), *usul al-fiqh* (the foundations of law), *tafsir* (commentary on the Quran) etc. but it was also supported on a whole body of Persian culture: pursuing religious studies also involved studying philosophy, poetry, astronomy, and even the interpretation of dreams [...]. The orthodox Sunni culture of Central Asia and the Indian sub-continent cannot be understood without its Sufi dimension [...]. Connenctions between *ulemas* and Sufi *pirs* were very commonplace[336].

La cultura *sufi* di cui le confraternite erano imbevute e l'*ethnos* turco (i Selgiuchidi che avevano incoraggiato la diffusione dell'islam nel Caucaso erano infatti turchi *öghuz*, parte di quelle «dinastie indipendenti» ai confini del *dar al-islam* che si erano espanse in tutta l'Asia centrale in concomitanza al vuoto di potere creatosi dopo la dissoluzione dell'impero samanide nel X secolo,[337]) diedero risultati inaspettati; in alcuni casi il misticismo *sufi*, caricato di un aspetto guerriero, si mischiava all'islam militante. Stretta tra il mondo timuride e turcomanno la dinastia safavide riuscì ad imporre il proprio potere in Persia tra il 1500 e il 1700. Dietro di essa agiva in qualità di braccio armato la potente confraternita dei Qizilbash, le "teste rosse" (dalla pratica di radersi e tingersi di quel colore il cuoio capelluto). La disciplina militare, unita al profondo legame maestro-discepolo e alle tradizioni tribali turche, permise l'evoluzione dei Qizilbash da confraternita a dinastia imperiale. Tuttavia la commistione tra sufismo e tradizioni turco-mongole era vista dai safavidi come un impedimento; i Qizilbash vennero presto dichiarati fuori legge e le *tariqa* e i suoi membri cooptati nella nuova sintesi statale[338].

[335] Vedi par. 3.3.
[336] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 145.
[337] V.FIORANI PIACENTINI, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale*, op. cit. pag. 37 e sgg.
[338] K. BABAYAN, *The Safavid Synthesis*, op. cit., pag. 158: «Since the Safavid goal of centralization could not be achieved within the framework of classical Safavid political culture, the particular blend of Turco-Mongol and Sufi paradigms of authority was being overshadowed by a new synthesis of Iranian kingship and Imamite temporal legitimacy. This gradual shift to a self-consciously logical conception of political rule parallels the Safavid public rejection of Sufism and of other syncretic forms of cultural practice that had moved beyond the pale of textual and normative Islam in the post-Mongol era».

L'islam ufficiale continuò a essere influenzato dall'elemento persiano fino al XIX secolo. I testi didattici che circolavano in Asia centrale erano in lingua persiana, la prestigiosa *madrasa* di Deoband in India era imbevuta di cultura sunnita ortodossa e la Naqšbandiyya continuava a raccogliere seguaci. All'inizio del XX secolo, con le repressioni sovietiche, il ruolo dei *mullah* di cultura persiano-centroasiatica cominciò a declinare, sostituito da esponenti del clero ortodosso vicini al regime. Tuttavia la diffusione di quel tipo di islam continuava a essere condotta nel segreto; le case private contenevano i testi persiani del XIX secolo sui quali si formò un'intera generazione fino al crollo dell'Unione Sovietica. Lo stile di apprendimento *sufi*, caratterizzato da prosa ritmica da mandare a memoria e contenuti morali, ebbe un impatto senza precedenti sulle generazioni più giovani. Le persecuzioni avevano cancellato completamente la memoria culturale del jadidismo in lingua tatara, in special modo nelle campagne:

> The most widespread book is undoubtedly the *Chahâr kitâb* or 'four books', a compendium of knowledge for the good Muslim, and the *Haftyek*, which is used in memorising the required minima of Islam in Arabic. These books contain chapters on the basic principles of Islam and elements of literature, mysticism, cosmogony and sometimes also folk wisdom [...]. Thus what was being transmitted was not only a knowledge of the basic dogma and rites of Islam, but also the *adab*, the 'guide to proper ways of living', in other words a culture and ethic embodied in a religious vision of the universe. The style of these books is designed to aid memorisation, with alternating rhythmic prose (*nazm*) and poetry. They serve as manuals both for village mullahs and for fathers seeking to pass on Islamic culture to their children. One should not underestimate the impact of this traditional culture among young people, particularly in the countryside, in Tajikistan and Ferghana. In particular, Persian speakers have privileged access to this literature, even though it was not transcribed into Cyrillic [...]. The works of Kursawi and Marjani were in Tatar and used the Arabic alphabet, which makes them hermetic even for an Uzbek mullah. Russian translation never reached the countryside. Islam, as it has been kept alive in Transoxiana, is thus quite unaware of the reform movements of the past century. The effect of the tsarist and Soviet censorship of the Jadid movement was to favour conservative currents of thought[339].

Il risultato fu dunque la permanenza e l'incoraggiamento di un islam conservatore e ortodosso, che in epoca sovietica veniva tenuto sotto stretta sorveglianza grazie all'istituzione fintamente liberale delle *muftiyya*; dal canto suo l'islam parallelo continuava a prosperare nei *kolchoz* e nella stampa clandestina. Con l'allentarsi del controllo sovietico e la diminuzione delle repressioni l'islam ha potuto cessare la propria clandestinità; con la fine dell'Unione Sovietica ha assunto caratteristiche più radicali. Il ruolo del sufismo in questo senso è ambiguo; sicuramente esso possiede un alto potenziale di politicizzazione. Ciò che è importante sottolineare è che nel corso della propria storia esso è riuscito più volte a mantenere inalterati l'ortoprassi islamica e i costumi musulmani.

[339] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 146.

3.2 LE CONFRATERNITE *SUFI* NEL CAUCASO E IN ASIA CENTRALE

3.2.1 Distribuzione geografica e dati

Le *tariqa sufi* di Caucaso e Asia centrale sono sunnite. Vi sono confraternite sciite in Armenia, Azerbaigian e Tagikistan, ma si tratta di piccole enclave in un contesto a maggioranza sunnita.

La Naqšbandiyya è oggi la confraternita più diffusa in Asia centrale con circa 40.000 seguaci tra Uzbekistan, Kazakistan, Kirghizistan e Tagikistan. Un decimo di essi appartiene a Yasawiyya e Kubrawiyya, maggiormente diffuse in Kazakistan e Uzbekistan[340]. Analogamente per il Caucaso non possediamo dati certi; stime approssimative contano una percentuale di fedeli *sufi* collocabile intorno al 20-30%; il numero dei praticanti è molto minore. Secondo l'ultimo censimento condotto nel 2002 in Daghestan su un campione di 2.576.000 individui, il 94,4% della popolazione è musulmana (90,1% sunnita e 4.3% sciita)[341].

Nonostante i dati incerti è indubbio che islam ufficiale, sufismo e confraternite siano inscindibili dai panorami centroasiatico e caucasico. La diffusione delle *tariqa*, unita all'impatto della storia russa, ha prodotto situazioni differenziate ma che, in ogni caso, riflettono tendenze comuni. Una breve riflessione storica è d'obbligo prima di passare agli scenari contemporanei.

3.2.2 Cenni storici

Sufismo e *'asabiyyah*; turchismo e fede guerriera

Gli studi condotti in epoca sovietica hanno restituito un'immagine delle confraternite alquanto folcloristica e imprecisa, resa senz'altro più difficile dal diffuso sincretismo religioso, che non tiene conto del substrato *sufi* e che spesso non permette di distinguere le *tariqa* l'una dall'altra. In ogni caso sufismo, militanza e turchismo sono i capisaldi da cui è necessario partire. L'elemento turco non solo ha plasmato le forme dell'islam caucasico e centroasiatico, ma ha anche influenzato

[340] M. BRILL-OLCOTT, *Sufism in Central Asia*, op. cit., pag. 5: «Although estimates are imprecise (and hence they vary greatly), a good conservative guess is that there are 30,000 to 40,000 Naqshbandiya followers in Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Tajikistan. Only about one-tenth of that number support the Yasawiya and Qadiriyya movements, which are concentrated mostly in Kazakhstan and Uzbekistan».

[341] I. TEKUŠEV, K. ŠEVČENKO (a cura di), *Islam na severnom Kavkaze*, op. cit., pag. 21.

in maniera rilevante le strutture sociali. La struttura interna e i riti, pubblici o segreti a seconda delle circostanze, hanno permesso alle *tariqa* di espandersi e occupare, in passato come oggi, una posizione importante anche a livello politico.

Roy ha definito il sufismo delle *tariqa* «a Sufism that is omnipresent and takes many forms»; in effetti multiformità e fluidità sono caratteristiche peculiari dell'islam confraternale: i dogmi delle origini hanno lasciato il posto a una situazione meno rigida: il reclutamento non viene più effettuato su base etnica e il *dhikr* non è più diviso tra vocale e silenzioso a seconda della confraternita. Tuttavia rimane molto forte il legame di solidarietà tribale che riesce a unire, inaspettatamente, anche gruppi molto distanti. Il legame speciale che unisce il maestro al discepolo contempla un'obbedienza cieca; un tale schema, replicato all'interno del gruppo, riesce a dare vita a comunità organizzate che, all'occorrenza, sono in grado di opporre una resistenza armata a chi li minacci. Come sostiene Babajanov:

> Le nouveau pouvoir était surtout gêné par le fait que la plupart des groupes soufis étaient bien structurés, les murîd obéissant sans murmurer au murshid (maître spirituel): en effet, cette structure séculaire favorisait la création de groupes combatifs bien organisés et disciplinés, capables d'opposer une résistance armée[342].

Il complesso di solidarietà tribale, legame spirituale e disciplina può essere applicato al modello della *'asabiyyah*[343] di Ibn Khaldun. Forza motrice del mondo arabo e musulmano, l'*asabiyyah* rende possibile la costruzione di una rete di solidarietà confraternale grazie all'operato dei missionari:

> One should not see these brotherhoods as a system of centralised networks around a charismatic figure. In fact, the brotherhoods may disperse and duplicate while still keeping the name and the memory of the original brotherhood. The founding *pir* appoints a *khalifa* as his deputy and successor. In order to extend the brotherhood, he sends *khalifas* into mission areas; these *khalifas*, in the name of the brotherhood, go on to found a hereditary line of transmission (*selsele*). After several generations the successors of the *khalifa* may in turn proclaim themselves *pirs*, and send off other *khalifas* as missionaries. At any given moment these new branches may give rise to a new brotherhood, or they may keep the name of the original brotherhood while having their main reference in a local *selsele*. This technique of 'layering' (a branch taking root at a distance away from the original trunk) explains both the dispersion of the brotherhoods and also the fact that they have no centre, except in the imagination of certain writers[344].

---

[342] B. BABAJANOV, *Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan*, Cahiers d'Asie centrale, 1998, pp. 285-311, http://asiecentrale.revues.org/index548.html [consultato il 30/01/13], pag. 287.

[343] Il termine *'asabiyyah* (spirito di gruppo, solidarietà tribale) viene utilizzato dallo storico tunisino Ibn Khaldun (m. 1406) nell'introduzione (*muqaddimah*) della propria vastissima opera storica. La *'asabiyyah* è il principio che spinge gli individui a consociarsi e a prestarsi reciproco aiuto. Il concetto e la sua applicazione al tessuto confraternale vengono approfonditi nelle conclusioni.

[344] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 147.

3.2.3 La Naqšbandiyya

Dil ba yoru, dast ba kor
Il cuore con Dio, la mano al lavoro (motto naqšbandi)

La Naqšbandiyya è la confraternita più conosciuta e diffusa nel Caucaso, in Asia centrale e in tutto il resto del mondo musulmano. L'interesse dimostrato nei suoi confronti è giustificato dall'importanza politica che essa ha assunto nel corso della propria storia, dimostrando il ruolo che il sufismo ha avuto nel costruire la risposta dell'islam alle sfide della modernità.

Le ragioni alla base del successo della Naqšbandiyya sono molte, ma le più importanti sono sostanzialmente tre: l'obiettivo dei maestri di conformare il misticismo *sufi* alla *shari'a*, la commistione unica di attivismo e ortodossia e lo zelo missionario che ha permesso alla confraternita di espandersi dalle oasi di Bukhara in tutta l'Asia centrale e nel Caucaso, in Europa occidentale e persino negli Stati Uniti:

> A perusal of the vast literature produced within the Naqshbandi tradition itself reveals that the major preoccupation of its masters was rather to demonstrate the conformity of their mystical teachings and practices to the precepts of Islamic law – the shari'a. From their point of view, the urge for social and political activism was thus embedded in a general orthodox framework. The basic compatibility of Sufism and orthodoxy was stressed by many a Muslim thinker throughout the ages [...]. None, however, combined and implemented the two tenets in so consistent a way as did the masters of the Naqshbandiyya. These emphatically orthodox bent and activist thrust were complemented in the Naqshbandi tradition by missionary zeal that resulted in the expansion of the brotherhood out of its original homeland in the Bukhara oasis to ever-more distant lands. The same combination underlies its remarkable adaptability in the contemporary era of globalization, making it a veritable worldwide phenomenon. Today Naqshbandi branches are to be found in most parts of the Muslim world – Central Asia, the Indian subcontinent, the Middle East, the Caucasus, and the Far East, but also in Western Europe and North America[345].

Da una forma prototipale (la Khwajagan-Naqšbandiyya) essa si è sviluppata in due ramificazioni che rimangono comunque legate al messaggio originario: la Naqšbandiyya-Mujaddidiyya e la Naqšbandiyya-Khaliddiyya (Fig. 6)[346]. L'abilità dei maestri di adattare la

[345] I. WEISMANN, *The Naqshbandiyya*, op. cit., pag. XII.

[346] B. BABAJANOV aggiunge a queste la *silsila husayniyya*, particolarmente diffusa nell'Unzbekistan contemporaneo e sopravvissuta alll'epoca sovietica grazie alla figura dello *shaykh* "santo" Ishan Baba. Vedi B. BABAJANOV, *Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan*, op. cit., pag. 295: «La *husayniyya* est l'une des rares lignées naqshbandies qui ait survécu sous le régime soviétique. Un de ses cheikhs, Khalifa 'Abd al-Vahid Turkestani, plus connu sous le surnom de Eshon Bobo (Ishân Bâbâ), était originaire du village de Qush-âtâ (ou Qushchi-âtâ), à une quinzaine de kilomètres au nord-est de Turkestan. À l'époque du souverain mangit Ahad Khân (1885-1910), il reçut du cheikh boukhariote Khalifa Muhammad Amin l'*irshâd* (l'autorisation de recruter ses propres adeptes) et revint ensuite dans son village (*qishlâq*). On sait peu de choses sur lui, à part quelques récits liés à ses facultés miraculeuses, grâce auxquelles des bolcheviks (*bolshavoylar*) venus l'arrêter n'auraient pu le voir».

tradizione ricevuta dai predecessori alle circostanze politico-sociali del momento costituisce una delle più importanti ragioni del suo successo.

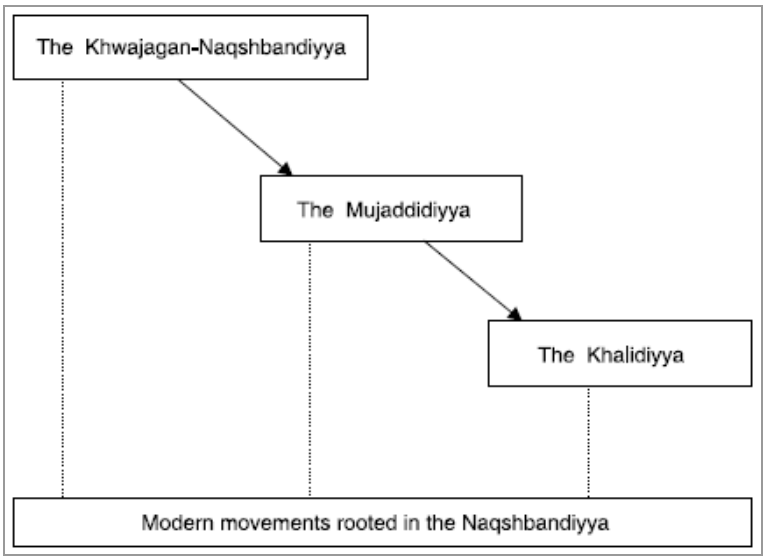


Figura 6: The Naqshbandiyya and his offshoots
Fonte: I. WEISMANN, *The Naqshbandiyya*, op. cit., pag. 2

La confraternita deve il suo nome al fondatore, lo *shaykh* Muhammad Baha'uddin Naqšbandi (1318-1389) di Bukhara. L'epiteto Naqšbandi deriva dalla fusione dei termini persiani *naqš* e *band*, che insieme significano "imprimere il divino nome di Allah nel proprio cuore".
L'elemento turco è presente nella Naqšbandiyya fin dagli albori della sua storia. Essa infatti nacque dalla tradizione mistica dei maestri *kwhajagan* nelle oasi dell'Asia centrale e tra il XIII e il XIV secolo si confrontò con i mongoli di Chagatay. A quell'epoca i maestri *kwhajagan*, termine originariamente riferito ai nobili *sayyed* (discendenti del Profeta) di stirpe turca, rappresentavano ed erano a capo di diversi gruppi locali, ciascuno con proprie tradizioni e rituali. Uno dei primi, 'Abdulkhaliq Ghijduwani, è considerato il fondatore leggendario della tradizione *kwhajagan*, della pratica del *dhikr* silenzioso e del principio *khalwat dar anjuman* ("solitario in mezzo alla folla", ossia mantenere la presenza divina nel cuore e, contemporaneamente, l'attivismo sociale). A Bukhara e nelle oasi circostanti operavano numerosi maestri *sufi*, uno dei quali era Muhammad Baha'uddin Naqšbandi. La situazione tra i vari gruppi era piuttosto fluida, dal momento che ciascun fedele poteva decidere liberamente di abbandonare il proprio maestro per rivolgersi a un altro, oppure continuare il proprio cammino autonomamente. Lo shock dell'invasione mongola diede un'ulteriore scossa alla proto-Naqšbandiyya che, nel frattempo, si era divisa in due rami: uno che praticava il *dhikr* vocale, l'altro quello silenzioso:

> The volatility of the Khwajagan current was exacerbated by the destruction of Bukhara by the Mongols, who stormed Central Asia in 1220, the year of Ghijduwani's death, or perhaps a generation after him. The havoc

> resulted in the weakening of the "learned" brand of Islam in the cities of the oasis, but also in the flourishing of the more popular forms of Sufism in the small towns and villages. This situation seems to have affected the Khwajagan themselves, who abandoned most of Ghijduwani's principles [...]. Following the reinstitution of Muslim rule in Central Asia by the Timurids, Baha'uddin Naqshband, and still more his disciples, re-established the "reformist" tradition of the Khwajagan in the city of Bukhara, before their successors carried it farther, to Herat and Samarqand[347].

La "linea collaterale" del *dhikr* silenzioso si dimostrò dunque vincente rispetto a quella del *dhikr* vocale, che affascinava maggiormente le comunità di origine persiana. Legittimati da una *silsila* creata per l'occasione che dimostrava la discendenza diretta dello *shaykh* dal Profeta (Fig. 7), il rigore, la disciplina e l'ortodossia naqšbandi conquistarono pressoché tutta l'Asia centrale, dove la confraternita entrò in contatto con le dinastie regnanti e i tatari del Volga (qui prese il posto di Qadiriyya e Yasawiyya), raggiungendo la Cina, la Transcaspia e la Kirghizia. Khoja Ahrari (1404-1490) fu uno degli *shaykh* naqšbandi più influenti del suo tempo; a lui si devono la legittimazione, il consolidamento e l'espansione della *tariqa*, che grazie ai suoi discepoli, si impose presto come l'ordine *sufi* più importante scalzando le altre confraternite[348]. All'originaria forma *kwhajagan* si era nel frattempo aggiunta la Mujaddidiyya (XVII sec. circa). Lo *shaykh* Ahmad Shirindi (nato nel 1564) si concentrò su millenarismo e relazioni tra *shari'a* e Naqšbandiyya, contribuendo a diffondere gli ideali della confraternita nell'Asia meridionale e in India, dove aveva studiato. Combinando i principi di Naqšbandiyya e Qadiriyya Shirindi ridiede vita alla confraternita, ne riformò gli aspetti principali, semplificò i rituali e le consentì l'espansione verso nord. Grazie ai discepoli di Shirindi la Mujadiddiyya arrivò in Arabia Saudita, in Siria e nell'Impero ottomano. Anche la Transoxiana fu influenzata dal suo passaggio; tuttavia le lotte tra khan e tribù non permisero una rapida assimilazione. Tutto ciò, unito all'aumentata distanza tra fedeli e leader, fece inevitabilmente precipitare la Naqšbandiyya nel declino.

[347] I. WEISMANN, *The Naqshbandiyya*, op. cit., pagg. 21-22.
[348] M.E. LOUW, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, op. cit., pag. 46.

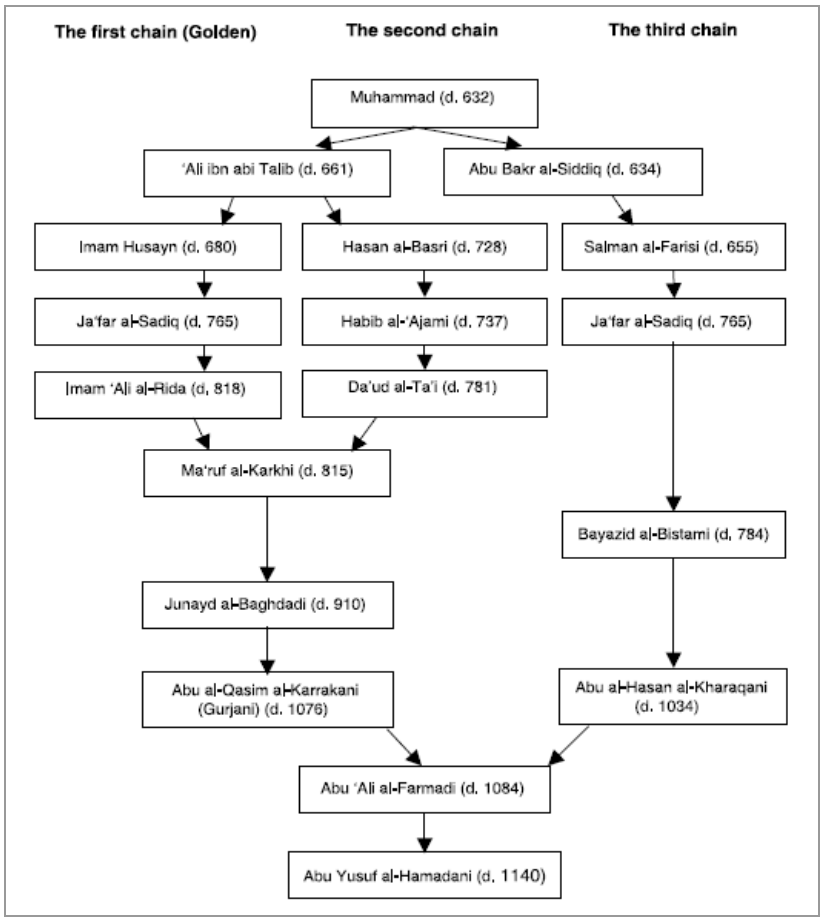
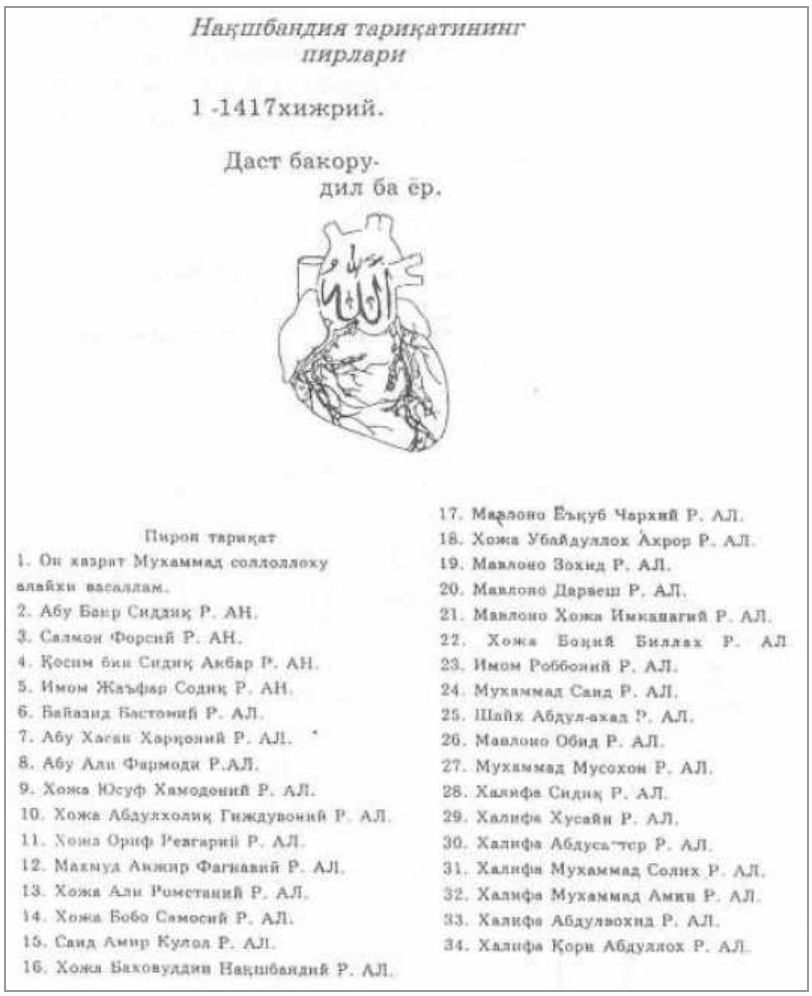


Figura 7: Main links in the proto-Khwajagani genealogical tree
Fonte: I. WEISMANN, *The Naqshbandiyya*, op. cit., pag. 23

Tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo la Naqšbandiyya penetrò in Daghestan e nel Caucaso del Nord. La "terza ondata" ebbe questa volta la forma della Khalidiyya, dal nome del fondatore Diya' al-Din Khalid. Di origine curda, Khalid pose particolare attenzione alla vita interna della confraternita introducendo elementi che ne rimarcassero l'alterità rispetto ai non-membri. La *tariqa*, ormai diventata Naqšbandiyya-Mujaddidiyya-Khalidiyya, si configurò da questo momento in poi come movimento socio-religioso al servizio della *umma* e dell'islam ortodosso, sulla scia del coevo movimento riformista islamico. La Khalidiyya venne coinvolta nei processi di riforma dell'Impero ottomano e le dottrine pan-islamiche; tuttavia man mano che la secolarizzazione avanzava la confraternita tendeva a passare dalla parte dell'opposizione. In Iraq, Siria e Arabia Saudita essa riuscì a mantenere una presenza costante nonostante gli attacchi fondamentalisti della salafiyya.



Нақшбандия тариқатининг пирлари

1 -1417хижрий.

Даст бакору-
дил ба ёр.

Пирон тариқат

1. Он хазрат Мухаммад соллоллоху алайхи васаллам.
2. Абу Бакр Сиддиқ Р. АН.
3. Салмон Форсий Р. АН.
4. Қосим бин Сидиқ Акбар Р. АН.
5. Имом Жаъфар Содиқ Р. АН.
6. Байазид Бастомий Р. АЛ.
7. Абу Хасан Харқоний Р. АЛ.
8. Абу Али Фармоди Р.АЛ.
9. Хожа Юсуф Хамодоний Р. АЛ.
10. Хожа Абдулхолиқ Гиждувоний Р. АЛ.
11. Хожа Ориф Реягарий Р. АЛ.
12. Махмуд Анжир Фагнавий Р. АЛ.
13. Хожа Али Роместаний Р. АЛ.
14. Хожа Бобо Самосий Р. АЛ.
15. Саид Амир Кулол Р. АЛ.
16. Хожа Баховуддин Нақшбанднй Р. АЛ.
17. Мавлоно Ёъқуб Чархий Р. АЛ.
18. Хожа Убайдуллох Ахрор Р. АЛ.
19. Мавлоно Зохид Р. АЛ.
20. Мавлоно Дарвеш Р. АЛ.
21. Мавлоно Хожа Имкаиагий Р. АЛ.
22. Хожа Боқий Биллах Р. АЛ
23. Имом Роббоний Р. АЛ.
24. Мухаммад Саид Р. АЛ.
25. Шайх Абдул-ахад Р. АЛ.
26. Мавлоно Обид Р. АЛ.
27. Мухаммад Мусохон Р. АЛ.
28. Халифа Сидиқ Р. АЛ.
29. Халифа Хусайн Р. АЛ.
30. Халифа Абдусаттор Р. АЛ.
31. Халифа Мухаммад Солих Р. АЛ.
32. Халифа Мухаммад Амин Р. АЛ.
33. Халифа Абдулвохид Р. АЛ.
34. Халифа Қори Абдуллох Р. АЛ.

Figura 8: Facsimilé d'une généalogie (*silsila*) contemporaine "Les maîtres de la *tariqat /naqshbandiyya-husayniyya*" (Kokand, 1996)

Fonte: B. BABAJANOV, *Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan*, op. cit., pag. 307

Nelle sue varianti la Naqšbandiyya era rappresentata nelle tre aree a maggioranza musulmana dell'impero russo: Medio Volga, Caucaso del Nord e Asia centrale. Vi fu comunque una profonda differenziazione in ciascuna di esse in termini di sviluppo storico, socioeconomico e culturale.

Tra i tatari del Volga la Naqšbandiyya arrivò nel XV secolo, probabilmente da Bukhara. Essa riuscì nella variante Mujaddidiyya a espandersi nella regione e a assorbire i gruppi che facevano capo a Kubrawiyya e Yasawiyya. Un ramo della Mujadidiyya del Volga, la setta puritana dei Vaisi (*Vaisov Božij Polk*, Reggimento di Dio di Vaisov, fondata nel 1862 dallo *shaykh* naqšbandi Baha'uddin Vaisov), provocò non pochi problemi alle autorità zariste. Al miscuglio di socialismo, populismo e puritanesimo wahabita la Russia rispose con una massiccia repressione del movimento, la chiusura di Vaisov in un ospedale psichiatrico e la dichiarazione della setta come fuori legge[349].

[349] Il figlio di Vaisov, 'Inanuddin, prese parte alla Rivoluzione d'ottobre con l'intento di distruggere la borghesia tatara. A causa di dissidi interni, nel febbraio 1918 fu ucciso dai suoi compagni. La setta dei vaisiti sopravvisse ancora qualche anno per poi scomparire.

In generale nei secoli precedenti il XIX la Naqšbandiyya in Asia centrale conobbe un periodo di crisi; l'espansione dell'islam e il coinvolgimento dei naqšbandi nelle attività politiche cristallizzarono le attività della confraternita, facendola entrare in una fase di declino simile a quella che attraversavano i khanati. Brill-Olcott osserva:

> The Sufi brotherhoods' high-profile role – especially the Naqshbandiya – in Central Asian society led to a sharp increase in converts to Sufism and enhancements of its leaders' influence. This in turn contributed to its geographical expansion throughout the Islamic world. In many ways, though, the politicization of Sufism and the new political role played by prominent Sufi sheikhs also led to the deterioration of the movement and to the introduction of the very element of spiritual decay that these orders were created to root out of Islam [...].Thus, the politicization of Sufism in Transoxiana led to its becoming a statelike structure, and, like the Central Asian states of the sixteenth and seventeenth centuries themselves, this insured that the Sufi movements would suffer the same kind of stagnation that characterized the khanates. With time, Naqshbandiya's social engagement and drive for internal reform ceased to strengthen and expand the brotherhood and instead became sources of crisis and stagnation[350].

Il XIX secolo vide l'allentarsi dei legami con Bukhara, centro spirituale della Transoxiana, a favore di una maggiore influenza del mondo ottomano. Molti naqšbandi recatisi a studiare a Istanbul, una volta rientrati in patria propagandavano con forza le idee con le quali erano venuti a contatto. La nascita del movimento *jadid* si dovette in gran parte all'*intelligencija* naqšbandi (cui appartenevano esponenti del riformismo islamico come Rashid Rida e Ahmad Khan) e al lascito della Mujaddidiyya di Ahmad Shirindi; intellettuali come Zaynullah Rasulev (1833-1917) furono i promotori di un'istruzione musulmana di alto profilo condotta con il "nuovo metodo". La scuola di Rasulev, nota come Rasuliyya, ebbe una grande influenza anche oltre il volga e gli Urali, arrivando fino in Kazakistan e in Siberia, dove i suoi studenti diffondevano il messaggio tra le popolazioni della steppa. La presenza della Naqšbandiyya in Siberia risaliva al XVI secolo, favorita dall'emigrazione *kwhajagan*. Il miglioramento delle linee di comunicazione e la costruzione delle ferrovie nel XIX secolo fecero aumentare il numero di adepti naqšbandi, essendo diventato più facile per i fedeli raggiungere i luoghi di culto e compiere l'*hajj*. Tuttavia le velleità riformatrici e l'estrema semplificazione delle dottrine e dei rituali *sufi* portarono ancora una volta alla decadenza della confraternita. La rivolta di Andijan del 1898 fu uno dei pochissimi esempi di azione concreta condotta dalla Naqšbandiyya e dallo *shaykh* locale Muhammad Ali Sabir, noto come Dučki Ishan[351]. I

[350] M. BRILL-OLCOTT, *Sufism in Central Asia*, op. cit., pag. 9.

[351] Per approfondire la figura di Dučki Ishan vedi il saggio dello studioso uzbeko B. BABADŽANOV *Dučki Išan i Andižanskoe vosstanie 1898 g. [Dučki Išan e la rivolta di Andijan del 1898]* in AA.VV., *Podvižniki islama. Kul't svjatych i sufizm v Srednej Azii i na Kavkaze [Gli asceti dell'islam. Culto dei santi e sufismo in Asia centrale e nel Caucaso]*, Moskva, Izdatel'skaja firma "Vostočnaja literatura" RAN, 2003, pagg. 251 e 277. BABADŽANOV sottolinea il carattere improvvisato e sporadico della rivolta di Andijan e l'impreparazione di Dučki Ishan nel condurre le operazioni rispetto agli omologhi *imam* del Caucaso.

sostenitori della rivolta erano contadini e nomadi della valle del Fergana ai quali l'amministrazione coloniale zarista aveva sottratto i terreni. Il messaggio di Dučki Ishan era politico e religioso; il disprezzo nei confronti del clero musulmano russificato era unito alla volontà di espansione dell'islam. Tuttavia l'adesione del movimento ai principi *sufi* esulava dal messaggio religioso e agli occhi della popolazione era esclusivamente funzionale alla protesta antirussa. In definitiva la diffusione del sufismo prospettata dallo *shaykh* non ebbe il risultato desiderato; la repressione della rivolta limitò notevolmente i diritti dei musulmani, indebolendo la loro fede:

> [T]here is no question about the political nature of Dukchi Ishan's message. The community around him consisted mostly of peasants who had been victimized by the czars' migration policy as Russians arrived and took over much of the peasants' land. It made sense, then, that the local peasantry would use the Sufi call to defend Sharia to seek religious recourse and protection against the Russians. The community established around Dukchi Ishan can be described as a Sufi community only in the sense that it reflected the major transformations that had occurred in Sufism, especially in the Naqshbandiya-Mujaddidiya movement. This change drove society in only one direction: turning Sharia into the cornerstone of Sufism and making Sharia the only law that pervaded all aspects of Muslim life. Sufism provided anticolonial movements with a formal organizational structure, formed over Sufism's centuries-long existence and based on the absolute submission of a disciple to his teacher (murid to murshid). But, in Central Asia during the Russian colonial period, this relationship between religion and social protest led to an outcome that was antithetical to Dukchi Ishan's aspirations for spreading Sufism among Muslims. Instead, the Naqshbandiya's reaction to Russian colonization led to Sharia being discounted, Muslims' rights limited, and the faith weakened[352].

Dopo la Rivoluzione bolscevica negli anni della guerra civile la Naqšbandiyya sostenne la ribellione *basmači*, ma la repressione della rivolta decimò i membri della confraternita che si divise in due rami, i Kafri e i Jahri (più affini alla Qadiriyya[353]), a seconda del tipo di *dhikr* adottato. L'asservimento al potere sovietico, simile a quello dei naqšbandi del Volga e della valle del Fergana, venne completato dall'istituzione delle *muftiyya*. Nonostante ciò il sospetto dell'amministrazione russa nei confronti dell'islam continuava e veniva accentuato dalla confisca sistematica dei beni *waqf*. L'elitismo dei leader, l'incapacità di creare una struttura organizzata di *khanaqa* e la paura dell'autorità condussero alla più completa degradazione del sufismo e delle confraternite. La chiusura delle moschee favorì il culto del *barakat*[354], elevando gli *shaykh* al rango di santi e banalizzando concetti di tradizione secolare:

[352] M. BRILL-OLCOTT, *Sufism in Central Asia*, op. cit., pag. 13.
[353] *Ibidem*, pag. 20.
[354] Il *barakat* è una sorta di aura in grado di soccorrere il fedele musulmano dalle sfortune o di condurlo verso il successo. Viene assegnato da Allah e rimane attivo anche dopo la morte, facendo sentire la sua presenza dalla tomba e nello spirito. La credenza nel *barakat* è alla base del culto dei santi nell'islam.

> [A]s in the Volga-Urals region Naqshbandis proved to be among the most loyal servants of the Russian and Soviet regimes and were rewarded with high posts in the religious administration. The Spiritual Board for Central Asia and Kazakhstan based in Tashkent, one of the four boards set up by Stalin after the Second World War, was headed by three generations of the Naqshbandi chief muftis of the Babakhanov family. In the late 1950s Ziya'uddin Babakhanov published a series of legal opinions in which he condemned pilgrimage to saints' tombs and Ishanism in general as alien to Islam. A little earlier Naqshband's mausoleum, already in a dilapidated state, was converted into a museum for anti-religious propaganda[355]

A differenza dell'Asia centrale, dove Mujaddidiyya e Naqšbandiyya continuavano a essere totalmente russificate, nel Caucaso la Naqšbandiyya riuscì ad organizzare la resistenza contro l'oppressore russo. Nella variante Khalidiyya la confraternita riuscì a imporsi in quelle zone periferiche dove la presenza dell'islam era scarsa[356]. Le popolazioni montanare di Cecenia e Daghestan trovarono nel rigore della confraternita e nel pragmatismo degli *imam* Mansur e Shamil la risposta alle privazioni inflitte dall'amministrazione zarista[357].
La disfatta di Shamil e le successive tensioni tribali interne fecero emergere una situazione di doppio potere confraternale tra Naqšbandiyya e Qadiriyya, che raccoglieva i suoi adepti tra gli strati meno colti della popolazione, affascinata dal *dhikr* vocale e dal maggiore permissivismo nei costumi. Le due confraternite parteciparono unite alle rivolte antirusse del 1877-78; tuttavia in breve tempo fu chiaro il ruolo della Naqšbandiyya, confraternita d'élite, e quello della Qadiriyya, più popolare tra i contadini.
Gli anni della Rivoluzione e della guerra civile fecero rivivere le imprese di Shamil; tuttavia gli sforzi profusi da *imam* Gotso[358] non furono sufficienti a decretare la sopravvivenza della Naqšbandiyya, che venne soppressa dai bolscevichi nel 1925. Purghe e campagne antireligiose si susseguirono fino alla fine dell'Unione Sovietica, seppur con minore intensità rispetto agli anni di Stalin.

Il risveglio islamico più vicino alla situazione attuale iniziò a delinearsi negli ultimi anni di esistenza dell'URSS. La perdita di identità conseguente alla dissoluzione del regime ha rimesso in discussione il concetto di re-islamizzazione. Dopo il 1991 la Naqšbandiyya è riemersa come alfiere del radicalismo islamico soprattutto nel Caucaso del Nord e in Daghestan. In Asia centrale essa si rifà alle imprese di *shaykh* Khoja Ubaydallah Ahrar (1404-1489), strenuo difensore dei principi sharaitici durante il regno di Tamerlano, iniziatore dell'impegno politico naqšbandi e eroe nazionale uzbeko[359]. Oltre ai rischi di lungo periodo connessi a un "revival *sufi*"[360] l'adattamento

[355] I. WEISMANN, *The Naqshbandiyya*, op. cit., pag. 127.
[356] Anche in Indonesia e nel sud-est asiatico.
[357] Vedi par. 2.1.1.
[358] Vedi par. 2.3.3.
[359] M. BRILL-OLCOTT, *Sufism in Central Asia*, op. cit., pag. 6 e sgg.
[360] Vedi Cap. IV.

della Naqšbandiyya agli scenari contemporanei ha prodotto, almeno in Occidente dove essa accoglie membri non musulmani di origine, risultati ambigui, nei quali il misticismo *sufi* e l'ortodossia della confraternita vengono spesso filtrati e banalizzati dai mass media, mischiandosi alla meditazione fai-da-te e alla spiritualità New Age.



Figura 9: Il *dhikr* della sezione italiana della Naqšbandiyya condotto da *shaykh* Hassan Dyck (Milano, 22.01.2013). È evidente l'abbandono del *dhikr* silenzioso a favore di una più suggestiva, ma meno corretta, rimembranza vocale condotta con l'ausilio di strumenti musicali.
Fonte: archivio personale

3.2.4 Le altre confraternite

La Qadiriyya

Delle confraternite attive in Asia centrale e nel Caucaso la Qadiriyya è l'unica a non avere origini centroasiatiche. Essa venne fondata a Baghdad dallo *shaykh* di origine iraniana Abd al-Qadir Jilani (1077-1166). Confraternita sunnita, per prestigio e autorevolezza è seconda solo alla Naqšbandiyya. Gruppi qadiri esistono in Maghreb, Africa, Turchia, India e Afghanistan. La direzione è rimasta nelle mani della famiglia del fondatore e le filiali regionali sono subordinate al guardiano del sepolcro di Abd al-Qadir a Baghdad.

Caratteristica principale della Qadiriyya è senz'altro il *dhikr* vocale che viene condotto al suono di tamburi e strumenti musicali; nel Caucaso può essere accompagnato da danze[361]. La vitalità dei riti qadiri è da sempre il contraltare storico al rigorismo della Naqšbandiyya e spiega, almeno in parte, il suo successo presso gli strati più popolari della società. Il codice morale della confraternita, fissato in India alla fine del XV secolo da *shaykh* Muhammad Ghaws, prevede totale rinuncia al mondo in

[361] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 61.

nome di Allah, devozione, "compassione illimitata" (*rahmat-i bi-hadd*) verso il prossimo, umiltà, mitezza e piena sottomissione del discepolo al maestro[362].

In Asia centrale e nel Caucaso la presenza della Qadiriyya è stata altalenante. Venne introdotta per la prima volta alla fine del XII secolo da mercanti arabi provenienti da Baghdad nel Volga, ma tra i secoli XIII e XIV venne assorbita dalla Yasawiyya; nelle città della valle del Fergana e Turkestan venne superata dalla Naqšbandiyya tra il XIV e il XV secolo.

Dopo quattro secoli la Qadiriyya riapparve nel Caucaso del Nord grazie al pastore Kunta Hajj[363], che convertì le popolazioni pagane e diffuse l'islam (anche se fuori dal Caucaso l'importanza della *tariqa* era limitata). Il concetto di guerra santa aveva cominciato a farsi strada tra Kunta Hajj e i suoi seguaci, molti dei quali erano ex combattenti di Shamil stanchi dell'oppressione russa. Le numerose rivolte che scoppiarono costarono la vita alla confraternita e allo *shaykh*. Dopo la deportazione di Kunta Hajj nel 1864 e la sua morte tre anni dopo, la Qadiriyya si divise in tre gruppi che portano i nomi dei loro fondatori: Bammat Giray Hajj (in Cecenia), Batal Hajj (molto rigorosa, diffusa in Cecenia e Daghestan) e Chim Mirza (in Cecenia e Inguscezia). Ad essi si aggiunse molto più tardi (1950) la Vis Hajj, "la *tariqa* dei berretti bianchi", dal colore dei berretti di pelliccia che gli adepti indossano durante il loro *dhikr*. Negli anni successivi alla deportazione dei ceceni in Kazakistan la Vis Hajj assorbì i *murid* della Chim Mirza e introdusse nel proprio *dhikr* strumenti musicali tradizionali come il violino ceceno (*gondagr*). Particolari caratteristiche del credo della Vis Hajj sono l'enfasi posta sul lavoro e la stretta endogamia[364].

Al contrario della Naqšbandiyya le purghe e le deportazioni massicce condotte contro «i nidi di banditi» musulmani non minarono il prestigio della Qadiriyya, ma lo rafforzarono. Nel Caucaso le *tariqa* potevano vantare un'organizzazione efficacissima e i loro membri, degni successori di Shamil, impegnarono i sovietici in una guerriglia che durò fino allo scoppio della Seconda guerra mondiale. Persino la deportazione di ceceni e ingusci nel 1945, nuovamente seguita da altre persecuzioni da parte del regime, non ne arrestò l'espansione:

> [I]l genocidio tentato ma non riuscito contro più di un milione di musulmani nel Caucaso del nord ebbe un esito straordinario e imprevisto. Lungi dal distruggere le confraternite sufi, la deportazione ha piuttosto promosso la loro espansione. Per i montanari deportati gli ordini sufi non divennero soltanto l'unico simbolo della loro nazionalità, ma anche una specie di amministrazione clandestina, disciplinata e organizzata, in grado di assicurare la sopravvivenza della comunità [...]. Quando, dopo la morte di Stalin, i caucasici del nord

[362] G. BENSI, *Il Dagestan: conflitti, religione e politica*, CSSEO Working Paper No. 147, Novembre 2009 [consultato il 24/02/13], pag. 25.
[363] Vedi par. 2.1.1.
[364] I. TEKUŠEV, K. ŠEVČENKO (a cura di), *Islam na severnom Kavkaze*, op. cit., pag. 34.

che erano sopravvissuti furono riabilitati ed ebbero l'autorizzazione a ritornare nel loro paese, lasciarono dietro di sé, nel Turkestan gruppi sufi ben strutturati, specialmente qadiri[365].

In Asia centrale, nonostante la diffusione dell'islam si dovesse esclusivamente alle confraternite (che proteggevano le tribù dagli assalti degli "infedeli" pagani, marxisti e cristiani), non vi erano capi carismatici della statura di Shamil né tanto meno l'organizzazione e lo spirito di *jihad* del Caucaso. Per questi motivi la penetrazione russa avvenne con molta più facilità rispetto alle difficili campagne militari caucasiche e non si formò mai un vero e proprio movimento di resistenza. Gli episodi isolati di rivolta come quella di Andijan vennero capeggiati da *murid* naqšbandi; tuttavia, oltre alla Naqšbandiyya e alle altre due confraternite autoctone (Kubrawiyya e Yasawiyya), in Asia centrale operava anche la Qadiriyya.

Poco prima della dissoluzione dell'URSS la Qadiriyya ha conosciuto un rinnovato attivismo nel Caucaso del Nord (in Cecenia, Inguscezia, Azerbaigian settentrionale e Daghestan), dove le confraternite, a differenza dell'Asia centrale dove la situazione è più confusa e fluida, continuano ancora oggi a mantenere caratteristiche ben precise. Il dinamismo della Qadiriyya, paragonabile a quello successivo alla disfatta di Shamil, è stato spiegato in questo modo dagli esperti sovietici:

1) Contrariamente alla naqšbandiyya decentrata, tutti i gruppi qadiri caucasici sono unità notevolmente centralizzate. Sono legati da una rigida disciplina e da una devozione personale al loro šaih ereditario. In Urss la qadiriyya è più radicale, poù aggressiva e meglio adattata alla clandestinità della naqšbandiyya.
2) Alcuni gruppi qadiri, particolarmente radicali, come il Batal Hajj e il Vis Hajj, sono «società completamente chiuse», molto ben protette dal mondo esterno. Sono così meglio predisposte della più aperta naqšbandiyya a un'attività di cospirazione.
3) Il dikr vocale della qadiriyya, con canti, strumenti musicali e danze, è altamente emozionale e dotato di una qualità estetica che esercita una grande attrattiva.
4) Mentre la naqšbandiyya è relativamente tollerante nei riguardi della realtà sovietica quotidiana, tutti i gruppi qadiri hanno un carattere radicale ed estremista, xenofobo[366].

Oggi i gruppi qadiri sopravvivono in tutta l'Asia centrale e soprattutto nel Caucaso. Le «identità multiple» delle popolazioni caucasiche hanno subito un duro colpo da parte del regime sovietico, in particolare dal punto di vista dell'appartenenza religiosa. Il passaggio all'islam wahabita (una denominazione che in Russia è imprecisa, dato che indica qualsiasi tipo di islam politico, connotato da un forte dogmatismo nella ortoprassi quotidiana e dalla radicalità con cui si

[365] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 84.
[366] *Ibidem*, pagg. 62-63.

vuole adottare la *shari'a* quale legge di riferimento politica) rappresenta una valida alternativa per un popolo in crisi di identità, raccogliendo seguaci anche tra i membri più giovani delle *tariqa*[367].

La Yasawiyya

«Sono *komsomol* in questo mondo e *murid* nell'altro»
Un seguace degli *ishan* chiomati (corrente radicale della Yasawiyya) arrestato dalla polizia sovietica

La Yasawiyya è la confraternita più legata al mondo turco, dal quale ha attinto riti, tradizioni e credenze. Mistiscismo, ascetismo e isolamento dei suoi adepti dal mondo secolarizzato hanno impedito la formazione di una struttura organizzata simile a quella naqšbandi.
Il fondatore *shaykh* Ahmad Yasawi, il "Muhammad del Turkestan", morì nel 1166 nella odierna città di Turkestan in Kazakistan. Le poesie di Yasawi, note come *Divan-i Hikmet* e scritte in una lingua turca popolare, ebbero una parte determinante nell'islamizzazione delle tribù turche dell'Orda d'Oro. Dopo la morte dello *shaykh* Tamerlano diede l'ordine di costruire un mausoleo in suo onore (Fig. 10), ancora oggi considerato uno dei luoghi più sacri dell'islam e meta di numerosi pellegrinaggi[368].

Il collegamento con il mondo turco fece sì che la Yasawiyya trovasse tra il XIII e il XV secolo seguaci in tutta l'Asia centrale e nel Medio Volga, oltre che nel Khorasan, in Anatolia e in India del nord. Tuttavia essa si dovette presto arrendere alla più forte e strutturata Naqšbandiyya, che ne assorbì quasi tutti i seguaci tra il XV e il XVI secolo (il breve periodo di attivismo della Yasawiyya nel XVI secolo fu grandemente influenzato dagli *shaykh* naqšbandi). Il processo continuò fino al XIX, quando la maggior parte dei gruppi yasawi era concentrata esclusivamente nella valle del Fergana.

[367] E.W. WALKER, *Islam in Chechnya*, Contemporary Caucasus Newsletter, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, UC Berkeley, Issue 6, 1998, http://socrates.berkeley.edu/~bsp/caucasus/articles.html [consultato il 16/10/13], pag. 2 e sgg.
[368] Il mausoleo di Yasawi è venerato anche dai numerosi sciamani ancora oggi presenti nella zona, che considerano lo *shaykh* uno dei più potenti spiriti ausiliari. Coloro che hanno ricevuto la chiamata allo sciamanesimo vi si recano in pellegrinaggio e compiono il rito della circumambulazione intorno a un gigantesco paiolo, in attesa che si manifestino gli spiriti che li hanno scelti. Vedi C. STÉPANOFF, T. ZARCONE, *Lo sciamanismo di Siberia e d'Asia centrale*, Milano, L'Ippocampo, 2012, pag. 49.



Figura 10: Il mausoleo di Ahmad Yasawi a Turkestan, Kazakistan (1389-1405)
Fonte: www.unesco.org

Durante il periodo sovietico i bolscevichi non esitarono a sfruttare a proprio vantaggio le attività dei gruppi più radicali. L'ordine dei laači, una frangia radicale fondata intorno al 1870 dallo *shaykh* yasawi Sanivar (dichiarato eretico e impiccato), abbracciò il bolscevismo e la Rivoluzione. La storia dei laači è piuttosto oscura poiché essi vivevano in clandestinità, isolati dagli altri gruppi musulmani e praticavano l'endogamia; il loro *dhikr* vocale notturno recitato in presenza delle donne e accompagnato da danze e canti costò loro la condanna delle autorità religiose per impurità e immoralità. L'intesa tra i laači e la dirigenza bolscevica fu comunque di breve durata, dato che si trattava evidentemente di posizioni inconciliabili. Le politiche antireligiose fecero costituire una forma più organizzata di Yasawiyya in Turchia; in patria le attività della confraternita continuavano grazie ai singoli seguaci.
Ad esclusione della fallita esperienza dei laači, le confraternite dell'Asia centrale parteciparono alle lotte contro il regime, prima fra tutte la rivolta *basmači*. La Yasawiyya fu sorprendentemente una delle più attive:

> La partecipazione dei seguaci della *tariqa* a una guerra di liberazione nazionale, che non rivestiva però il carattere di guerra religiosa, può spiegare la «politicizzazione» del sufismo turkestano sotto il regime sovietico. Per un altro strano paradosso, fra tutte le tariqa dell'Asia centrale fu l'antica yasawiya la più mistica, la meno impegnata nelle faccende temporali – ad essere la più impegnata nell'azione politica[369].

L'inedito impegno politico si concretizzò negli anni Venti, quando Abmutalib Satylbadyev (uno yasawi che aveva combattuto con i *basmači*) istituì nella parte orientale della valle del Fergana il movimento clandestino degli *ishan* chiomati. La clandestinità, ritenuta pericolosa dalle autorità sovietiche, venne smascherata e messa fuori legge per la prima volta nel 1936; sopravvissuta, ritornò

[369] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pagg. 89-90.

dopo la Seconda guerra modiale più radicale di prima con il nuovo capo Tursunbaj Madaripov. Negli anni Cinquanta i vertici del movimento vennero arrestati e processati; costretto dagli eventi Madaripov si dissociò ufficialmente dalla confraternita (fatto ritenuto dubbio, dal momento che le fonti sovietiche ritenevano che i *sufi* praticassero la *taqiyyya*[370] sotto minaccia).

Verso la fine del periodo sovietico gli *ishan* chiomati ritornarono attivi nella natia Kirghisia e nella parte uzbeka della valle del Fergana. Clandestinità e *taqiyya* permisero l'infiltrazione del movimento in aree strategiche dell'*establishment* sovietico, come la polizia e il *Komsomol*. Benningsen e Quelquejay notano che

> Gli ishan chiomati costituiscono certamente, fra tutte le tariqa del Turkestan, la più apertamente antisovietica. La loro storia recente manifesta un fenomeno nuovo, ossia quello di una confraternita mista influenzata, nella sua organizzazione se non nella sua «ideologia», dall'esempio di un partito politico (nel suo caso quello comunista), e che utilizza metodi di propaganda e di mobilitazione politica copiati dagli avversari[371].

Dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica è riemerso l'interesse relativo al mausoleo di Yasawi, che l'attuale governo kazako sostiene e riconosce in funzione del ruolo rivestito dallo Stato nell'islamizzazione dell'Asia centrale[372]. Il ruolo educativo delle istituzioni culturali yasawi impostato in un'ottica neo-*jadid* è promosso e incoraggiato dal governo.

La Kubrawiyya

La Kubrawiyya fu fondata da Najm ad-Din al-Kubra (morto nel 1221 durante la presa di Urgenč, nel Khwarazm, da parte dei mongoli). Uno dei discepoli di al-Kubra fu *shaykh* Sayf ad-Din Baharzi di Bukhara (morto nel 1263). Figura molto rispettata nella sua città, contribuì al risanamento economico e alla fondazione di nuove madrase. Inoltre concluse accordi di collaborazione con il governo mongolo per la difesa di Bukhara[373]. Nello stesso periodo numerose tribù nomadi turche e mongole si convertirono all'islam.

Oltre che nel Khwarazm, esistevano gruppi kubrawi sparsi in Asia centrale, Iran (dove era presente un ramo sciita), Turchia e Kashmir. La confraternita rimase di un certo peso negli attuali Uzbekistan e Turkmenistan sino alla fine del XVII secolo, ma la sua struttura e il legame con il

---

[370] La *taqiyya* ("dissimulazione") è il procedimento, diffuso soprattutto tra gli sciiti duodecimani, che autorizza il musulmano a rinnegare la propria fede, a rendere falsa testimonianza di fronte agli avversari o a dissimulare la propria identità in caso di pericolo.

[371] A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 91.

[372] Dalla Turchia giunsero cospicui finanziamenti che permisero la riapertura del mausoleo di Yasawi nel 1992. Ankara ha inoltre finanziato la Yasawi Kazakh-Turkish International University, che ha permesso alla confraternita, con il beneplacito del governo, di continuare le proprie attività. Vedi M. BRILL-OLCOTT, *Sufism in Central Asia*, op. cit., pag. 4.

[373] Per approfondire le figure di altri esponenti kubrawi vedi AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia*, Volume IV, Part I, op. cit., pagg. 374-375.

potere economico e politico non ressero al colpo inferto dalla Naqšbandiyya. Nel XIX secolo la Kubrawiyya era stata completamente assorbita dalla Naqšbandiyya e i suoi riti adottati da altri gruppi *sufi*.

3.3 ELEMENTI SCIAMANICI E PREISLAMICI NELL'ISLAM DELLE *TARIQA*

Per rendersi conto della formazione del complesso sciamanico nell'Asia centrale e settentrionale non bisogna perdere di vista due elementi essenziali del problema: da un lato, l'esperienza estatica come tale, cioè come fenomeno originario; dall'altro, l'ambiente storico-religioso nel quale questa esperienza estatica si inserisce e l'ideologia che, in ultima analisi, va a convalidarla.

M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, 1974

Fin dalla sua apparizione nel Caucaso e in Asia centrale l'islam è entrato in contatto con lo sciamanesimo presente da secoli in quei territori[374]. Intermediari tra umano e extra-umano, guaritori e indovini, gli sciamani hanno affascinato viaggiatori, studiosi e missionari, adattandosi per sincretismo alle religioni con le quali sono venuti a contatto nel corso dei secoli. L'incontro con le confraternite *sufi* ha prodotto un inedito "ibrido islamico" che combina rituali musulmani e sciamanici. Lo sciamanesimo islamizzato, eredità del passato religioso zoroastriano e nestoriano successivamente influenzato dai *sufi*, costituisce un'affascinante *unicum* che merita di essere analizzato.

3.3.1 Cenni storici

I popoli di Caucaso e Asia centrale scorgono tra i propri pari alcuni individui fuori dal comune in grado di comunicare con il soprannaturale. I siberiani e i cinesi chiamano questi individui "sciamani", termine che in Occidente è stato applicato a moltissime tradizioni in tutto il mondo. Le tradizioni sciamaniche centroasiatiche, più interessanti e complesse rispetto a quelle caucasiche, presentano un carattere unitario determinato dalla parentela comune tra i popoli nomadi di lingua altaica (turchi, mongoli e tungusi) originari della Siberia meridionale e della Mongolia.

Lo sciamanesimo ha una storia meno antica di quanto si pensi; le prime attestazioni di sciamani "di professione" compaiono intorno al primo millennio dell'era cristiana nella regione

[374] I testi di riferimento sono C. STÉPANOFF, T. ZARCONE, *Lo sciamanismo di Siberia e d'Asia centrale*, op. cit., V.N. BASILOV, *Islamic Shamanism Among Central Asian Peoples*, Diogenes 1992 40: 5, http://dio.sagepub.com/content/40/158/5 [consultato il 20/02/13], T. ZARCONE, A. HOBART (edited by), *Shamanism and Islam. Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, *London*, I.B. Tauris & Co Ltd, 2013. T. ZARCONE è uno dei massimi esperti contemporanei delle tematiche inerenti ai rapporti tra l'islam confraternale e le culture preislamiche, specialmente in ambito turco-iranico. V. BASILOV, pioniere degli studi sullo sciamanesimo islamizzato, è stato una delle voci più importanti della scuola russo-sovietica. Per una panoramica generale vedi anche l'introduzione a U. MARAZZI (a cura di), *Testi dello Sciamanesimo siberiano e centro-asiatico*, Torino, UTET, 2009, pagg. 9-28.

dell'Altaj mongolo, popolata da etnie turco-mongole e tunguso-manciù. Secondo le fonti bizantine nell'impero dei Turchi celesti esercitavano maghi che bruciavano incensi, suonavano il tamburo e piombavano in uno stato di trance per scacciare gli spiriti maligni. Con l'arrivo del manicheismo e del cristianesimo nestoriano le popolazioni asiatiche si convertirono in massa; lo stesso avvenne con l'islam nell'VIII secolo. Il nestorianesimo, in particolare, era diventato la principale chiesa dell'Asia per prestigio e dimensioni, in una sfera di influenza che si estendeva dal Medio Oriente alla Cina che comprendeva milioni di fedeli suddivisi in circa 25 province metropolitane e 200-250 diocesi[375]. Presso le popolazioni nomadi, tuttavia, l'introduzione del cristianesimo si rivelava un'impresa difficile:

> [L]'apostolato ‹del cristianesimo nestoriano› risultava più agevole e incisivo se rivolto a comunità stanziali. Nel momento in cui bisognava propagarlo tra i popoli della steppa, ondivaghi e spesso psicologicamente inafferrabili, si rivelava di scarsa presa. Nelle steppe centro-asiatiche rimaneva saldamente in auge soprattutto lo sciamanesimo, incentrato sulla figura di celebranti simili a stregoni, individuati e designati dagli anziani, che governavano la vita religiosa esercitando un potere talora ereditario e talora elettivo[376].

Dopo la fine del giogo tataro e l'inizio della propria politica di espansione la Russia venne a contatto con aree, come la Siberia, popolate da nomadi e sciamani. L'interesse della corte per questo nuovo e strano fenomeno incoraggiò la proliferazione di opere etnografiche compilate da viaggiatori mandati ai confini del neonato impero. Lo scopo era raccogliere quante più informazioni possibili sulle vite delle popolazioni nomadi. Grazie ai viaggiatori russi (preceduti da quelli europei che sulle orme di Marco Polo si erano recati in quelle zone fin dal XIII secolo) in Occidente entrò il termine "sciamano", mutuato dalla lingua evenki e collegato alla parola turca *kam*. Etimologicamente la parola *saman* designa un individuo che "salta, danza, si agita"[377]. Molto rispettato nelle comunità in cui viveva, lo sciamano aveva grande potere:

> Lo sciamano (parola d'origine tungusa che indica un individuo "trasportato", "sconvolto") era una personalità influente e carismatica, e rivestiva il suo ruolo con un'autorevolezza che sconfinava facilmente in un'autorità assoluta [...]. Tanto temuti quanto rispettati, gli sciamani erano i responsabili dell'ordine psicologico e divino della collettività, potendo manifestare un'intima familiarità con tutto ciò che riguardava l'ultraterreno. Il loro abbigliamento e il loro comportamento rituale, condito di mistero e perciò stesso suggestionante, suscitava sovente una viva impressione fra i credenti. Nell'estrinsecazione culturale lo sciamano si rendeva difatti protagonista di una sorta di esperienza mistica, che a indumenti eccentrici accompagnava una gestualità delirante, fatta di gesticolamenti, isteria, fastidio per la luce[378].

[375] V. BIANCHI, *Gengis Khan. Il principe dei nomadi*, op. cit., pag. 30.
[376] *Ibidem*, pag. 31.
[377] C. STÉPANOFF, T. ZARCONE, *Lo sciamanismo di Siberia e d'Asia centrale*, op. cit., pag. 19.
[378] V. BIANCHI, *Gengis Khan. Il principe dei nomadi*, op. cit., pagg. 31-32.

In epoca illuminista l'atteggiamento delle corti occidentali oscillava tra la fascinazione per un mondo soprannaturale e il tentativo di dimostrare che le pratiche sciamaniche erano intrise di fanatismo e superstizione popolare. La corte russa non si discostava da questo approccio; Pietro il Grande invitò addirittura alcuni sciamani a San Pietroburgo e ne espose gli strumenti nella Kunstkamera, ma allo stesso tempo introdusse politiche di cristianizzazione forzata nelle terre di nuova conquista in modo da eliminare totalmente un fenomeno ritenuto scomodo ma facilmente estirpabile. Tuttavia la cristianizzazione, che quasi sempre contemplava l'uso della forza, si ridusse in realtà a una conversione di facciata; il battesimo formale non pose fine allo sciamanesimo, che continuava a essere largamente praticato. Con la promulgazione del codice di Speranskij (1822) venne garantita la libertà religiosa e impedita la persecuzione nei confronti degli sciamani, i quali continuavano a essere consultati dai poteri locali e persino da esponenti del clero cristiano ortodosso.
Nel XIX secolo iniziarono a circolare i primi studi sistematici su rituali e miti degli sciamani. Con la Rivoluzione bolscevica e le repressioni di ogni forma religiosa lo sciamanesimo subì una profonda crisi; tuttavia, grazie al sincretismo con il buddismo e l'islam, riuscì a sopravvivere, godendo oggi di particolare rispetto da parte di alcune autorità politiche.

3.3.2 Sciamanesimo e islam

L'introduzione dell'islam in Asia centrale stravolse completamente l'assetto religioso preesistente. Le dinastie che si susseguirono imposero con la forza la nuova fede dal Medio Volga fino a Siberia[379] e Cina. Man mano che l'islam avanzava le religioni che avevano avuto tanta fortuna nei secoli precedenti (buddismo, cristianesimo nestoriano, zoroastrismo, manicheismo) arretravano fino a scomparire, mentre nelle aree più remote dell'Asia del nord lo sciamanesimo continuava a essere la credenza religiosa dominante. Sotto i Mongoli e Tamerlano l'islam diventò religione di Stato per motivi politici; tuttavia la liberalità dimostrata dai sovrani mongoli in ambito religioso non fece cessare i riti sciamanici e le pratiche preislamiche presso le popolazioni nomadi, meno predisposte alla conversione rispetto alle comunità sedentarie cittadine. Mentre le città (Samarcanda, Bukhara, Khiva, Kokand) si avviavano a diventare centri di cultura musulmana, i

[379] A.G. SELEZNEV, *The Northern-most Outpost of Islamic Civilization*, ISIM Newsletter 3/99, 1999, https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17317/ISIM_3_The_Northern-most_Outpost_of_Islamic_Civilization.pdf?sequence=1 [consultato il 20/02/13]: «According to certain legends still very much alive today in the local collective memory, the first Muslim missionaries came to the territory of Western Siberia and began to disseminate the true belief in Allah among locals in 1394-1395».

nomadi della steppa e delle zone montuose (Pamir, Tian Shan) rimanevano saldamente ancorati al loro passato animista e sciamanico. A causa di questa dualità l'islam si manifestò in maniera diversa a seconda della zona.

L'arrivo delle confraternite *sufi* e lo sciamanesimo islamizzato

Le dinastie musulmane regnanti, quasi totalmente di stirpe turca, non si diedero per vinte e avviarono campagne volte a convertire i riottosi popoli della steppa. L'islamizzazione venne affidata ai membri delle confraternite *sufi* che, grazie ai dervisci mevlevi di Konya, erano già penetrate nel Daghestan sotto il governo selgiuchide[380]. L'islam ufficiale condannava lo sciamanesimo; tuttavia, nella declinazione *sufi*, nel Caucaso e in Asia centrale i punti di contatto tra le due fedi erano molti:

> Lo sciamanismo [...] è formalmente ricusato dall'islam per via del suo carattere pagano. In realtà, alcune idee e pratiche sciamaniche vengono ricomposte nell'incontro con l'islam e, più precisamente, con il sufismo. La mistica musulmana, all'origine delle campagne di islamizzazione e della conversione dei sovrani, è infatti identificata, nell'immaginario popolare, con la religione del profeta Maometto. In questa ricomposizione confluiscono anche alcuni elementi e rituali mutuati da antiche religioni, ancora presenti in Asia centrale ma in declino, in particolare dallo zoroastrismo[381].

Il motivo alla base del sincretismo tra sciamanesimo e islam è secondo Zarcone duplice, al tempo stesso storico e culturale:

> The reasons for the close association or, more precisely for the 'syncretism' of shamanism and Sufism, are twofold. The first reason is historical, for Sufism was pivotal during the campaigns of Islamisation of Central Asia and has been, in the eyes of the populations of this area, entirely identified with the religion of the Prophet Muhammad. Actually, the Sufi shaykhs were the main propagators of Islam in the region, combining their mystical ideal with the holy war (*ghazza*) [...]. The second reason for the association of shamanism and Sufism is based on the specificities of Sufism which, far from being a homogeneous movement, has both orthodox (sharia-oriented) and heterodox (more or less antinomian) trends. Shamanism was forced to Islamise its external appearance and its religious discourse (invocations to the spirits for instance), and to abandon some of its functions and ideas in order to be, if not totally accepted, at least more or less tolerated by the clerics of the new religion[382].

[380] I.V. LYSAK, *Rol' Sel'džukov v rasprostranennii islama na territorii Dagestana*, op. cit., pag. 96: «Сами сохраняя еще элементы старого, шаманского мировоззрения, дервиши находили, конечно, сочувственный прием среди туркменского населения, только недавно воспринявшего ислам» [Mantenedo inoltre elementi dell'antica credenza sciamanica, i dervisci trovavano, certamente, un'accoglienza favorevole tra la popolazione turkmena, che aveva da poco abbracciato l'islam].
[381] C. STÉPANOFF, T. ZARCONE, *Lo sciamanismo di Siberia e d'Asia centrale*, op. cit., pagg. 26-27.
[382] T. ZARCONE,. A HOBART (edited by), *Shamanism and Islam*, op. cit., pag. XXIII.

A seconda della pressione esercitata dalle autorità musulmane l'incontro tra sufismo e sciamanesimo produsse risultati diversi; in ogni caso si creò una sorta di "ibrido islamico" che armonizzava la guarigione e la divinazione con i rituali dell'islam. Incominciavano quindi a delinearsi figure che riunivano in sé le caratteristiche del bardo e del guaritore, dello sciamano e del *sufi*. Questi dervisci erranti, conosciuti come *qalandar*[383], erano immediatamente riconoscibili da una serie di simboli: cappello conico in feltro, bastone, rosario a 1.999 grani e ciotola di riso per chiedere la carità (a volte accompagnata dall'ascia che, oltre a fungere da apparato sciamanico, indicava il carattere militante della confraternita cui il *qalandar* apparteneva). Il sincretismo era visibile non soltanto nei simboli esteriori, ma anche nella ritualità, favorita dalle profonde analogie tra islam e sciamanesimo (litanie, invocazioni, danze).

Lo sciamanesimo islamizzato attirò l'attenzione degli studiosi e viaggiatori russi tra il XVII e il XIX secolo. Il dibattito tra slavofili e occidentalisti aveva influenzato anche questo aspetto; l'occidentalizzazione forzata imposta da Pietro il Grande e le politiche illuministe di Caterina II avevano costretto l'*intelligencija* a ripensare il ruolo delle popolazioni ai confini dell'impero. Eredi di un passato pagano da estirpare in nome della purezza dell'ortodossia cristiana, le popolazioni di confine di Caucaso e Asia centrale erano il simbolo del fallimento nella preservazione della vera fede. L'amministrazione zarista e i missionari ortodossi, proclamatisi campioni della nuova crociata e preoccupati dell'"autocoscienza" (nuovo concetto molto di moda all'epoca) dei popoli di confine, ritennero necessario un programma di assimilazione di cui Il'minskij fu il promotore:

> Le credenze sciamaniche delle tribù eurasiatiche avevano un fascino esotico per il pubblico russo in un momento in cui la cultura occidentale era da molti sentita come spiritualmente morta e gli intellettuali guardavano a oriente per un rinnovamento ideale. Ma questo improvviso interesse per l'Eurasia stava anche al centro di un nuovo, pressante dibattito sulle radici della cultura popolare russa. Nel suo mito identificativo, la Russia si era sviluppata come civiltà cristiana. La sua cultura era il frutto dell'influenza combinata della Scandinavia e di Bisanzio. L'epica nazionale che i russi amavano raccontare su se stessi era la storia della lotta tra le terre boscose settenrttrionali contro i cavalieri delle steppe asiatiche [...]. Questo mito nazionale era diventato tanto fondamentale per l'identità russa che anche il solo ipotizzare un'influenza asiatica sulla cultura russa era un invito ad accuse di tradimento[384].

Tuttavia agli occhi di Il'minskij e dell'*intelligencija* sciamanesimo e paganesimo erano preferibili all'islam, in quanto rappresentavano l'eredità del passato romantico tanto caro agli slavofili. La purezza del "buon selvaggio" non ancora contaminato dalla "religione degli infedeli" era,

[383] Alcuni studiosi, come l'antropologa O. SUCHAREVA e T. ZARCONE, considerano i *qalandar* membri di un vero e proprio ordine *sufi* (*qalandariyya*). L'attribuzione di tali *murid* "irregolari" a una confraternita specifica è, tuttavia, controversa. Per approfondire vedi A. BENNINGSEN, C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, op. cit., pag. 64 e sgg.

[384] O. FIGES, *La danza di Natasa*, op. cit., pag. 311.

pur nella sua arretratezza, un'ulteriore rappresentazione dell'"anima russa" e del suo "Oriente interno"[385].

All'inizio del XX secolo lo sciamanesimo non era dunque stato toccato dalla rivoluzione e dalla guerra civile. I problemi incominciarono con l'instaurazione del regime sovietico che, dagli anni Venti in poi, decise per una sistematica persecuzione degli sciamani. Sui cartelloni propagandistici si leggeva *Ne puskaj šamana i kulaka*, non eleggere lo sciamano e il *kulak* [all'elezione del soviet autonomo]; gli sciamani, soprattutto quelli siberiani, erano considerati alleati degli odiati kulaki sfruttatori. Le numerose condanne a morte e il divieto di trasmettere la cultura sciamanica alle giovani generazioni erano accompagnati da una propaganda che non esitava a dipingerli come elementi della società primitivi e arretrati da estirpare con ogni mezzo. Le Direzioni spirituali, nella loro completa fedeltà al regime, consideravano lo sciamanesimo una pratica superstiziosa. Tuttavia continuava a essere praticato nella clandestinità; questo, unito all'impossibilità di controllare capillarmente territori di enorme estensione, ne ha permesso la sopravvivenza specialmente nella sua forma islamizzata.



Figura 11: ***Vybraj v tuzemnij sovet trudjašichsja. Ne puskaj šamana i kulaka*** **(Vota il soviet locale dei lavoratori. Non lasciar passare lo sciamano e il kulak), 1931, Biblioteca del seminario teologico evangelico ucraino, Kiev**
Fonte: http://www.digitallibrary.usc.edu

[385] A. JERSILD, *Faith, Custom and Ritual in the Borderlands*, op. cit., pagg. 516-517.

Con il crollo dell'URSS in alcune zone lo sciamanesimo è scomparso del tutto, mentre in altre continua a esistere in una forma completamente rinnovata che guarda alla situazione contemporanea (nella Siberia meridionale gli sciamani sono riuniti in associazioni con tanto di sede per rispondere alle richieste dei cittadini). Il radicalismo islamico, soprattutto uzbeko e tagiko, ha dichiarato una lotta senza quartiere allo sciamanesimo che, tuttavia, continua a godere di particolare favore presso la popolazione. Oggi gli sciamani vengono visitati per ricevere assistenza medica, rituali di purificazione oppure ingraziarsi gli spiriti; in alcuni casi, come in Kirghizistan, vengono regolarmente consultati da alcuni uomini politici. Le generazioni che si erano allontanate dalle tradizioni religiose negli anni dell'Unione Sovietica si rivolgono, in parte a causa di un sistema sanitario scadente, a guaritori esoterici (in russo *ekstrasens*) che hanno poco a che fare con la tradizione ma che ostentano numerose affinità con l'islam[386]. Il nuovo "sciamanesimo urbano", oltre a suggestionare un Occidente in cerca di spiritualità, fa proprio un inedito culto etnico-nazionale; in Mongolia esso si rifà addirittura a Gengis Khan, del quale adotta gli emblemi.

3.3.3 Il mondo dello sciamano

Spiriti, miti e ambiente naturale

Un modo per comprendere la spiritualità sciamanica del Caucaso e dell'Asia centrale è guardare all'ambiente naturale siberiano e della steppa. Le distese steppose interrotte da fiumi e catene montuose altissime, il clima rigido, la difficoltà nella coltivazione e la quasi totale assenza di barriere naturali hanno naturalmente favorito lo sviluppo di una civiltà nomadica. Per una società abituata agli spostamenti e che si muove in cerca di cibo il rapporto con gli animali è qualcosa che va al di là del semplice strumento di lavoro. Nei miti dell'origine lo sciamano è il frutto dell'incontro tra un essere umano e un animale. Quest'ultimo durante il rituale diventa lo "spirito-guida" e viene invocato per accompagnare lo sciamano nel suo viaggio. Il bestiario sciamanico attinge agli esseri che popolano la natura circostante, il più immediato dei quali è, naturalmente, il cavallo, rappresentato dal bastone cavalcato durante i riti. Si contano anche l'orso per i siberiani, la renna dai grandi palchi che sembrano tracciare rotte aeree, il serpente, la lontra, la rana. Insieme essi costituiscono un esercito al servizio di chi li invoca; ciascuno di essi aiuta lo sciamano con le qualità che gli sono proprie. Lo stesso si può dire per l'ambiente naturale; la steppa si popola di presenze maligne o benigne, luoghi teatro di vicende spaventose possono essere individuati come meritevoli

[386] T. ZARCONE, A. HOBART (edited by), *Shamanism and Islam*, op. cit., pagg. 54-56.

di culto, alberi dalle caratteristiche particolari (come la crescita abnorme dei rami inferiori) diventano venerati "sciamani vegetali".

Spesso i miti descrivono lo sciamano come il prescelto dagli dei o dagli spiriti. In realtà egli può adempiere a questa funzione per ereditarietà, scelta personale, vocazione, presenza di caratteristiche somatiche evidenti oppure di manifestazioni imputabili agli spiriti. La disuguaglianza primordiale, tipica delle società della steppa, determina una separazione tra sciamani e non-sciamani che si fa meno netta quando ci si sposta nelle comunità di cacciatori.



Figura 12: esterno della *yurta* presidenziale, Kirghizistan, 2009
Fonte: per gentile concessione della Prof.ssa Valeria Fiorani Piacentini (archivio personale)

L'universo sciamanico (comune, con le dovute varianti, a tutti i popoli dell'area) è diviso in tre mondi: inferiore, medio e superiore. Lo sciamano, individuo che "vede dove altri non possono vedere", grazie all'aiuto degli spiriti guida e all'estasi indotta dalle danze e dalla musica è in grado di muoversi liberamente tra i mondi e di intessere un dialogo con gli spiriti maligni e benigni. La tenda (*yurta*) (Fig. 12) rappresenta schematicamente la cosmologia sciamanica; una struttura a pali ricoperta di feltro (materiale che trattiene il freddo, facilmente ripiegabile e trasportabile; ecco la praticità delle società nomadi) con un foro centrale in alto. La *yurta* è l'immagine del mondo diviso tra la sfera terrestre (l'interno della tenda ricoperto di tappeti, totem e trofei animali) e il mondo degli spiriti al quale si accede attraverso il foro (in alcuni rituali è prevista una corda che collega i due mondi; in altri le interiora dell'animale sacrificato vengono lanciate in alto attraverso l'apertura[387]) (Fig. 14).

[387] C. STÉPANOFF, T. ZARCONE, *Lo sciamanismo di Siberia e d'Asia centrale*, op. cit., pag. 57.



Figura 13: interno della *yurta* presidenziale, Kirghizistan, 2009. All'interno del braciere vengono bruciati rami e incensi rituali
Fonte: per gentile concessione della Prof.ssa Valeria Fiorani Piacentini (archivio personale)

L'attività principale dello sciamano è rivolta a realizzare la guarigione di un malato o il benessere della comunità attraverso rituali che mettano in comunicazione il mondo degli uomini e quello degli spiriti. Essi, se si tratta di una guarigione, possono essere individuali; collettivi in caso di riti in onore della caccia o della fertilità.

Caratteristica peculiare del rituale sciamanico è quella del "viaggio". Grazie alle danze rituali, al suono del tamburo, a costumi, copricapi e oggetti rituali lo sciamano si stacca dal mondo degli uomini e, accompagnato dallo spirito guida, visita il resto dell'universo:

> Il rituale sciamanico, sia esso individuale o collettivo, affascina perché confonde impercettibilmente e sposta entro precise regole i confini della persona dello sciamano. Da un lato, con un movimento centripeto, lo sciamano fa entrare dentro di sé molteplici entità estranee: spiriti ausiliari, demoni malevoli o anime che parlano per la sua voce e che lo sciamano ingoia e sputa. Dall'altro lato, con un movimento centrifugo, lo sciamano estende la sua persona verso spazi esterni lontani in cui si presume debba compiere un viaggio[388].



Figura 14: interno della *yurta* presidenziale, Kirghizistan, 2009. È evidente la struttura interna della tenda che richiama il cosmo
Fonte: per gentile concessione della Prof.ssa Valeria Fiorani Piacentini (archivio personale)

[388] *Ibidem*, pag. 72.

Con l'arrivo dell'islam lo sciamanesimo assume caratteristiche che lo differenziano dal modello originario; le pratiche e i rituali vengono fusi in un ibrido che mescola islam, sciamanesimo e religioni preesistenti.

Lo sciamano islamizzato

La tradizione uigura narra che la figlia di Muhammad, Fatima, si ammalò. Per salvarla il Profeta, accompagnato dall'angelo Gabriele, si recò fino al quarto cielo e ritornò accompagnato dal alcuni spiriti. Questi, innalzato un palo accanto al letto di Fatima, iniziarono a danzarle intorno suonando il tamburo e la guarirono. Secondo un'altra versione Fatima si alza dal letto e, danzando intorno al palo, si guarisce, diventando la prima sciamana.

Come testimonia il racconto dei due miti islam e sciamanesimo risultano legati, entrambi protagonisti di un sincretismo che combina tra loro elementi diversi. Nell'Asia centrale musulmana l'epos turco si fonde con l'islam e le tradizioni sciamanico-animiste; l'eroe, il bardo e lo sciamano diventano un'unica persona. La figura più famosa è quella di Korkut Ata, noto anche come Dede Korkut, lo sciamano primordiale delle steppe turkmene e kazake la cui omonima epopea venne composta tra il IX e l'XI secolo. Dede Korkut riunisce in sé tutte le caratteristiche del sincretismo: eroe musulmano, consigliere e stregone compie viaggi celesti per liberare le anime possedute e appartiene persino alla cerchia dei compagni di Muhammad. Protettore dei musicisti e artista del *kobyz* (una viola a due corde utilizzata ancora oggi), Dede Korkut presenta inoltre numerose affinità con il sufismo; suo è l'epiteto di *divana*, "entusiasta", attribuito ai dervisci *qalandar* che, a quell'epoca, avevano iniziato la loro missione in Asia centrale. È chiaro che la figura di Dede Korkut, appartenente alla cultura preislamica, ha dovuto necessariamente conformarsi all'ortodossia musulmana in un processo di transizione che è inevitabilmente transitato attraverso la forma periferica delle confraternite *sufi*.

Nel Caucaso vi è un'analoga figura mitica di riferimento; si tratta di Köroglu, suonatore di liuto errante che, secondo la tradizione, suona per tre giorni e tre notti curando un cavallo posseduto da un *jinn*. Secondo alcuni Köroglu rappresenta la sintesi perfetta tra islam e sciamanesimo: egli è contemporaneamente signore dei *jinn* e *mullah*, bardo e derviscio. Vestito con gli abiti dei *qalandar*, è un guaritore che aiuta gli uomini a trovare gli oggetti con l'ausilio degli spiriti.

In Asia centrale l'elemento turco e quello persiano si trovano a convivere anche per quanto riguarda la religione musulmana. Tuttavia, come in Siberia[389], rimane presente l'influsso dello sciamanesimo e dei rituali ad esso collegati:

> The forms of Central Asian shamanism owe their relative homogeneity both to a commonly shared tradition and the influence of Islam. It is, however, possible to distinguish two distinct tendencies, which correspond to the two ethnic groups that inhabit this region, one Iranian-speaking and the other Turkish-speaking. At the same time, the process of Islamization does not in itself prevent the preservation of certain elements of shamanism pertaining both to the thought and practice of these Muslim peoples, nor to their secondary, non-official religious activities. In addition, certain customs that were developed within Islam itself, such as Sufism and transvestism, are believed by some investigators to have points of contact with shamanism[390].

L'incontro tra le due tradizioni ha fatto emergere una figura particolare, quella dello sciamano islamizzato meglio conosciuta come *baksylyk*; il termine proviene da una radice sanscrita che indica il monaco buddista (un altro segno dell'onnipresente sincretismo):

> It was in Central Asia that the shamanism of the Turko-Mongolians and the Islam of the Arabo-Persians were to meet [...]. The ancestral shamanism of the Central Asians had to, after the Muslim take-over (8th century), progressively compromise with Islam. The result was an Islamized shamanism generally known as *baksylyk*[391].

Anche in ambito musulmano lo sciamanesimo è ereditario; in altri casi avviene per iniziazione o in seguito a particolari avvenimenti. Un musulmano che intende diventare sciamano può intraprendere questa strada senza essere stato chiamato, a patto che ricerchi il contatto con gli spiriti (ad esempio dormendo in un cimitero o nei pressi della tomba di un santo musulmano) e che ottenga il loro consenso. La formazione viene poi completata sotto la guida di un altro sciamano, che insegna l'utilizzo degli strumenti rituali e il repertorio di invocazioni e danze rituali.
In maniera analoga all'utilizzo dell'ambiente naturale da parte dei siberiani, gli sciamani musulmani credono che luoghi particolari siano popolati da presenze con le quali è necessario entrare in contatto[392]. La topografia sacra degli sciamani siberiani segue la geografia dei luoghi santi dell'islam. Gli aspiranti sciamani si recano in pellegrinaggio presso le tombe di eminenti santi *sufi*

[389] A.G. SELEZNEV, *The Northern-most Outpost of Islamic Civilization*, op. cit: «The formation of an original Muslim shamanist syncretism based on the organic synthesis of Islamic and pre-Islamic beliefs and cults of the Turkic-language population of the Western Siberian plain. The strata include not only traces of the early religious forms (e.g. shamanism), but also of relics of pre-Islamic religious systems, which have found expression in the worldviews of these peoples».
[390] V.N. BASILOV, *Islamic Shamanism Among Central Asian Peoples*, op. cit., pag. 5.
[391] P. GARRONE, *Baksylyk: A Muslim Declination of Shamanism*, ISIM Newsletter 4/99, 1999, https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17328/ISIM_4_Baksylyk-A_Muslim_Declination_of_Shamanism.pdf?sequence=1 [consultato il 20/02/13].
[392] Ad esempio, si ritiene che le entità negative abitino i cimiteri, le rovine, i mucchi di cenere e di letame.

come Ahmad Yasawi per comunicare con gli spiriti puri e benefattori che vi abitano[393]. Nei mausolei più grandi sono attive persino corporazioni di inservienti che vivono all'interno della struttura e erogano prestazioni magico-divinatorie dietro compenso. Spesso dietro a costoro vi sono le confraternite; la Naqšbandiyya utilizza le doti di questi uomini per riti di magia bianca, mentre altri, come i Bektaši o gli *ishan* chiomati, si rivolgono agli spiriti negativi.

L'organizzazione del mondo degli spiriti è simile a quella della società umana e risente del sincretismo e dell'influenza delle religioni precedenti l'arrivo dell'islam (induismo, zoroastrismo e religioni iraniche[394]). Quasi tutti hanno un nome di provenienza coranica; dal Corano provengono anche i *jinn* e gli altri demoni come *shaytan* (Satana). L'ambiente naturale, la vita delle steppe e delle montagne fanno sì che lo sciamano percepisca quotidianamente un contatto con gli spiriti. Le relazioni che egli intesse sono analoghe a quelle umane e basate su amore, amicizia, familiarità o rifiuto. Le anime dei santi musulmani, dei profeti biblici, degli *imam* sciiti e dei *sufi* delle confraternite sono tra gli spiriti più evocati e concorrono a rendere ancora più potente l'azione dello sciamano:

> [S]hamanism is once again closely linked with Sufism because many of the luminaries of Central Asian Sufism, as deceased saints, are regarded as particularly powerful spirits and the first auxiliaries of the shaman. Their names are usually invoked at the beginning of the rituals of healing. Hence, their tombs and mausoleums (mazar) became the sacred locus par excellence of Islamised shamanism [...]. Therefore shamans frequently visit these places and sometimes gather there. The focus of popular fervour, tomb veneration is a dominant trend in Islam in general and in Central Asia in particular[395].

Nelle popolazione sedentarie delle oasi, dove l'islam ha avuto maggiore influenza, lo sciamano è quasi sempre di sesso femminile, dal momento che le donne, escluse dalla sfera pubblica, sono maggiormente predisposte a votarsi al culto dei santi, al sufismo popolare e allo sciamanesimo[396]. Viceversa presso le popolazioni nomadi meno islamizzate gli sciamani, come da tradizione, sono soprattutto uomini.

---

[393] Gli specialisti della RAN (*Rossijskaja Akademija Nauk*, Accademia russa delle scienze) sostengono che, pur non esistendo nell'islam un istituto analogo alla canonizzazione, i due modi di approcciarsi al medesimo fenomeno per le due fedi sono, sostanzialmente, gli stessi. Allo stesso modo non è possibile estrapolare dall'islam di Caucaso e Asia centrale le caratteristiche e i rituali preislamici, negati dalla letteratura di epoca sovietica. Vedi AA.VV., *Podvižniki islama*, op. cit., pag. 5 e sgg.

[394] Il pantheon zoroastriano conta esseri dal corpo umano e dalla testa di toro, oppure provvisti di corna e ali. Tipici delle religioni dell'antico Iran sono i *div*, esseri pelosi e ripugnanti dagli occhi azzurri, labbra nere, coda e artigli. Il loro capo è il potente demone Akvan, ancora oggi invocato dagli sciamani e considerato tra gli spiriti maggiori. Vedi C. STÉPANOFF, T. ZARCONE, *Lo sciamanismo di Siberia e d'Asia centrale*, *op. cit.*, pagg. 61-62. Per una classificazione degli spiriti secondo i culti preislamici vedi V.N. BASILOV, *Islamic Shamanism Among Central Asian Peoples*, op. cit., pagg. 14-16.

[395] T. ZARCONE, A. HOBART (edited by), *Shamanism and Islam*, op. cit., pag. XXVI.

[396] V.N. BASILOV, *Islamic Shamanism Among Central Asian Peoples*, op. cit., pag. 6: «Shamans (like augurs and healers) can be of either sex. However, the distribution of the sexes varies according to the group. Among the Uzbek and Tazhik peoples, shamans tend to be female, while among the Caucasians, Turkomans, Kirghiz, Karakalpaks and Uygours they tend to be male. Generally speaking, it is the influence of Islam – which reduced the social scope of shamanism – that has led to the transfer of shamanistic activity to the feminine sphere».

Lo sciamano islamizzato è, in ogni caso, un ibrido che si distanzia dall'originaria forma siberiana; i riti non sono più collettivi ma vengono organizzati privatamente e sono per lo più guarigioni (qualora gli interventi del medico e dell'*imam* non siano stati abbastanza efficaci). Lo sciamanesimo islamizzato inserisce i santi *sufi* nell'esercito degli spiriti che assistono lo sciamano durante il rito[397]. Il "viaggio" dello sciamano siberiano non esiste più, ma viene sostituito da un combattimento con gli spiriti per liberare l'anima del malato dalla possessione. Come indica Basilov:

> A century later this realistic conception of the shaman's action began to be confused and was finally expunged under Islamic influence. Islam's aim was to eradicate everything that contradicted it: since for Islam the heavens were inaccessible to man, all the worlds to which the shaman traveled were also inaccessible; henceforth only spirits could travel, and the sole purpose was to bring the hostile spirit back to the *yourte*, where the shaman presided. The intensity and extent of shamanic activity was thus reduced, and its meaning altered: there were now many stereotypical images that lacked any basis for explanation. The most complicated ritual became the curing of an illness[398].

Esistono due tipi di cura: la "grande", lunga e ricca di simbologie, è mirata all'espulsione dello spirito dal corpo; la "piccola" trasferisce lo spirito verso un supporto terzo, che può essere animato o inanimato. Spesso grande e piccola cura si sovrappongono; una differenziazione di massima può essere tracciata a seconda dell'influenza dell'islam (Basilov distingue tra *Turkish or "Pastoral" variant* e *Tazhik or "agricultural" variant*[399]).

Nella steppa e nelle alte montagne, dove l'islam è penetrato a fatica, il *dhikr sufi* viene recitato con l'ausilio di bastoni magici che riprendono quelli siberiani "dalla testa equina". Esso, pur mantenendone il nome, perde la sua funzione originaria di rammemorazione divina per assumerne una magico-incantatoria atta all'invocazione degli spiriti. D'altra parte le similarità tra la recita del *dhikr* e le danze e i canti del rito sciamanico sono evidenti; tuttavia le analogie vengono reinterpretate in un'ottica che favorisce la dimensione curatrice dello sciamanesimo a svantaggio di quella spirituale dell'islam *sufi*[400].

L'identificazione tra cura sciamanica e rito *sufi* è molto forte nelle regioni a maggioranza nomade, dal momento che in questi luoghi le confraternite sono scarsamente rappresentate. Nelle oasi lo sciamanesimo deve confrontarsi con un'autorità musulmana più intransigente che ne limita notevolmente l'azione. La cura, chiamata con il termine arabo *khalqa* o con il russo *seans*, avviene a

---

[397] Per un'analisi approfondita della cura sciamanico-musulmana vedi il saggio di P. GARRONE *Healing in Central Asia: Syncretism and Acculturation* in T. ZARCONE, A. HOBART (edited by), *Shamanism and Islam*, op. cit., pagg. 17-46.
[398] V.N. BASILOV, *Islamic Shamanism Among Central Asian Peoples*, op. cit., pag. 11.
[399] *Ibidem*, pagg. 11-12.
[400] T. ZARCONE, A. HOBART (edited by), *Shamanism and Islam*, op. cit., pag. XXIV.

domicilio ed è condotta al suono del tamburo e contrassegnata da oggetti rituali (candele, copie del Corano, sangue dell'animale sacrificato, bambole gettate nel fuoco) che hanno lo scopo di allontanare il malocchio[401].

Nel Caucaso la teatralizzazione del rituale è maggiormente enfatizzata grazie all'impiego di costumi sfarzosi; gli scopi che si intendono raggiungere sono di carattere puramente quotidiano (guarigione, regolazione del tempo atmosferico, divinazione)[402].

Lo strumento musicale rappresenta una parte importante del rituale sciamanico. In Asia centrale sono diffusi gli strumenti ad arco, a fiato o a corde pizzicate. Tuttavia l'islam, considerando la musica un'attività demoniaca, si è dimostrato molto rigido nei suoi confronti. Il tamburo, maggiormente tollerato, occupa un posto di rilievo nei rituali. Provvisto di quaranta fori, in numero uguale agli spiriti attirati dal suo suono, a volte viene cosparso del sangue dell'animale sacrificato[403]. Gli strumenti ad arco o a corde sono stati sostituiti nel tempo da altri oggetti, come il bastone, la frusta, il coltello, il rosario, la sciabola e il Corano (che non viene mai letto ma appoggiato sulla testa del malato, rivestendo un ruolo esclusivamente simbolico).

È importante sottolineare come tali pratiche non appartengano a un mondo ormai lontano e dimenticato, ma siano presenti ancora oggi. Il revival sciamanico in alcuni Stati, come il Kirghizistan, è fortissimo e costituisce un elemento di legittimazione del potere statale; in altri contesti, specie tra i musulmani ortodossi, esso è visto con maggiore sospetto. L'ortodossia musulmana ritiene che le tradizioni sciamaniche debbano essere escluse dalle pratiche religiose poiché non costituiscono espressione del vero islam, anche se in realtà ritroviamo traccia di molte di esse nelle fonti musulmane più antiche. Tuttavia si assiste a un sincretismo diffuso tra la popolazione; molti devoti musulmani, che rispettano l'osservanza dei cinque pilastri, allo stesso tempo pregano i santi dell'islam e si affidano ai rituali dello sciamano[404].

In ogni caso lo sciamanesimo resta un elemento fondamentale della cultura delle popolazioni centroasiatiche e caucasiche, rendendone praticamente impossibile una sua totale eliminazione:

> By the turn of the twentieth century, however, coexistence had become a reality, even if it was not a matter of real cooperation: shamans would send the sick to consult mullahs, and vice versa. Some highly placed Muslim, who confessed to being possessed by evil spirits, attempted to hold rituals of divination and cure in the shamanic manner. As to the shamans themselves (who were generally respected): they would often begin their rituals with Muslim prayers and would request Allah's help in their invocations; in daily life they might even be exemplary Muslims, as their spirits demanded of them both disinterest and ritual purity. From this period

[401] P. GARRONE, *Baksylyk: A Muslim Declination of Shamanism*, op. cit.
[402] AA.VV., *Podvižniki islama*, op. cit., pagg. 114-115.
[403] V.N. BASILOV, *Islamic Shamanism Among Central Asian Peoples*, op. cit., pag. 8: «The Uzbek drum, of Kipchakan origin, is decorated with a sketch drawn in the blood of a sacrificial animal; the membrane of the drum is pierced with small holes to receive the spirits, which the shaman "gathers" inside the drum during the ritual and then "pours" over the sick person. Some female shamans attach amulets to their drums».
[404] T. ZARCONE, A. HOBART (edited by), *Shamanism and Islam*, op. cit., pagg. 53-54.

forward, Islamic saints more and more often acted as guardian spirits of the shaman; worshipping them became part of shamanic practice - for example, a shaman might advise a sick person to spend a night at the site of worship of a local saint so as to facilitate a cure. Sufism too was widely diffused in the shamanic milieu, although in a simplified form as compared with Islamic mysticism and, as importantly, was saturated with shamanic elements; the dervish makes use of a stick adorned with a cow's bell, heals the sick by means of expulsion, is a diviner, stretches out on the ground as if in a faint and then regains consciousness; confused with the shaman, he is often believed to have an hereditary guardian spirit. Inversely, sometimes it happens that a shaman must be consecrated by the Sufi *ishan* in order to assume his role of shaman; as to the collective trance *zikr*, it is widespread in shamanic practice. Thus shamanism, which had gone through a period of decline in the preceding decades, is today experiencing - amidst the general revival of religion worldwide - a great renewal, particularly because of its therapeutic aspect[405].

[405] V.N. BASILOV, *Islamic Shamanism Among Central Asian Peoples*, op. cit., pagg. 16-17.

CAPITOLO IV

4.1 LA FRAMMENTAZIONE DELLO SPAZIO POST-SOVIETICO E IL RAPPORTO CON L'ISLAM

4.1.1 Lo spazio post-sovietico al centro del cambiamento culturale e della riaffermazione identitaria

Più che uno spartiacque, la fine dell'Unione Sovietica è stata un momento di transizione che ha lasciato molto della precedente situazione alle forme statali scaturite. Per i neonati stati post-sovietici il processo di riappropriazione dell'identità nazionale dopo settant'anni di regime mantenne per lo più inalterate le strutture precedenti. Il passato rimaneva (e rimane tuttora) ben visibile creando una copia sbiadita che Roy ha definito «washed-out USSR»[406].

> The disintegration of the Soviet Union and its replacement by fifteen successors states in late 1991 did not mean a fresh start in the former Soviet territory. Much remained from the past – personalities, perceptions, institutions. Just as the October Revolution of 1917, despite being heralded as the great break with the country's tsarist past, inherited a great deal along with all that it had created ex nihilo, so too did the new, independent 'nation-states'. Perhaps in no sphere was this historical continuum more conspicuous than in the central authorities' perception of Islam and its role in society[407].

Lo scontro tra passato e presente era visibile internamente e esternamente. All'interno la riaffermazione identitaria, rimasta orfana dei principi ispiratori dell'*homo sovieticus*, si è trovata ad affrontare l'emergere di un doppio revival etnico e religioso. Per una volta Asia centrale e Caucaso hanno avuto storie simili; li ha differenziati soltanto il diverso ruolo assunto dal radicalismo religioso, fenomeno che, inevitabilmente, segue una riappropriazione identitaria in crisi. In Asia centrale esso ha assunto toni più sfumati; l'islam del Caucaso, avendo subito le infiltrazioni wahabite, si è configurato come opposizione armata al potere statale.

[406] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 163.
[407] Y. RO'I, *Islam in the CIS. A threat to stability*?, London, Royal Institute of International Affairs, 2001, pag. 1.

Homo sovieticus e nuove identità in conflitto

> Cos'è l'uomo? Non è affatto un essere compiuto o armonioso. No, è una creatura ancora molto goffa. L'uomo, come animale, non si è evoluto secondo un piano, ma spontaneamente, e ha accumulato molte contraddizioni. Il problema di come coltivare e disciplinare l'edificazione fisica e spirituale dell'uomo, di come migliorarla e portarla a compimento, è un problema colossale che può essere compreso solo sulla base del socialismo. Possiamo costruire una ferrovia attraverso il Sahara, possiamo erigere la torre Eiffel e parlare direttamente con New York, ma di sicuro non possiamo perfezionare l'uomo. E invece lo possiamo! Produrre una nuova, «perfezionata versione» dell'uomo: ecco il compito del comunismo. E a questo fine dobbiamo scoprire tutto sull'uomo, sulla sua anatomia, la sua fisiologia e quella parte della fisiologia che si chiama psicologia. L'uomo deve considerare se stesso come una materia prima, o, al più, un semilavorato, e dire: «Finalmente, mio caro *homo sapiens*, lavorerò su di te».
>
> L. Trockij, *Sočinenija*, 1925-7

L'Unione sovietica concepiva il suo modello statale su una divisione a base linguistica ed etnografica delle etnie in vari gruppi nazionali. L'obiettivo era stimolare il sentimento di appartenenza etnica delle comunità favorendo le culture «nazionali nella forma e socialiste nel contenuto» e, contemporaneamente, applicare la logica del *divide et impera*. Spostando l'attenzione sulle singole comunità in conflitto tra loro, i bolscevichi speravano di evitare la formazione di pericolosi movimenti di liberazione nazionale. La gerarchia introdotta all'interno delle RSS divideva tra «etnie titolari», che davano il nome all'entità politica, e «minoranze nazionali». A queste ultime, irritate dalla posizione minoritaria che ricoprivano, si aggiungeva il problema della multietnicità della popolazione.

Roy individua tre elementi di base delle politiche nazionaliste sovietiche: etnografia, territorializzazione e divisione, nelle quali le lingue nazionali rappresentavano l'elemento identificativo primario:

> The nationalities policies of the Soviet Union had three basic elements. The first was a body of theory elaborated by Stalin on the basis of the notion of 'people' inherited from nineteenth-century anthropology and the Marxist vulgate, and systematised into what one can call the Soviet school of ethnography. The second was a system of administrative and political classification based on terriorialisation and language status. The third was a real practice of dividing up populations and territories on the basis of a political and strategic logic [...]. [T]he desire to ensure that peoples did actually correspond to the ideological criteria had an effect of creating a reality which largely laid the basis for the nationalisms of today [...]. Thus languages were invented as the occasions demanded[408].

La logica sottesa alla creazione di entità statali così palesemente artificiali era triplice: bloccare sul nascere pan-turchismo e pan-islamismo; favorire e appoggiare le rivolte di gruppi che, potenzialmente, fossero in grado di espandere la frontiera sovietica (secondo il principio del «dual bridgehead»[409]); infine riaffermare l'impossibilità di qualsiasi genere di autonomia da parte delle RSS. La percezione della propria identità linguistico-culturale uzbeka, tagika, caucasica o kazaka,

[408] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. 62.
[409] *Ibidem*, pag. 67.

che era stata favorita dalla separazione forzata, si scontrava con l'unitarismo e un modello di cittadino, che era, ovviamente, quello dell'*homo sovieticus*, «a string-puller, an operator, a time-server, a freeloader, a mouther of slogans, and much more», secondo la definizione di Fitzpatrick, che subito dopo aggiunge: «But above all, he was a survivor»[410]. Il *novijsovetskijčelovek*, prodotto dell'ambiziosa opera di ingegneria sociale che il comunismo si prefiggeva attraverso politica linguistica, collettivizzazione, folklore nazionale e piani quinquennali, rappresentava il baluardo contro la temuta sintesi pan-turco-turanica e musulmana. L'habitat naturale dell'*homo sovieticus* era dunque quello di un individuo che, fino al 1991, viveva in una realtà virtuale propagandata dal regime, che, come nelle fiabe russe stendeva una «tovaglia magica» in grado di portare ai commensali, oltre a cibo e bevande, prosperità diffusa. Le gioie della vita sovietica erano però riservate alla sola élite:

> For the time being, products were still scarce and of poor quality. But the Magic Tablecloth had already been laid on some tables. Communist officials and parts of the intelligentsia were the main beneficiaries [...]. Domestically, however, the message was more complicated. For it was not only officials and members of the intelligentsia who had access to Magic Tablecloths, but also Stakhanovites – ordinary people whose outstanding achievements had earned them rewards. In Soviet conceptualization, it was society's vanguard, not its elite, that had first access to scarce goods and services. What the vanguard had today, the rest of society could expect tomorrow[411].

Tuttavia il progetto di una nuova società e di un nuovo uomo non ebbe il successo sperato; oltre a una distribuzione della ricchezza totalmente iniqua, le nuove società elaborarono una ricomposizione dei gruppi di solidarietà preesistenti che, secondo Roy, avviene lungo tre direttrici: la ricostituzione della rete tribale grazie all'istituzione comunitaria del *kolchoz* (interfaccia tra Stato e mondo contadino che permetteva, nelle aree a maggioranza musulmana, di mantenere l'islam «parallelo»); la ricomposizione dell'elemento politico intorno alla logica della separazione regionale; l'internalizzazione dell'identità etnica in linea con i criteri della nuova antropologia sovietica. Tutto ciò, all'indomani dell'indipendenza delle ex Repubbliche Socialiste Sovietiche, produsse (soprattutto in Asia centrale) una nuova coscienza nazionale e una solidarietà regionale che, paradossalmente, si è formata all'interno della cornice dell'URSS mantenendone i caratteri principali:

> So this is the way in which civil society was rebuilt, not in parallel but within the very framework of the soviet institutions. It borrowed from the framework not only the social grammar (communitarism), but also the very

[410] S. FITZPATRICK, *Everyday Stalinism*, op. cit., pag. 227. Il termine *homo sovieticus* venne utilizzato per la prima volta da A. Zinovev nell'omonimo saggio del 1985. Nel suo testo FITZPATRICK utilizza tale espressione per richiamare l'attenzione su un particolare set di pratiche e comportamenti all'interno del quale *l'homo sovieticus* è inserito.
[411] *Ibidem*, pagg. 89-90.

> logic of its installation as nation. The present ruling elites are pursuing to the utmost the Soviet logic of creating nations and differentiating them from their fellow republics[412].

Tuttavia le gravi deficienze nelle funzioni fondamentali dello Stato negli anni della transizione all'indipendenza hanno instillato nella popolazione la più completa sfiducia nei confronti della democrazia. I costi sociali conseguenti al passaggio dall'economia pianificata a quella di mercato hanno indebolito istruzione, previdenza e sanità. Le conseguenze negative sul vissuto quotidiano dei russi hanno aumentato di molto la soglia della povertà e, parallelamente, favorito la criminalità organizzata e la corruzione. Il vuoto di potere viene dunque riempito da crisi identitaria, violenza e intolleranza religiosa, alquanto problematica se parliamo di un paese multireligioso e multiculturale.

La crisi sociale e politica è stata inoltre accelerata dal processo che ha visto la Russia impegnata nella ricostruzione della propria immagine internazionale post-sovietica. L'utilizzo geopolitico del concetto di democrazia, alieno alla mentalità russa, ha prodotto in ambito neoconservatore l'ibrido della «democrazia sovrana», nella quale strutture personalistiche si mischiano a fondamenti che, per essere accettati, devono essere necessariamente "russi":

> L'obiettivo dell'integrazione della Russia nell'Occidente è stato perseguito dagli Stati Uniti e dall'Europa con la convinzione che richiedesse una accettazione senza riserve da parte russa del modello culturale e politico occidentale. Tuttavia non si può ignorare il peso della tradizione russa di cultura politica, modellata sulle forme che storicamente ha assunto il potere e sulle modalità del suo rapporto con la società [...]. La storia e la tradizione di cultura politica della Russia non solo hanno formato una scuola di pensiero, ma anche, e forse soprattutto, hanno modellato nell'universo culturale dei russi una mentalità, una sensibilità culturale e politica, un modo di guardare al potere e di considerarne i rapporti con la società. Vi è una tradizione di cultura politica di segno conservatore che a partire dalla fine degli anni Novanta ha soppiantato il liberalismo come registro dominante della riflessione politica e delle forme di gestione del potere. Lo statalismo, il comunitarismo, il sovranismo, il tradizionalismo religioso, il messianismo a tinte escatologiche, sono alcuni dei principali assi di riferimento del conservatorismo russo, che hanno informato la cultura politica del primo decennio del XXI secolo. La formula della democrazia sovrana, coniata da Vladislav Surkov, ideologo del Cremino, è espressiva di un'ambizione a elaborare e realizzare un proprio modello di sistema politico. La Russia ha compiuto una scelta sovranista in tutti i campi. Tale opzione ha ripercussioni anche sulle concezioni politiche e sulle forme di struttura del sistema politico: i loro fondamenti devono essere russi. Emerge una visione in cui prevalgono le esigenze dell'esercizio del potere, identificato con un vertice personalizzato, e il ruolo delle élite, piuttosto che il rispetto delle procedure e il protagonismo dei cittadini[413].

[412] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pag. XI.
[413] A. ROCCUCCI, *Medvedev il modernizzatore*, La Russia sovrana – I classici di Limes, n°3/2010 [consultato il 16/09/13], pagg. 14-15.

4.1.2 Dentro la Russia: poteri nazionalista e religioso

Mosca Terza Roma

> Colui che ama il popolo russo non può non amare la Chiesa. E questo perché il popolo e la sua Chiesa sono uno solo. E solo presso i russi questi due elementi formano uno solo.
> V.V. Rozanov, 1912

Il ruolo che la Chiesa ortodossa ha avuto nello sviluppo del pensiero e della mentalità russa è inscindibile da quello della sua storia. Nel passato l'ortodossia ha fornito un elemento di coesione in un'identità nazionale sempre in bilico tra *aziatščina* e occidentalismo. Venuto meno il potere uniformante dell'Unione Sovietica, il legame tra ortodossia e identità nazionale, alla luce del revival eurasista e della situazione contemporanea, continua ancora oggi in uno Stato in cui spesso ci si serve del potere spirituale per conferire maggiore legittimità all'agenda politica.

Il rapporto tra Stato e Chiesa russa è da sempre caratterizzato dalla cosiddetta «sinfonia dei poteri» (*sinfonija vlastej*), situazione pienamente armonica nella quale convivono potere spirituale e temporale. L'armonia è un concetto fondamentale per comprendere la Chiesa ortodossa russa, che trova nel connubio tra verità e bellezza la chiave per una corretta gestione delle cose umane avendo come fine ultimo il bene dell'uomo. Non si tratta però di una semplice cooperazione in cui ciascun elemento rimane confinato nel suo ambito; il rapporto che ne consegue è piuttosto di tipo simbiotico, per cui le due metà della stessa nozione si compenetrano e si influenzano a vicenda negli ambiti religioso e secolare. Tuttavia questa ideale consonanza (sin-fonia) dei poteri ha avuto luogo in Russia solo in brevi periodi. Come osserva Codevilla:

> La storia delle relazioni tra potere spirituale e temporale in Russia mostra con tutta evidenza come il principio sinfonico, pur costantemente ribadito, abbia avuto una applicazione concreta solamente in periodi assai brevi e come l'Imperium abbia progressivamente acquisito sul Sacerdotium una posizione di assoluto predominio[414].

Inoltre la chiesa russa possiede una tendenza al ripiegamento su sé stessa e all'isolamento, caratteristica derivante dalla natura frammentaria della Chiesa di Bisanzio che, a differenza di quella cattolica, non possedeva un papato, una lingua franca, una liturgia e un diritto canonico comuni. Per questi motivi fin dall'inizio la Chiesa ortodossa si frammentò in unità nazionali autocefale. La religione rafforzava l'identità nazionale; nel caso della Russia, come osserva O. Figes: «Dire "russo" era dire "ortodosso"[415]».

---

[414] G. CODEVILLA, *Lo zar e il patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, Milano, La Casa di Matriona, 2008, pag. 38.
[415] O. FIGES, *La danza di Nataša*, op. cit., pag. 259.

La storia del cristianesimo ortodosso in Russia ha origine nel 988 quando, per motivi politici, il principe Vladimir e la Rus' kieviana si convertirono al cristianesimo bizantino. Durante il principato di Moscovia la dottrina di "Mosca Terza Roma" presentava la capitale come alfiere del Cristianesimo dopo le cadute delle prime due Rome, cristiana e bizantina. Nelle parole dello *starec* Filofej, in una lettera della fine del XV secolo: «[L'ortodossia] è fuggita di nuovo, nella terza Roma, ovvero nella nuova, grande Rus'. [...] Osserva, Sovrano, come tutti i regni cristiani sono convenuti nel tuo unico [regno], come due Rome sono cadute mentre la terza sta, e una quarta non vi sarà, il tuo regno cristiano non passerà ad alcun altro. In tutto il mondo sotto il cielo tu sei l'unico re per i cristiani[416]». La chiesa ortodossa creò la figura di un principe investito di un potere sacrale e assoluto, difensore dell'ultimo baluardo del Cristianesimo nel mondo. I patriarchi greci incoraggiarono questo processo, sostenendo la cultura ortodossa e promuovendo opere di riforma nella liturgia. Da qui iniziò a delinearsi la fondamentale relazione tra zar e patriarca, che rimase costante nella storia russa a partire dall'età moderna[417]; lo zar, che con il rito di incoronazione e l'unzione acquisiva un particolare carisma, era per *status* superiore alla figura del patriarca.

Tuttavia un primo elemento di frattura nell'unità sacrale della Chiesa ortodossa è individuabile nella deposizione del Patriarca Nikon (il quale aveva presentato un programma di riforma della liturgia ortodossa) da parte dello zar Aleksej nel 1667; questo evento sancì definitivamente la supremazia del potere temporale. L'atteggiamento zarista era ambiguo; vennero approvate le riforme del patriarca ma, contemporaneamente, scomunicati i cosiddetti *raskol'nki*, i "vecchi credenti". Costoro, che erano non solo monaci e eremiti, ma anche gente comune che si batteva per il ritorno a una religione più vicina agli albori della Chiesa, a causa delle persecuzioni se ne allontanarono ancora di più, convinti che essa deviasse il popolo dall'autentica spiritualità russa. Tutto questo, unito alla potente opera di secolarizzazione portata avanti da Pietro il Grande e Caterina II, contribuì alla sottomissione pressoché totale della Chiesa da parte del potere imperiale; Pietro sostituì addirittura il titolo di zar con *imperator vserossijskij*[418]. La secolarizzazione tuttavia non sopì la religiosità ereditata dai vecchi credenti, che venne infatti ripresa dal movimento slavofilo del XIX secolo. Gli slavofili, oltre che a un ritorno agli antichi costumi religiosi e all'emancipazione dei contadini, intendevano richiamare l'attenzione sul principio unificante di popolo e nazione (la *sobornost'*) e sull'unicità della civiltà russa; elemento,quest'ultimo, che li poneva molto vicini alle posizioni eurasiste.

[416] Cit. in G. CODEVILLA, *Lo zar e il patriarca*, op. cit., pag. 38.
[417] A. ROCCUCCI, *Stalin e il patriarca. Chiesa ortodossa e potere sovietico 1917-1958*, Torino, Einaudi, 2011, pag. VIII.
[418] L'aggettivo che indica chi è russo di etnia è *russkij* (connesso al sostantivo *Rus'*). L'aggettivo *rossijskij*, che deriva da *Rossija*, si riferisce a chi è assoggettato al dominio russo (in russo contemporaneo, chi ha la cittadinanza russa). B. Uspenskij (cit. in A. ROCCUCCI, *Stalin e il patriarca*, op. cit., pag. X) osserva che con la soppressione dell'istituzione patriarcale per mano di Pietro il Grande si modificò il titolo ufficiale del sovrano, che da *car'* diventò *imperator*.

Con l'avvento del bolscevismo e del comunismo la situazione della Chiesa ortodossa cambiò completamente. L'intento dei rivoluzionari non era più quello di regolamentare il ruolo della Chiesa, ma di «estirparlo dalla società », promuovendo l'ateismo di stato e chiudendo luoghi di culto e monasteri per far emergere la nuova creatura comunista, il *novijsovetskijčelovek*. La «NEP religiosa» durò fino alla morte di Stalin nel 1953 e la campagna ateistica proseguì in era chrušščeviana; la violentissima repressione durò dal 1954 al 1964 e diminuì nei toni solo verso gli anni Settanta. Con la nuova costituzione di Brežnev (1977) venne garantita ai cittadini la libertà di coscienza, ossia la libertà di professione e promozione del culto o, in alternativa, dell'ateismo. Negli anni Ottanta si assistette infine a una progressiva diminuzione della pressione statale sugli affari della Chiesa, sulla quale ormai si riflettevano gli ideali gorbačeviani di *perestrojka* e *glasnost'*. Tra il 1988 e il 1989 vennero riaperti gli edifici di culto e si ritornò ad avere uno sguardo positivo nei confronti della Chiesa russa e dei suoi antichi principi. Il punto di partenza di questa svolta religiosa, che comprendeva oltre all'ortodossia, anche l'islam fu il 1988, l'anniversario dei mille anni dalla conversione del principe Vladimir:

> 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 delle 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[419].

La legge del 1° Ottobre 1990 «Della libertà di coscienza e delle organizzazioni religiose» sancì una piena libertà di culto all'interno della Russia. Tuttavia la transizione all'indipendenza ha riportato nuovamente l'Imperium in posizione predominante rispetto al Sacerdotium; la maggiore libertà di cui gode oggi la Chiesa russa si scontra con l'utilizzo della religione, relegata a mero *instrumentum regni*. Oggi assistiamo a una collaborazione privilegiata tra ortodossia e potere politico in cui la prima ottiene un'apparente posizione di primato e predominio, mentre il secondo si serve della Chiesa per ottenere sostegno. Questa distribuzione dei rapporti ricalca in gran parte la linea politica intrapresa dall'attuale amministrazione, che comprende il recupero della simbologia e dei miti zaristi e sovietici e l'utilizzo di una politica muscolare e aggressiva di matrice zarista nelle relazioni internazionali. Di particolare interesse sono i movimenti giovanili sostenitori del capo del governo, finanziati con denaro pubblico e che dichiarano di ispirarsi ai valori della Russia ortodossa

[419] S. FILATOV, A.V. MALAŠENKO (a cura di), *Islam e politica nello spazio post-sovietico*, op. cit., pag. 173.

e nazionalista: i *Naši* (I Nostri), *Molodaja Rossija* (La Giovane Russia) e *Molodaja Gvardija* (La Giovane Guardia). Inoltre la religione ortodossa si configura per alcune frange della popolazione come inedito marker identitario[420], che, insieme all'islam, va a riempire il vuoto lasciato dal potere unificante dell'URSS:

> 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[421].

Si tratta di una nuova identità nazionale che, concertata dal potere statale, si rivolge alla Chiesa ortodossa non per esprimere una religiosità ritrovata, ma per ricostruire l'unione armonica nazione-ortodossia, che ha contribuito a formare l'autopercezione russa e la proiezione geopolitico-identitaria verso potenziali competitor internazionali. La rilevanza geopolitica della Chiesa ortodossa non è da sottovalutare giacché essa, garante dell'unità del popolo russo negli anni dell'ateismo di stato, continua a rappresentare un elemento unificante in grado di vantare una presenza capillare in tutto lo spazio post-sovietico e tra i fedeli in diaspora all'estero. La «geopolitica ortodossa» non lascia perciò indifferenti i vertici politici della Federazione Russa. Nelle parole dell'ex ministro degli Esteri E. Ivanov:

> L'attenta valutazione della particolare condizione geopolitica, economica e culturale della Russia, come anche la considerazione delle sue radici storiche e religiose, deve sovrintendere alla definizione degli interessi nazionali e all'elaborazione delle linee della politica estera. La collocazione della Federazione Russa tra Europa e Asia è una condizione geopolitica in cui l'aspetto culturale e religioso gioca un ruolo fondamentale. La Russia, che è luogo di incontro dei mondi cristiano, musulmano e buddista, non può che condurre una politica estera multidirezionale, diretta a sviluppare rapporti con paesi di differente tradizione religiosa e culturale. Lo scontro di civiltà non può essere un'opzione inevitabile per il mondo russo, che nella sua realtà multinazionale e multireligiosa intende, al contrario, proporsi come un modello di coabitazione di popoli di tradizioni differenti[422].

---

[420] O. E. KAZ'MINA, *Russkaja pravoslavnaja cerkov' i novaja religioznaja situacija v Rossii [La Chiesa ortodossa russa e la nuova situazione religiosa in Russia]*, Moskva, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2009, pag. 60.
[421] S. FILATOV, A.V. MALAŠENKO (a cura di), *Islam e politica nello spazio post-sovietico*, op. cit., pag. XX.
[422] Cit. in A. ROCCUCCI, *L'ortodossia, cemento delle russie*, op. cit., pag. 96.

L'eterno scontro tra Eurasia e Asiopa si gioca ancora una volta sul terreno della politica, dove continua la riflessione sull'identità nazionale in una versione rinnovata dell'antica ideologia eurasista. La popolarità del neo-eurasismo, oggi in ascesa, costituisce la legittimazione pseudo-scientifica del sentimento di riappropriazione identitaria in Russia.

Neo-eurasismo e rinascita geopolitica

Come l'eurasismo classico anche il neo-eurasismo è una dottrina dei «grandi spazi storici» che in più opera una sintesi delle esperienze culturali e geopolitiche dagli anni Venti fino agli anni Ottanta in modo da formare una vera e propria scuola scientifica. La fine del periodo bipolare segna l'atto di nascita del neo-eurasismo, impostando la sua riflessione su un evento storico in grado di orientare il destino e le scelte della Russia-Eurasia. Il modello occidentale scaturito dalla fine della Guerra fredda rappresenta per la Russia uno schema irreplicabile, specie nella sua declinazione eurocentrica. Il concetto di «civiltà eurasiatica», scatola chiusa influenzata dallo spazio e impermeabile a ogni tipo di evoluzione, si scontra con l'universalismo occidentale ed europeo per proporre una «terza via» all'occidentalismo e al liberalismo. La falsa contrapposizione tra Nord e Sud deve essere rifiutata in favore della più concreta sintesi Oriente-Occidente:

> La Russie offrirait ainsi au reste du monde un gage de polycentrisme: par sa simple existence, elle dénie à l'Occident le rôle d'unique moteur de développement [...]. Afin d'éviter la mort géopolitique et culturelle que serait le ralliement au modèle occidental, la Russie ne peut faire qu'un seul choix : elle doit récuser le dilemme faussé Nord-Sud, mondialisme-ethnicité et rétablir ce qui est, dans la tradition eurasiste, la dichotomie essentielle, la vraie bipolarité, celle de l'axe Occident-Orient. Le relativisme culturel extrême de l'eurasisme doit donc être nuancé: prétendre les civilisations toutes égales en droit sert à rejeter l'universalisme occidental et son échelle de valeur, mais il doit être contourné puisqu'il ne permet pas de définir le rôle messianique de la Russie-Eurasie[423].

È chiaro che in un'ottica tanto organicista un posto importante sia occupato dalla Chiesa. Il neo-eurasismo non nasconde la propria simpatia per l'istituzione religiosa perpetuatrice della «grande tradizione», nonché elemento fondamentale della riappropriazione identitaria post-sovietica. Ideologia e religione si compenetrano e si fondono in quell'armonia tanto cara alla chiesa ortodossa; essendo l'ortodossia religione di Stato, ecco che gli atti di quest'ultimo si caricano di legittimità. Nazione e società sono dunque sottomesse alla legittimità dello Stato che, raggiungendo la sua massima espressione in una forma imperiale lontana dal modello superato dei Romanov, permette di riaffermare l'identità nazionale eurasiatica nella sua diversità e universalità.

[423] M. LARUELLE, *Le néo-eurasisme russe. L'empire après l'empire?*, Cahiers du monde russe, 42/1, 2001, pp. 71-94, http://monderusse.revues.org/83 [consultato il 13/10/13], pagg. 77-78.

L'esaltazione della diversità e la presenza di un "Oriente interno" intrinseco alla natura eurasiatica sono alla base dell'interesse per il mondo turco-mongolo, chiamato a riappropriarsi della propria identità ai fini di intessere un'alleanza pan-eurasiatica. Il dialogo tra l'Eurasia e il proprio "Oriente interno" permette di scorgere un lato inaspettato dell'ideologia neo-eurasista: la primazia accordata all'islam. Musulmani e popoli slavi sono accomunati dalla *passionarnost'* ("passionarietà) e dall'interesse comune per la totalità armonica, rappresentata dalla *umma*. Islam e Eurasia non possono esistere l'uno senza l'altra; pertanto esse sono chiamate a riscoprire le proprie radici comuni e ad appianare le divergenze interne:

> L'Eurasie est définie comme un constant dialogue entre monde slave et monde turko-mongol, entre orthodoxie et islam. Les néo-eurasistes appellent en effet à une revalorisation du religieux tout en retirant à la foi tout aspect transcendant: la religion doit être sécularisée, mise au service de l'État eurasien. L'islam est alors hautement apprécié sur le plan historique, mais également pour le futur de l'espace post-soviétique. Il est présenté comme le meilleur garant possible de la stabilité sociale, il est admiré pour son universalisme qui dépasse les différences nationales entre musulmans (l'Ummah) et parce qu'il donne une unité de vie qui manquerait à la Russie et à l'Occident et que ces derniers feraient bien d'imiter: l'islam favoriserait ainsi, pour les eurasistes, l'harmonie entre mode de vie, religion, culture et conceptions politiques. La Russie devrait donc se rapprocher le plus possible des pays musulmans sur un plan international, mais elle devrait également et surtout chercher à se concilier «ses» musulmans, ceux de la Fédération russe comme ceux du Caucase et de l'Asie Centrale. Les eurasistes tentent alors de démontrer la proximité existant entre Slaves et musulmans. Ils «ont une haute passionarité (*passionarnost'*)», ils sont jeunes par rapport à l'Europe et donc promis à un avenir glorieux. Orthodoxie et islam auraient également de nombreuses racines communes comme la patristique grecque, l'hellénisme et une haute spiritualité[424].

Il ritorno dell'eurasismo sulla scena politica russa non deve sorprendere; non è altro che l'ultima rappresentazione, in ordine di tempo, di tendenze da sempre presenti nel dibattito politico, prima delle quali è senza dubbio la legittimazione della natura duale della Russia a cavallo tra due continenti. Tuttavia l'enfasi su totalità, organicità, spiritualità, anti-individualismo e impero si carica di nuove istanze se accostata a una particolare frangia del movimento legata al revival della geopolitica "eurasista".

Prodotto della «Russia esule», l'eurasismo delle origini[425] si sfaldò negli anni Trenta del XX secolo a seguito degli scontri intellettuali interni e dell'opposizione che aveva seguito l'acme della sua riflessione. Seguendo un approccio meno filosofico e religioso, negli anni Trenta l'eurasismo si staccò dalle correnti precedenti per assumere man mano un'impostazione radicale. L'estrema semplificazione in ambito storiografico e l'interesse per il mondo turco-musulmano diedero

[424] *Ibidem*, pag. 88.
[425] Vedi Cap. II, par. 2.3.2.

all'eurasismo, nella persona di Lev N. Gumilëv (1912-1992) un nuovo orientamento etnico e biogeografico, malgrado la condanna del regime nei confronti di un movimento che minava alle radici le fondamenta del bolscevismo. Esperto di mondo turco-nomadico e figlio della poetessa Anna Achmatova, Gumilëv recuperò le basi ideologiche dei fondatori Trubeckoj, Savickij e Jakobson per sviluppare riflessioni sull'ethnos russo che contribuiranno alla formazione del pensiero neo-eurasista. Gumilëv individuava il cuore della modificazione dell'ethnos russo nella *passionarnost'*. Essa, soggetta agli influssi provenienti dal cosmo sulla natura dell'ethnos e sul passato della Russia, crocevia di popoli diversi, aveva permesso ai grandi imperi nomadi di legarsi indissolubilmente alla storia russa e di lasciarle un'eredità imperitura.

Negli anni dell'Unione Sovietica geografia, geopolitica e eurasismo furono soggetti a un vero e proprio tabù di Stato (Gumilëv stesso venne perseguitato pubblicamente). La fine del regime comunista diede il via a una "frenesia geopolitica" che presto si legò alla rinascita del movimento eurasista radicale.

Alla metà degli anni Ottanta la società sovietica era soggetta alle critiche di chi riteneva che il paradigma comunista fosse privo dell'elemento qualitativo spirituale e nazionale. Uno dei più accesi sostenitori di questa linea era il filosofo di estrema destra Aleksandr Gelevič Dugin. Sulla scia dell'idealismo di Gumilëv – complici l'imminente dissoluzione dell'URSS, una situazione generale del tutto frammentaria e il fallimento dei progetti di riforma – ci si rivolse a un'ideologia nazional-patriottica in grado di fornire maggiore stabilità. Ecco come Dugin descrive il momento di transizione e le promesse millenaristiche della nuova alba eurasista:

> I drammatici eventi degli ultimi decenni in Russia e in tutto il mondo hanno reso nuovamente attuali ed essenziali le idee eurasiste. L'Occidente ha tenuto testa al suo più serio avversario a livello di civiltà – l'URSS. L'ideologia marxista ha improvvisamente perduto il suo fascino. Ma una nuova alternativa generale all'occidentalismo e al liberalismo [...] non è ancora apparsa. Né poteva comunque apparire. I frammenti separati – il nazionalismo pre-rivoluzionario, il sovietismo inerziale, o le stravaganti fantasie dell'ecologismo e del sinistrismo – non potevano costruire un fronte unito [...]. In questo momento, le menti più attente, i cuori più puri e gli spiriti più accesi si sono convertiti all'eredità eurasista [...]. Il Neo-eurasismo è diventato la più seria piattaforma di una visione del mondo nella società russa contemporanea, prendendo forma di compiuta scuola scientifica, di sistema di iniziative sociali e culturali. Il Neo-eurasismo ha posto le basi della moderna geopolitica russa [...][426].

L'unione tra nuova geopolitica russa e neo-eurasismo ha prodotto una teoria che, lontana dalle basi filosofiche dalle quali deriva e rifacendosi all'organicismo della scuola geopolitica tedesca, prevede una netta separazione tra potenze terrestri e marittime. Il compito dell'Eurasia, alternativa "di centro" tra ideologie di destra e sinistra, è quello di sottrarre le zone periferiche, Europa e Asia,

[426] A.G. DUGIN, *L'Eurasia prima di tutto*, Bollettino Socialista Patria, n.6, anno 1, Settembre 2005, pagg. 3-4.

dall'influenza negativa del *seapower* anglo-americano. La ricostruzione di un asse Berlino-Mosca salverebbe l'Europa, mentre la cooperazione economica con la regione del Pacifico permetterebbe lo sviluppo di un sistema politico autosufficiente in termini di risorse e mercati[427]. L'antitesi *heartland/seapower* non deve tuttavia essere confusa con un revival bipolare; si tratta più che altro di uno scontro culturale e multilaterale nel quale si gioca il futuro dell'Eurasia:

> La visione eurasista si riallaccia alla dottrina dei "grandi spazi" di Carl Schmitt. E quindi all'idea che vi sia un'antitesi tra Behemot, il tiranno della terra, e Leviathan, il gigante del mare. Leviathan è, oggi, ovviamente l'America, che estende il suo controllo sui mari e attraverso gli spazi marittimi. Ma che è anche "mare" perché rapresenta una visione "fluida" della società, formata da individui atomizzati, privi di radici. La Russia, o meglio l'Eurasia è, invece, Behemot, perché legata al "Nòmos della Terra". Alla Tradizione ed alla difesa dei popoli e delle loro culture specifiche ed originarie. Ma quest'antitesi non va vista su di un piano puramente politico. Non vuole essere una riproposizione dell'antitesi USA/URSS della guerra fredda. Piuttosto è un'antitesi "culturale". Di "modelli culturali". Nella quale ci giochiamo l'avvenire. Se il mondo del futuro sarà solo un unico amalgama privo di differenze e specificità, o se, all'opposto, le differenze avranno ancora diritto di cittadinanza. E questa è l'unica chiave per un autentico "multilateralismo". Un "multilateralismo" tra culture e tradizioni diverse tra loro, che si rispettino reciprocamente. L'America, l'Europa, l'Eurasia rappresentano entità distinte che non devono venire confuse tra loro. Non vi deve essere una forma di neocolonialismo culturale tesa ad annichilire le differenze[428].

In questo senso il dialogo armonico tra le religioni che compongono l'Eurasia viene traslato nella ricerca di un'alleanza con il fondamentalismo islamico (in particolare con l'Iran). La politica neo-eurasista di espansione attraverso la linea Mosca-Teheran-Delhi-Pechino riprende temi antichi e cari alla politica estera russa, come lo sbocco ai mari caldi; il leader dell'estrema destra russa Vladimir Žirinovskij ha elaborato addirittura una concezione geopolitica imperialista che prevede l'espansione eurasiatica in direzione dei quattro oceani. L'alleanza con l'Iran musulmano deve essere attuata in funzione antiturca; lo spettro del panturchismo minaccia gli interessi eurasiatici e può essere messo a tacere solo facendo precipitare la Turchia nella sfera di influenza dell'islam.

Il neo-eurasismo, grazie alla sintesi di biogeografia, consapevolezza etnica e teoria geopolitica, vive oggi un momento di grande popolarità in ambito governativo e accademico[429]. Prendendo in prestito miti cari alla storia russa si è allontanato dall'originale dimensione filosofica per assumerne una più concreta. Il confronto e le potenziali alleanze con entità radicali come l'islam, nonché il supporto che deriva dall'utilizzo di un linguaggio povero e di un immaginario populista, sono sfide con cui la Federazione Russa deve oggi misurarsi. La vastità del territorio, ancora una volta, non aiuta a tenere sotto controllo un fenomeno in rapida espansione.

---

[427] *Ibidem*, pag. 5.
[428] A. MARCIGLIANO, *Il futuro si chiama Eurasia. Intervista a Alexander Dugin*, Linea, 12 Luglio 2004 [consultato il 05/11/13].
[429] Vedi la riscoperta dei nomadi della "steppa eurasiatica" in qualità di fondamento geopolitico del popolo eurasiatico in S.G. KLJAŠTORNIJ, T.I. SULTANOV, *Gosudarstva i narodi Evrazijskich stepej*, op. cit.

4.2 DALLE CONFRATERNITE AL "WAHABISMO": RADICALISMO E MUTAMENTO DELL'ORTOPRASSI ISLAMICA ALL'INTERNO DELLO SPAZIO POST-SOVIETICO

La dissoluzione dell'URSS non ha modificato la situazione dell'islam nelle aree periferiche dello spazio post-sovietico. In Asia centrale l'islam si è radicalizzato grazie all'organizzazione dei gruppi locali e ai legami intrattenuti con movimenti esterni. Il Caucaso continua a essere, nel solco della propria tradizione, la roccaforte dell'islam militante:

> Patterns of radicalism differ among the regions. In the North Caucasus, a Salafi revival in Dagestan coincided with the brutal war in Chechnya, and contributed to the radicalization of the Chechen resistance and its spread to adjoining republics. Coupled with backfiring Russian centralization efforts, the entire North Caucasus is now on the brink of long-term destabilization. Central Asia, on the other hand, has seen stronger external link, as foreign radical groups such as Hizb-ut-Tahrir and Al Qaeda have established a presence directly, as in the former, or through local allies, as in the latter. Adding to the problem, these groups in Central Asia have splintered into smaller entities difficult to identify let alone counteract. In Azerbaijan, long spared a significant radical presence, an increase in both Shi'a and Salafi Sunni radicalism can be observed[430].

L'analisi dell'islam radicale nelle due regioni è legata, oltre che all'influenza sovietica e russa, a un contesto storico-culturale che prevede, in entrambi i casi, la coesistenza di islam ufficiale e parallelo. Come osserva lo studioso israeliano Ro'i:

> Islamic radicalism in Central Asia and the Caucasus cannot be divorced from the region's larger religious context or its overall cultural environment. Thus, any measures to combat or limit Islamic radicalism must be evaluated not only in terms of their impact on the Islamists themselves but also on the larger society in which the extremists are a small minority. That larger society is dominated by two currents that would appear to be poles apart: a large Muslim mainstream and a smaller but equally important secular realm[431].

Per *Muslim mainstream* Ro'i intende l'islam ufficiale che, grazie alla sistematizzazione operata dalla scuola hanafita, ha potuto espandersi nella sua maniera "ortodossa". Accanto a esso è fiorito l'islam parallelo, espressione del *secular realm*. Dal punto di vista secolare assistiamo infatti ad una condizione di mutuo adattamento che ha favorito l'emergere di identità multiple. Ciò era già evidente in epoca sovietica; sotto il regime un individuo poteva infatti mantenere inalterata l'ortoprassi islamica e, contemporaneamente, essere parte attiva della società.

---

[430] Z. BARAN, S.F. STARR, S.E. CORNELL, *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus: Implications for the EU*, Washington-Uppsala, Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, 2006, pag. 7.
[431] *Ibidem*, pag. 10.

Il risveglio islamico in Asia centrale e nel Caucaso rappresenta il ritorno ai valori spirituali dopo anni di ateismo. Il trend è generale; tuttavia i fenomeni più radicali sono concentrati in singole aree. In Asia centrale il centro principale è senza dubbio la valle del Fergana, nella quale il radicalismo islamico si affianca alle lotte interetniche tra Uzbekistan, Tagikistan e Kirghizistan.
Nel Caucaso il Daghestan è dal II secolo l'area a maggiore presenza musulmana sunnita. Il prestigio dell'islam daghestano ha fatto sì che qui prendessero piede più facilmente i movimenti radicali; la salafiyya penetrò in Daghestan alla fine degli anni '80 e nel corso degli anni '90 trasformò la regione in una delle sue più importanti basi. Dopo la sconfitta russa in Cecenia nel 1996 il potere dei gruppi radicali è cresciuto notevolmente, attirando seguaci soprattutto tra la popolazione e i giovani, scoraggiati dalle precarie condizioni economiche e dal disinteresse dimostrato dalla Federazione Russa nel trattare i problemi della regione.
Il Caucaso del Sud, a maggioranza sciita, è notevolmente influenzato dal radicalismo musulmano. Il revival sciita dell'Azerbaigian è incoraggiato dall'alleanza ideologica con l'Iran[432]; nelle zone al confine con il Daghestan vi sono gruppi sunniti influenzati dalla salafiyya daghestana e dal risveglio etnico turco-musulmano; inoltre movimenti sunniti e sciiti sono attivi nella capitale Baku e dintorni. Sul confine tra Georgia e Cecenia l'attivismo musulmano ceceno e quello arabo, modellato sulla figura dello scomparso Emir Al-Khattab (Samir bin Saleh bin Abdallah al-Sweleim, veterano delle guerre in Tagikistan, Afghanistan e Bosnia), sono cresciuti a partire dalla guerra cecena del 1999. In generale il radicalismo del Caucaso meridionale presenta forti elementi di contagio con le regioni confinanti.

In questo quadro ci si interroga sul ruolo delle confraternite. Si è a lungo dibattuto sul fatto se il sufismo abbia o meno la capacità di trasformarsi in un movimento politico radicale. In realtà, soprattutto in Asia centrale, il *network* costituito dalle confraternite è solo un pallido ricordo; molto dipenderà dai rapporti Stato-religione e dalla scelta di strumentalizzare la rete di solidarietà tribale che le *tariqa* hanno creato nel corso dei secoli. In ogni caso il sistema delle confraternite rappresenta per la maggior parte della popolazione il modo più immediato di accesso all'islam, grazie alla natura popolare e alla vicinanza con le tradizioni locali.

[432] Il radicalismo azero merita un discorso a parte che, a causa della maggioranza sciita della sua popolazione musulmana diventerebbe oltremodo complesso. In generale le attività radicali sono sponsorizzate da gruppi omologhi attivi in Iran e nel Golfo Persico. La clandestinità delle organizzazioni e la mescolanza con gruppi ceceni complicano ulteriormente il quadro.

4.2.1 In Asia centrale

L'origine dei gruppi radicali

In quanto ortoprassi l'islam, regolando foro interno ed esterno dell'individuo e ogni aspetto della vita sociale, si trova inevitabilmente ad avere a che fare con questioni di natura politica. La politicizzazione dell'islam e le origini del radicalismo musulmano in Asia centrale risalgono agli anni dell'Unione Sovietica. Il regime comunista si era impegnato a cancellare qualsiasi forma di attività religiosa pubblica. Tuttavia l'ortoprassi musulmana veniva mantenuta all'interno delle case private e nei *kolchoz*; questo rese l'islam un formidabile regolatore sociale nelle aree a maggioranza musulmana. La sopravvivenza dell'islam parallelo era essenzialmente dovuta al fatto che la campagna antireligiosa era risultata meno efficace nelle aree rurali. L'esempio che O. Roy fa del *kolchoz*, comunità contadina esteriormente sovietica, ma musulmana al suo interno, è particolarmente calzante; la conoscenza dei dogmi della fede veniva tramandata oralmente o con l'ausilio di testi eredità dell'antica cultura persiana sunnita, mentre l'osservanza dei precetti sovietici coincideva con quella degli *arkan al-din*. La chiusura delle moschee durante le campagne antireligiose non aveva in alcun modo intaccato l'ortoprassi; addirittura, nel *kolchoz*, aveva rinforzato i gruppi di solidarietà:

> The important thing was that the local mullahs were able simply to melt into the landscapes of *kolkhoz*. They were signed on as tractor drivers and mechanics, or simply as peasants. Since they had not done their studies in the big *madrasas*, and had their knowledge from their fathers and grandfathers who had been mullahs before them, these village mullahs [...] were hard to find for the KGB of the towns [...]. The parallel mullahs were protected by their solidarity groups, who employed them to officiate at rites such as for burials and weddings. Children came to them discreetly, outside of official school time, to learn the basic catechism. These mullahs had a few dozen religious books that had been handed down from their fathers and grandfathers [...]. Their knowledge of Arabic and Persian in the Arabic script was minimal, but they were able to pass on an oral knowledge, and especially the practices of Islam. Appearances were preserved during the Soviet period: the mullah had no particular style of dress, apart from a turban if he was old. All the mosques were converted to warehouses, and if there was a *zyarat*, the *kolkhoz* simply had to declare it as a 'museum' and provide a guardian, and pilgrimage could continue discreetly as before, with the revenue going to the *kolkhoz* [...]. Here one should challenge the idea of 'clandestinity'. Although the village mosques were effectively closed, the practice of religion continued unabated. Male children were all circumcised, there were separate cemeteries for Christians and Muslims, and Muslim funeral rites were observed by all. What was less respected was the requirement for hallâl food (although pigs were not reared), the practice of prayers five times daily and the ban on alcohol. But there was a drop in the number of meals served in canteens during Ramadan. No party secretary wold have ever been buried without the presence of a mullah who, after all, was only a kolkhozian with a white beard. In the countryside, working meetings of cadres would take place in an office with table

> and chairs, under a portrait of Lenin; they would then be followed by a banquet in the open air, where the assembled party would sit on cushions and where a brief *fatiha* would be recited, with hands together and raised, before eating (and drinking)[433].

Nonostante l'allentamento delle misure repressive a partire dall'era gorbačeviana (i «*mullah* paralleli» dei kolchoz ne avevano approfittato ripopolando le moschee, grazie alle copiose iniezioni di denaro provenienti dall'Arabia Saudita) la campagna in favore dell'ateismo scientifico non era mai arretrata del tutto; per questi motivi l'islam sopravviveva solamente in qualità di marker identitario e l'osservanza dei suoi principi fondamentali (anche se, il più delle volte, in forma sincretica) bastava a qualificare un musulmano.

In questo solco si collocavano le confraternite *sufi* che, come molte volte nella loro storia, stavano vivendo una fase di profonda crisi. Alla vigilia della Rivoluzione d'ottobre il sufismo era già in declino da tempo, ma nelle aree a maggioranza musulmana le confraternite, nonostante le persecuzioni, erano riuscite a mantenere viva l'ortoprassi islamica. Tuttavia l'autoconservazione dell'identità musulmana era vista come più importante rispetto alla diffusione degli ideali *sufi*; per questo in epoca sovietica le confraternite, che avevano assunto la forma di una ristretta aristocrazia religiosa, non riuscirono mai a spingersi oltre le aree a loro più prossime:

> Despite Russian policies, a kind of religious aristocracy did remain in Central Asia. Most local Sufi figures of authority of the nineteenth and twentieth centuries were descendants of Sufi family clans [...]. They were and still are considered heirs (*barakat*) of their ancestors. They were privately tutored, usually in their relatives' homes, and were educated in *Sharia* studies (*Quran*, *hadith*, dogma, *fiqh*). Members of these clans, known as *ak suyak* (white bone), only marry members of other high-ranking families. During Soviet times, they played a significant role in the preservation of Sufism, its traditions, and its rituals, but they did not reach out beyond their immediate narrow circles because self-preservation was viewed as more important than trying to spread the Sufi way[434].

L'*establishment* sovietico non vedeva di buon occhio le confraternite, che considerava parassitarie e pericolosamente estremiste. La degradazione del sufismo condusse a un'ulteriore frammentazione delle *tariqa* e, parallelamente, al rinforzarsi delle poche pratiche tollerate dal regime che erano sopravvissute alla quasi totale chiusura delle moschee e all'impossibilità da parte dei *sufi* di poter professare apertamente la propria fede. Il culto dei santi, l'inumazione rituale, la preghiera cinque volte al giorno e la circoncisione erano semplicemente segni esteriori che permettevano ai fedeli di preservare fede e identità nazionale.

[433] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pagg. 152-153.
[434] M. BRILL-OLCOTT, *Sufism in Central Asia*, op. cit., pag. 14.

La svolta avvenne alla fine degli anni Settanta con la rivoluzione khomeinista in Iran e la controffensiva dei *mujaheddin* nell'Afghanistan invaso dai sovietici. Come nota O. Roy, paradossalmente fu proprio l'Unione Sovietica a spingere migliaia di studenti all'esodo, grazie al consolidamento della posizione internazionale successivo alla guerra in Afghanistan. Negli anni Ottanta la migrazione dei lavoratori centroasiatici in Siberia imposta dal regime a fronte della enorme crescita demografica, la decisione di non sviluppare l'industria locale, la mancata creazione di nuovi posti di lavoro e le condizioni ambientali, che già allora incominciavano a farsi preoccupanti, si accompagnavano a un ritiro generale degli investimenti nella regione. Tutto questo irritava grandemente la popolazione musulmana, che si trovava a vivere in condizioni di estrema precarietà e marginalità sociale[435].

Per la prima volta, dunque, i leader comunisti guardavano con preoccupazione all'islam "de-politicizzato" che poteva da un momento all'altro trasformarsi in un potenziale nemico; inoltre la politica del *divide et impera*, oltre a ostacolare la creazione dell'*homo sovieticus*, aveva reso l'élite culturale musulmana consapevole della propria identità nazionale, che intendeva manifestare ad ogni costo[436]. Mosca temeva il ritorno dell'antico spettro del panislamismo e l'utilizzo della fede musulmana in qualità di vettore di problematiche economiche, sociali e culturali. L'attacco all'islam da parte di Gorbačev nel 1986 (due anni prima dei festeggiamenti in ricordo della conversione del principe Vladimir all'ortodossia cristiana) rispondeva a queste preoccupazioni:

> The problem was twofold. In the first place, Islam might prove to be an ideology that would not only undermine the very foundations of Marxism-Leninism, but also consolidate all the country's Muslim nationalities in opposition to Moscow – a resuscitation of the old-bogey of pan-Islam. Second, Islam might constitute a slogan that could serve as a cover for other grievances – social, economic and cultural – which the subject nationalities of the Soviet empire would find more difficult to express openly[437].

I membri del clero, frustrati dalle repressioni e dalla lontananza dell'ortodossia hanafita asservita al regime, vennero influenzati dal pensiero dei Fratelli Musulmani[438]. I primi *ikhwan* ad arrivare in Asia centrale furono studenti provenienti da Giordania, Iraq e Afghanistan. Costoro crearono il "Gruppo di Taškent" per tentare di istituire cellule clandestine nelle università e creare uno Stato musulmano. Con la *perestrojka*, la parziale riapertura delle attività religiose e, soprattutto,

---

[435] O. ROY, *The New Central Asia*, op. cit., pagg. 127-128.
[436] Y. RO'I, *Islam in the Soviet Union. From the Second World War to Gorbachev*, London, Hurst & Company, 2000, pag. 711.
[437] Y. RO'I, *Islam in the CIS*, op. cit., pag. 25.
[438] *Al-Ikhwan al-Muslimun*, i Fratelli Musulmani (FM) sono un'associazione fondata dall'insegnante egiziano Hasan al-Banna a Ismailiyya nel 1928. Ispirata inizialmente a fini religiosi e sociali, con il tempo assunse un carattere più spiccatamente politico. Pur essendosi data uno statuto, non si è mai costituita in partito politico. Il progetto pan-islamico e la creazione di uno Stato fondato sulla *shari'a* sono l'obiettivo dei FM che, come testimoniano i recenti avvenimenti in Egitto, sono molto attivi ancora oggi. Vedi R. REDAELLI, *Fondamentalismo islamico*, op. cit., pagg. 57-62 e V. FIORANI PIACENTINI, *Islam. Logica della fede e logica della conflittualità*, op. cit., pagg. 147-157.

la rivolta talebana in Afghanistan negli anni '90, i FM e i gruppi radicali ad essa affini iniziarono a condurre apertamente le proprie attività, il cui centro geografico era la valle del Fergana, con il suo miscuglio interetnico uzbeko-tagiko e una popolazione profondamente religiosa. In questo periodo accanto a gruppi quali *Adolat* (Giustizia), *Baraka* (Benedizioni), *Tauba* (Pentimento), e *Islam Lashkarlari* (Guerrieri dell'islam), che esistevano già in epoca sovietica, apparvero movimenti più strutturati come *Hizb ut-Tahrir*, a tutt'oggi l'unico ad avere una struttura coerente e organizzata.

Wahabismo, salafiyya e islam dopo il 1991

Negli anni immediatamente precedenti la fine dell'URSS l'interesse nel rilanciare l'economia in Asia centrale si accompagnava alla crisi di valori che il regime imputava alla corruzione diffusa in quelle zone. Per contrastare questi "mali sociali" Mosca decise di presentare la religione musulmana in un'ottica positiva, aprendo nuove moschee e facilitando la disponibilità dei testi di studio:

> The other concern for the Soviet authorities at this time was the urgent need to improve economic performance. The state was suffering a systemic crisis, but the full scale of the problems had not yet become apparent and blame was largely laid on human failings, particularly on corruption, fraud and other malpractices. In an attempt to change the moral climate, religious leaders were coopted to help fight these social ills. In Central Asia, as part of this policy, Islam began to be presented in a positive light, with much emphasis on its ethical values. To help spread this message, many mosques were opened (more in 1989-91 than at any time in the previous seven decades) and there was a dramatic rise in the availability of religious literature and facilities for the study of the Quran. The result of this overt government support gave the Muslim official hierarchy greater public visibility, as well as increased influence in society[439].

Il nuovo *status* di cui godeva la religione spinse il regime a inserire nei quadri dirigenziali delle Direzioni spirituali alcuni giovani *mullah*. Costoro, che avevano completato la loro istruzione nelle madrase sovietiche e all'estero, erano non solo devoti musulmani, ma soprattutto leali cittadini sovietici. Lontani dal combattere l'autorità costituita, i nuovi leader erano determinati a sfruttare l'apertura creatasi nel sistema per diffondere il messaggio musulmano tra la popolazione e conferire nuovamente un ruolo pubblico alla fede. Alcuni di essi (ad esempio Muhammad Sadyk Muhammad Yusuf Hoja-ogli, noto anche come Muhammad Sadyk or Mamayusupov, capo della Direzione spirituale dell'Asia centrale e del Kazakistan) erano stati discepoli dei maestri wahabiti, la cui presenza era in quegli anni ancora molto limitata e in ogni caso vista con sospetto dal governo. Tuttavia la collaborazione tra clero musulmano e frange radicali wahabite era attiva su più fronti; si

[439] S. AKINER, *The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia*, Religion, State & Society, Vol. 31, No. 2, 2003, pagg. 97-122 [consultato il 03/11/13], pag. 99.

trattava tuttavia di un aspetto embrionale che non aveva ancora un'idea chiara di quale dovesse essere il ruolo dell'islam in una società che lo percepiva ancora in un'ottica di tradizione:

> By the end of the Soviet era there was widespread consensus that Islam must play a greater role in society, but there was no real concept as to what that role should be. There was also no debate as to how Islamic precepts should be interpreted and implemented in contemporary conditions. In fact, for the overwhelming majority of the population, Islam was still primarily understood (and observed) in terms of tradition and symbol[440].

Di fatto il wahabismo si stava lentamente imponendo come forza dietro i principali movimenti nati in quegli anni. Tuttavia l'etichetta di wahabismo applicata all'Asia centrale (e al Caucaso) risulta fuorviante se consideriamo le specificità storico-culturali della regione. Vale la pena fornire una sommaria descrizione di wahabismo e salafiyya, due correnti che hanno plasmato e influenzato il radicalismo musulmano.

Il wahabismo è un esempio di islam integralista, che ha per obiettivo la risoluzione dei problemi sociali e politici attraverso la religione e, contemporaneamente, la restaurazione dell'integrità dei dogmi della fede[441]. Movimento rigorista sunnita, esso nasce intorno alla metà del XVIII secolo ad opera di Muhammad ibn 'Abd al-Wahab (1703-1792). Egli riprese e rielaborò il pensiero del giurista Ibn Taymiyya (1263-1328) il quale aveva rilanciato e diffuso gli insegnamenti della scuola giuridica hanbalita, la *madhab* più rigorosa. Combinando la rigida dottrina hanbalita e il pensiero di Ibn Taymiyya, i wahabiti proclamano il ritorno all'islam delle origini, non contaminato da pratiche impure come il culto dei santi, il misticismo e le forme popolari di fede.

Al contrario del wahabismo, la salafiyya, movimento fondato alla fine del XIX secolo dallo studioso egiziano Muhammad 'Abduh, inizialmente non presentava aspetti radicali. Il suo obiettivo era "rigenerare" l'islam ritornando alle rappresentazioni più autentiche della fede, quelle dei "padri pii" (*al-salaf al-salih*), rimuovendo le pratiche non ortodosse, le contaminazioni pre-islamiche e tribali e la cristallizzazione dovuta a secoli di *taqlid* (imitazione). Come il jadidismo, il rinnovamento salafita poggiava sul tentativo di riconciliare fede e ragione accettando quanto di buono proveniva dall'Occidente e, nel contempo, cercando di modernizzare la cultura del *dar al-islam*. Tuttavia la seconda generazione di esponenti della salafiyya attenuò di molto il riformismo "positivo" di 'Abduh a favore di una visione più conservatrice e apologetica dell'islam.
Il wahabismo contemporaneo si rifà ai principi teologico-giuridici della salafiyya[442]. La sua ricomparsa in Arabia Saudita, dopo anni di declino e l'aiuto prestato nella fondazione del Regno

[440] *Ibidem*, pag. 99.
[441] V. FIORANI PIACENTINI, *Islam. Logica della fede e logica della conflittualità*, op. cit., pag. 138.
[442] *Ibidem*, pag. 140.

(1924), lo hanno condotto a ricoprire una posizione di primo piano, erogando ingenti somme di denaro a movimenti affini[443].

Nel 1991 i musulmani dell'ex URSS erano reduci da settant'anni di dominio sovietico repressivo nei confronti della religione. La fede musulmana sopravvissuta in forma "parallela" era conosciuta in maniera molto superficiale dalla popolazione. Essa rappresentava un fortissimo elemento identitario in una regione che, lontana dai fasti di Tamerlano e dal prestigio teologico delle sue madrase, versava in una profonda crisi economica e sociale dovuta al difficile momento di transizione. La distribuzione della ricchezza era notevolmente a svantaggio della fascia più povera della popolazione, le strutture statali non erano preparate alla "svolta capitalista" e la corruzione era sempre più dilagante. I nuovi Stati si trovarono di colpo privi di qualsiasi mito nazionale; questo valeva anche per l'islam che, contestualmente al lancio del processo di *nation building* e alla proclamazione della sovranità statale da parte delle ex RSS, subì un processo di rinnovamento profondo:

> The Islamic faith, as a part of the traditional lifestyle and culture [...] was used by these newly born states as an important attribute of national self-identification. A construction boom of mosques reached every distant corner of Central Asian towns and villages [...]. The leaders of the new Central Asian states (most of which were run by former communist bosses) immediately sensed that the Muslim faith, as an inherent part of people's self-consciousness, could provide an efficient political instrument [...]. Not only this was this act a signal to their constituencies, it was a message to the rest of the Islamic world that they were looking for support and help. The first aid delivery brought a flood of Islamic literature, articulating not only traditional Islamic teachings, but also the ideas of Islamic radicalism, which by that time had strong roots in some of the Middle East countries and Pakistan[444].

Tuttavia la ripresa delle pratiche musulmane colse impreparati i governi di nuova indipendenza, che le avevano interpretate come adesione popolare a un progetto pan-islamico. Inoltre l'islam *de jure* non era in grado di intercettare il fervore musulmano, dal momento che l'indipendenza e la corruzione non avevano scalfito un sistema rimasto intatto dai tempi del regime. A beneficiarne fu dunque l'islam *de facto*, ossia i predicatori itineranti, le confraternite e soprattutto i nuovi gruppi di attivisti musulmani salafiti e wahabiti appoggiati dall'Arabia Saudita. Il termine "wahabismo", comprensivo dell'uso denigratorio che ne veniva fatto in epoca sovietica, è passato a indicare oggi il miscuglio di movimenti che dichiarano di appoggiarsi alternativamente a wahabismo o salafiyya,

[443] R. REDAELLI, *Fondamentalismo islamico*, op. cit., pag. 94.
[444] R. SADGEEV and S. EISENHOWER (edited by), *Islam and Central Asia. An Enduring Legacy or an Evolving Threat?*, Washington, Center for Political and Strategic Studies, 2000, pagg. 11-12.

ma soprattutto desiderano distaccarsi dall'*establishment* religioso musulmano[445]. In ogni caso l'approssimazione con il quale viene utilizzato rende necessaria una chiarificazione.

4.2.2 Quale islam oggi in Asia centrale? Partiti e movimenti



Figura 15: mappa della valle del Fergana, centro del risveglio islamico in Asia centrale
Fonte: Z. BARAN, S.F. STARR, S.E. CORNELL, *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus*, op. cit., pag. 15

L'islam dell'Asia centrale post-sovietica è stato plasmato dalla colonizzazione forzata del XIX secolo e da settant'anni di regime comunista. La subitanea indipendenza è stata seguita da un complesso mosaico di trasformazioni ideologiche e culturali che, pur nella sua specificità, presenta numerosi elementi simili a quelli di altre regioni del *dar al-islam*, in primo luogo la cooptazione della religione da parte dell'élite politica. L'utilizzo della religione in qualità di *instrumentum regni* (un processo simile a quello attuato dal governo russo nei confronti della Chiesa ortodossa), oltre a formare un ampio bacino di voti, offre una serie di simboli e miti atti a legittimare il potere statale. L'opposizione feroce dei governi ai movimenti musulmani e il rifiuto di ricercare qualsiasi dialogo sono caratteristiche riscontrabili in altri paesi (ad esempio l'Algeria). Innegabile è poi l'apporto dato dalle istituzioni culturali che, con l'appoggio del governo, diffondono un approccio "moderno" alla religione tentando di plasmare l'atteggiamento della società nei confronti dell'islam. Tra le più

[445] Y. RO'I, *Islam in the CIS*, op. cit., pag. 27. Ro'i sostiene che l'unico contesto nel quale il termine può essere utilizzato nel suo vero significato è il Caucaso, dove esiste un legame autentico tra wahabismo e gruppi radicali (che, in ogni caso, preferiscono definirsi salafiti).

importanti vi sono l'Università di Taškent fondata nel 1999 e la Fondazione al-Bukhari, che propugnano entrambe una visione incentrata sulla legittimità della giurisprudenza hanafita.

Infine in Asia centrale assistiamo a un fenomeno comune a tutto il mondo musulmano contemporaneo; si tratta della contrapposizione tra due interpretazioni divergenti della religione, ossia riformismo e radicalismo:

> Within the spectrum of contemporary Islamic thought there are two main strands: the reforrnists, who believe that Islamic values and principles need to be reinterpreted so as to be relevant to modem life; and the radicals, who insist on a full and literal implementation of the precepts of the Quran and the Traditions of the Prophet [...]. They conform to a pattern of behaviour that is typical for radical Islamist groups. This is characterised by the rejection of a society that they regard as decadent and ignorant of Islam (*jahiliyya*), and by the waging of a 'righteous struggle' (*jihad*) against those whom they regard as 'religious hypocrites' (*munafiqun*) and 'unbelievers' (*kafirun*), identified collectively as the present ruling elites[446].

L'assenza di esponenti culturali autoctoni, la mancanza di contatto con le correnti di pensiero nate nel resto del *dar al-islam* e le barriere linguistiche (i testi provenienti dall'estero vengono raramente tradotti) hanno favorito senza dubbio movimenti radicali come Hizb ut-Tahrir, che detiene oggi il monopolio della stampa a sfondo religioso in lingua locale[447].

Si è sovente portati a pensare che tutto ciò, unito alle precarie condizioni socio-economiche in cui l'Asia centrale continua a versare, abbia acuito la "minaccia islamica". In realtà il ruolo di questo fattore nella transizione verso l'indipendenza delle repubbliche centroasiatiche è stato sopravvalutato, dal momento che, nonostante la complessità della situazione delle nuove repubbliche, il tentativo di riconciliare l'islam con la modernità è un *leitmotiv* comune a tutto il mondo musulmano. Esso è certamente un fattore da tenere in considerazione, ma non il più importante se consideriamo altre variabili quali gli scontri interetnici scaturiti dopo il 1991, le differenze che coesistono a tutti i livelli tra le etnie e la mancanza di dati empirici:

> Nevertheless, the theory that the 'Islamic factor' is the key to the politics of Central Asia is still widely held. Yet any serious debate of the issue is greatly impeded by the fact that very little concrete information is available. In the few instances where field research has been carried out, it has been based on relatively small samples. There are huge regional variations in the historical experience of Islam, as well as in contemporary socio-economic indicators (for example, levels of urbanisation, rates of demographic increase, educational

[446] S. AKINER, *The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia*, op. cit., pag. 111. Molto è stato scritto sulla politicizzazione dell'islam nell'Asia centrale post-sovietica e sul pericolo del "fattore islam". L'articolo di S. AKINER, grazie alla precisione della documentazione e alla chiara sistematizzazione dei vari tipi di islam è il riferimento principale di questo paragrafo.
[447] *Ibidem*, pagg. 111-112.

> standards, geographic mobility and ethnic heterogeneity). Consequently it would be misleading to make sweeping generalisations on the basis of such a narrow range of evidence[448].

Vista l'impossibilità di fornire un quadro chiaro del fenomeno, è tuttavia possibile individuare alcuni trend molto generali. Oggi in Asia centrale è presente un islam tradizionale, espressione della fede popolare e veicolo di affermazione dell'identità musulmana. L'islam *government-sponsored* rappresenta l'ennesima perpetuazione delle strutture di potere create dall'Unione Sovietica per irreggimentare le autorità religiose tradizionali; le Direzioni spirituali sono state sostituite da *muftiyya*, che in ciascuna repubblica svolgono le medesime funzioni dei loro predecessori. Le costituzioni delle repubbliche centroasiatiche prevedono la separazione tra Chiesa e Stato; tuttavia l'islam viene elevato al rango di ideologia nazionale. Il motivo va ricercato nel fatto che, all'indomani dell'indipendenza, il vuoto di potere lasciato dal marxismo-leninismo poteva potenzialmente provocare derive anarchiche. Si decise quindi una massiccia campagna di propaganda che presentava l'islam come componente fondamentale dell'eredità nazionale e della fondazione statale. La mescolanza tra islam ufficiale e parallelo continua ancora oggi; la scuola giuridica in vigore è quella hanafita, ma si è molto restii nell'inserire la *shari'a* nel sistema legale. La preoccupazione principale è quella di conservare l'islam "buono" a detrimento di quello "cattivo", che, sulla scia delle rivolte tagike sfociate in guerra civile nel 1992[449], ha unicamente condotto a derive ultra-radicali e antigovernative.
Il terzo tipo di islam presente oggi in Asia centrale è quello radicale, che comprende tutti i movimenti facenti capo a un generico "wahabismo". I più importanti sono i seguenti[450].

Hizb ut-Tahrir al-Islamiyya

Hizb ut-Tahrir al-Islamiyya (HT) è stato fondato nel 1952-1953 a Gerusalemme da s*haykh* Taqiuddin al-Nabhani. Dopo l'iniziale successo in Giordania si è espanso in Medio Oriente, Nordafrica e Asia Sudorientale. In molti paesi HT è stato bandito (tuttavia nell'Unione Europea l'unica a prendere provvedimenti è stata la Germania) e i suoi membri imprigionati. Non si conosce l'ubicazione esatta del suo quartier generale, anche se l'ipotesi più accreditata lo vede diviso tra Regno Unito e Giordania. HT è un partito aperto a uomini e donne musulmani; l'ideologia fondante

[448] *Ibidem*, pag. 100.
[449] Nell'ottobre 1991 in Tagikistan una frangia del Partito della Rinascita Islamica (fondato ad Astrakan nel 1990) si mise a capo di una coalizione eterogenea antigovernativa. Il fallimento del governo nel gestire la situazione e il compromesso che ne derivò fecero scoppiare la guerra civile nel 1992. Il governo riuscì a dipingere gli insorti come estremisti, annullando le differenze presenti tra loro. Il conflitto si concluse nel 1997 con un trattato di pace. Nonostante la sua messa al bando nel 1993, il partito della Rinascita Islamica è stato nuovamente reintrodotto nell'arena politica tagika con le elezioni del 1999.
[450] La classificazione segue, integrandola, quella di Z. BARAN, S.F. STARR, S.E. CORNELL, *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus*, op. cit., pag. 19 e sgg.

è l'islam[451], utile alla re-instaurazione del Califfato e della *shari'a*, all'abbattimento della *kufra* (apostasia) occidentale e dei regimi musulmani che si sono allontanati dalla purezza della fede.

Si è molto dibattuto riguardo all'utilizzo della violenza da parte di HT; ufficialmente il partito la condanna e invita a perseguire la creazione di uno Stato islamico attraverso l'applicazione minuziosa dei precetti religiosi. In realtà il ritorno del Califfato, specialmente dopo l'11 settembre 2001, è diventato l'obiettivo comune di pressoché tutte le organizzazioni terroristiche a matrice islamica. L'ideologia fortemente anti-occidentale di HT lascia intendere un utilizzo della violenza funzionale a questo scopo:

> Yet HT openly acknowledges that violence may eventually be necessary in order to overthrow the regimes standing in the way of the Caliphate. Thus HT cannot be called "non-violent"; rather, its ideology suggests that it is not using violence yet but will do so when the time is right. HT's decision not to use violence stems from a pragmatic policy, having learned from the experience of other Islamist groups (and most recently from the Georgian and Ukrainian revolutions) that the "peaceful" overthrow of authoritarian or corrupt governments receives international commendation, whereas violence and coup attempts lead to imprisonment or worse. The ideology that forms the basis of HT's work is by no means 'non-violent'. It is viciously anti-Semitic and anti-Western, and disseminates a radical Islamist ideology fundamentally opposed to liberal democracy, the free market, and to Western concepts of freedom more broadly. While HT as an organization does not engage in terrorist activities, it operates as an ideological vanguard that supports and encourages terrorist acts. Furthermore, its members appear to be recruits of movements that do involve in violence[452].

In Asia centrale HT è apparso nei primi anni Novanta; grazie al proliferare di pubblicazioni a stampa (presenti nell'area fin dai tardi anni Settanta) e di lezioni pubbliche la sua popolarità è cresciuta soprattutto in Uzbekistan e nella valle del Fergana, facendo diventare la regione uno dei suoi principali campi di battaglia. Il Fergana continua a rimanere il centro delle attività di HT, che nel frattempo è riuscito ad espandersi nelle altre repubbliche dell'Asia centrale, incluso l'Azerbaigian. La lotta e le repressioni condotte dai governi hanno incoraggiato l'emigrazione dei membri in zone nelle quali la presenza uzbeka è ridotta. Il numero preciso dei membri di HT è oggi difficile da determinare; numericamente è più forte in Uzbekistan (7.000-60.000 membri). Tra Kirghizistan e Tagikistan se ne contano dai 3.000 ai 5.000, mentre in Kazakistan ammontano a qualche centinaio. Tuttavia il numero degli aderenti è ininfluente per i vertici di HT, che negli ultimi anni hanno preferito concentrarsi sulla penetrazione tra l'élite politica, come testimoniano i recenti arresti di membri del governo, insegnanti e militari. Tuttavia questi ultimi rappresentano eccezioni; la maggioranza continua a essere composta per lo più da giovani disoccupati. La scarsa performance economica statale, la mancanza di lavoro e di opportunità di crescita hanno negato ai governi il supporto popolare; HT rappresenta per le giovani generazioni un modo per fuggire da

[451] http://www.hizb.org.uk/
[452] Z. BARAN, S.F. STARR, S.E. CORNELL, *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus*, op. cit., pag. 20.

povertà e corruzione e, contemporaneamente, combattere un governo repressivo attraverso una possibilità di azione[453].

Akramiya

Il movimento Akramiya prende il nome dal suo fondatore, Akram Yuldashev, nato nel 1963 ad Andijian. Ex membro di HT e profondamente influenzato dal al-Nabhani, nel 1992 con il pamphlet "Yimonga Yul" ("La strada della vera fede") chiamava i fedeli alla *da'wa* per reinstaurare il Califfato. Gli anni di prigione e le ripetute sentenze non hanno scalfito la determinazione di Yuldashev, che nel 2005 ha pubblicato un supplemento a "Yimonga Yul", in cui è evidente l'influenza di HT.

Akramiya intende radunare intorno a sé il seguito necessario per estendere la propria influenza sulle autorità regionali. Per garantirsi il maggior consenso possibile viene proposta una versione estremamente semplificata dell'islam. L'incapacità del governo (soprattutto uzbeko) di fornire adeguata assistenza economica e sociale ha spinto i seguaci di Akramiya più facoltosi a fondare piccole imprese (forni, bar, fabbriche di scarpe) nelle quali vengono assunti giovani operai che, al termine della giornata, si riuniscono per lo studio del Corano. Circa un quinto dei profitti di questo tessuto di piccole e medie imprese viene devoluto ad Akramiya, che li raccoglie in un fondo utilizzato per l'assistenza ai membri più poveri. La forza del movimento risiede nell'approccio *bottom-up* nei confronti della popolazione, rendendolo uno degli esempi più riusciti di "ingegneria sociale" islamica.

Hizb un-Nusrat

Hizb un-Nusrat (Partito dell'Assistenza, HN) è stato fondato a Taškent da un gruppo di ex componenti di HT, con il quale condivide la clandestinità, la formazione semestrale degli aspiranti membri e il versamento di denaro in un fondo comune.

Il maggior elemento di differenziazione rispetto a HT consiste nel fatto che la propaganda non viene condotta pubblicamente. HN recluta solamente membri il cui background è stato indagato minuziosamente; ne deriva che la composizione del partito comprende per la maggior parte ex

[453] M.E. LOUW, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, op. cit., pag. 28: «[T]he majority of members are unemployed young men. While their motives for joining the organization are various, a strong, recurrent factor is a sense that their aspirations have been blocked by society and the state, that social change has disrupted or threatened their place in society or the family. They express a lack of belief in the future in a society characterized by increasing poverty and unemployment, corruption and nepotism. Hizb ut-Tahrir addresses these experiences, provides explanations for any lack of success in life and, not least, a perceived opportunity to do something to challenge a repressive government that does not allow any serious opposition parties to work».

membri di altri gruppi radicali a matrice islamista ed ex simpatizzanti di HT che temono l'esposizione pubblica.

Movimento Islamico dell'Uzbekistan (MIU)

Il Movimento Islamico dell'Uzbekistan è stato fondato nel 1992 da Tahir Yuldashev, un membro del clero la cui dottrina venne plasmata da numerosi viaggi in Arabia Saudita, Pakistan e Afghanistan, paese nel quale entrò a contatto con il wahabismo e la rigorosa dottrina sunnita della *madrasa* indiana di Deoband[454]. Con l'aiuto di al-Qa'ida, dei talebani e del network di moschee che avevano accolto il suo messaggio, Yuldashev riuscì a riunire sotto l'egida del MIU i già esistenti gruppi *Adolat*, *Baraka*, *Tauba* e *Islam Lashkarlari*[455], i quali, approfittando dell'inazione del governo uzbeko, raccolsero moltissimi seguaci in tutta la valle del Fergana. L'alleato di Yuldashev Juma Khodjiev Namangani (nome di battaglia di un ex combattente dell'Armata Rossa in Afghanistan) diventò il comandante militare del movimento. La guerra civile in Tagikistan costituì il trampolino di lancio per le milizie del MIU che, nel frattempo, intessevano rapporti sempre più stretti con i talebani e al-Qa'ida.

Il primo atto di violenza del MIU risale al 1999, con il rapimento di alcuni geologi giapponesi e di esponenti governativi nel Kirghisistan meridionale, espandendo così le proprie attività in un terzo paese. La fine della guerra civile in Tagikistan e l'intensificarsi delle repressioni anti-musulmane condussero Yuldashev e Namangani alla creazione del Movimento, che condivide con altri gruppi affini il training dei miliziani in campi militari e l'obiettivo della creazione di uno Stato musulmano. Dopo l'11 settembre il MIU ha unito le proprie forze con al-Qa'ida; durante l'operazione *Enduring Freedom* il movimento ha subito diverse perdite ai vertici, tra cui lo stesso Namangani. I sopravvissuti sono fuggiti nel Waziristan meridionale sul confine Af-Pak insieme a membri di al-Qa'ida scampati all'attacco di Tora Bora. Dalla conclusione di *Enduring Freedom* la struttura del MIU si è notevolmente indebolita; tuttavia sembra che vi siano almeno 150 militanti ancora attivi.

---

[454] La *madrasa* di Deoband, fondata nell'omonima cittadina indiana nel 1867, si proponeva di rilanciare insegnamenti lontani dal riformismo modernizzante e dalle pratiche popolari in nome di un ritorno agli autentici precetti musulmani. La predicazione e l'insegnamento dei maestri deobandi, già molto diffusi nell'area del subcontinente, ricevettero un ulteriore impulso dopo la creazione del Pakistan nel 1947. Negli anni la corrente Deoband si è notevolmente radicalizzata, allontanandosi dall'attenzione iniziale allo studio e all'istruzione superiore. Il partito *Jam'iyat-e Ulema'-e Islami* (JUI), fondato da *ulema* legati alla *madrasa*, si è infiltrato nelle vicende politiche e nei servizi segreti pachistani, contribuendo all'emergere del movimento talebano e di gruppi terroristici contro le minoranze religiose e gli sciiti. Oggi alcuni attivisti deobandi sono in contatto con gruppi di matrice qa'idista. Vedi R. REDAELLI, *Fondamentalismo islamico*, op. cit., pagg. 48-49.

[455] Vedi par. 4.2.1.

Nonostante le differenze operative tra MIU e HT (il primo conduce le operazioni armate, mentre il secondo si occupa del framework ideologico), i due gruppi ammettono reciprocamente la propria vicinanza e sono uniti nella lotta per il ritorno del Califfato.

Movimento Islamico dell'Asia Centrale (MIAC)

Non si conosce l'esatta natura del Movimento Islamico dell'Asia Centrale (MIAC). I governi dell'area postulano che esso, al comando di Yuldashev, riunisca MIU, frange radicali tagike e kirghise e separatisti uiguri. Si ritiene che il MIAC sia nato nel 2003 con l'obiettivo di ricreare il Califfato in Uzbekistan, Kirghizistan e Tagikistan, di espandersi in Kazakistan, Turkmenistan e Cina nord-occidentale e infine di colpire target statunitensi e israeliani. In ogni caso il MIAC e altri gruppi fioriti nella regione sono da considerarsi appendici del MIU.

Tabligh Jamaat (TJ)

Tabligh Jamaat è stato fondato in India negli anni Venti da Mawlana Mohammad Ilyas. Il termine *tabligh* indica lo sforzo di convertire all'islam i non musulmani. I membri di TJ seguono rigidamente la *sunna* e pongono particolare attenzione ai segni esteriori dell'islam (barba, abiti e scarpe che imitano l'abbigliamento del Profeta). La predicazione e il raccoglimento di seguaci avvengono in luoghi pubblici come moschee e bazar. Oggi TJ possiede scuole persino in Canada e Regno Unito, anche se il centro nevralgico rimane in India; il summit annuale di Raiwind è il secondo evento musulmano dopo il pellegrinaggio alla Mecca. In Asia centrale TJ è attivo nella valle del Fergana, in particolare nella città di Andijan.

Ufficialmente TJ non si presenta come movimento politico; tuttavia, grazie alla progressiva internazionalizzazione e all'espansione in Asia centrale e meridionale, in Europa e negli USA, ha presto assunto posizioni più radicali, che lo hanno avvicinato ad al-Qa'ida e al movimento talebano. Si ritiene che al-Qa'ida e altri gruppi terroristici abbiano utilizzato TJ come copertura per i loro traffici illeciti; dal momento che il gruppo è apolitico, i suoi membri non sono soggetti ai controlli antiterroristici e possono viaggiare liberamente. Non essendoci spazio per la discussione politica, i movimenti più radicali possono facilmente introdurre la loro ideologia.

4.2.2 Nel Caucaso

Analogia balcanica, *network sufi* e wahabismo-salafiyya

La complessità che caratterizza la regione caucasica può essere facilmente accostata alla situazione balcanica. Entrambe le regioni presentano caratteristiche simili dal punto di vista della geografia fisica e della situazione politica; tuttavia il mosaico etnico caucasico, nel quale il tribalismo si è mescolato all'islam popolare, costituisce un fattore di rischio molto più alto:

> Volgiamo ora lo sguardo al Caucaso, una regione con forti analogie con i Balcani ma con una configurazione ancor più complessa e un mosaico ancor più vario. Il Caucaso è costituito da un'area montuosa assai più vasta della penisola balcanica, con alte catene montuose ancor meno accessibili e con valli e gole ancor più separate tra di loro. Questa è altresì la terra che nell'antichità segnava il confine tra le civiltà dell'Occidente e dell'Oriente, una linea di demarcazione che dapprima era stata segnata tra l'Impero Romano e quello Persiano, poi tra la Russia e le regioni meridionali di fede musulmana (prima arabe, poi persiane e ottomane). Il Caucaso, inoltre, rappresentava all'interno di questi imperi una zona periferica ancor più lontana dal centro di quanto non fossero i Balcani sotto l'Austria e la sua posizione geografica, meno vantaggiosa data la lontananza dai mari aperti e dalle principali rotte commerciali, ha reso questa regione ancor più isolata, con minore dinamismo e ricchezza. In molte zone del Caucaso hanno dominato fino al XX secolo rapporti di tipo comunitario, credenze e costumi pagani e un'economia naturale: elementi che oggi, dopo l'incendio del comunismo, paiono nuovamente risorgere in alcune aree caucasiche[456].

Fin dai tempi della resistenza al potere coloniale zarista la solidarietà tribale caucasica si era mescolata all'islam, che aveva assunto nella regione una spiccata dimensione confraternale favorita dalla perifericità geografica, dal prestigio degli *imam* e dal «banditismo d'onore».
L'arrivo dei bolscevichi coincise con l'inizio dell'espropriazione forzata in nome della collettivizzazione, abbinata alla sempre valida tattica del *divide et impera*. Le etnie che non accettavano il potere dei soviet venivano brutalmente represse oppure deportate in massa nel resto dell'Unione Sovietica. Cosacchi del Don e del Terek, calmucchi, circassi, ceceni e ingusci subirono repressioni tremende, paragonabili a un vero e proprio genocidio. Le inevitabili rivolte popolari sfociavano in nuove deportazioni; tra il 1918 e il 1933 vennero trasferite dal Caucaso settentrionale 1 milione e 317 mila persone, prevalentemente tra la popolazione di etnia russa[457]. A queste si aggiunsero le deportazioni delle minoranze tedesche presenti nel Caucaso dopo l'entrata dell'URSS nella Seconda guerra mondiale e di tutte le altre etnie accusate di collaborazionismo con i nazisti. Parallelamente si modificava la divisione amministrativa del territorio a causa del rimpiazzo dei deportati con popolazioni provenienti da Ucraina, Russia, Moldavia e Bielorussia. Gli spostamenti

[456] P. SINATTI (a cura di), *La Russia e i conflitti nel Caucaso*, op. cit., pagg. 3-4.
[457] *Ibidem*, pag. 10.

sono avvenuti fino ad anni recenti; per questi motivi è impossibile stabilire chi detenga il diritto di occupare la terra.

Alle deportazioni di massa si aggiungeva la politica di russificazione[458] che, se da un lato veniva accettata di buon grado dall'élite, fomentava il risveglio nazionale tra il popolo che, diviso tra pagani e musulmani, si preparava a rivivere la lotta dei capi naqšbandi Shamil e Mansur. Le confraternite *sufi* si erano poste a capo di un network che, spesso, segretamente era riuscito a mantenere vivi l'islam e la sua ortoprassi[459]. Il "muridismo", come veniva chiamato dai sovietici, costituiva una fonte di grande preoccupazione per l'autorità; tuttavia lo stretto legame con le specificità della regione e la clandestinità forzata ne resero impossibile l'eliminazione.

La vita religiosa del Caucaso si concentrava, oltre che nelle attività proposte dalle confraternite, nel culto dei santi. I *mazar* erano gestiti da *shaykh* (in alcuni casi erano donne reclutate tra le fila della Batal Hajj e della Vis Hajj), che si preoccupavano di compiere riti propiziatori e guarigioni. L'insegnamento dei precetti religiosi, accompagnato da generose sovvenzioni economiche, fece aumentare il loro seguito e potere. Inoltre, tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, il risveglio etnico-nazionale e il sentimento anti-russo iniziarono a farsi sentire con più intensità legandosi alla religione popolare. Il risveglio dell'islam, inizialmente limitato alla costruzione di moschee e alla ripresa degli studi, si caricò di nuovi concetti grazie ai pellegrinaggi e agli scambi con l'estero degli studenti di teologia:

> During the 1970s and early 1980s religion, ethnic pride, anti-communism, and anti-Russian feelings became so strongly interlinked and mutually reinforcing among Chechens that it is impossible to separate one attitudinal strand from another. The Gorbachev era of *glasnost'* and *perestroika* permitted this thriving amalgam of religious, social, and political life that is the dominant feature of Chechen society to come to the surface and burst into the open. A number of political movements began to form and intellectuals became active in writing and publishing[460].

Il centro di questa corrente, che venne subito definita "wahabita", era il Caucaso del Nord, da secoli roccaforte dell'islam caucasico. La *perestrojka* allentò ulteriormente il controllo sovietico, permettendo il proliferare di nuove moschee (finanziate dall'Arabia Saudita) e conversioni. Tuttavia l'islam della regione risentiva ancora del "muridismo" e della rete di solidarietà creata dalle *tariqa*:

> If one measures the "renaissance of Islam" in Russia since the end of the 1980's in terms of the numbers of new and re-opened mosques, the increase in numbers of Islamic communities and other quantitative criteria, the North Caucasus has played a particularly prominent role in this process. Today, practically every inhabited

[458] Vedi Cap. II, par. 2.1.1.
[459] Vedi Cap. II, par. 2.3.3.
[460] P.B. HENZE, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pag. 14.

> point in the Islamic parts of the region once again has its own mosque. The murid facet of Caucasian Islam, which was driven underground during Soviet supremacy, has also played its part in this. "Muridism" remained one of the national religious and socio-cultural constants, which Sovietisation was unable to eliminate[461].

Tuttavia la disciplina e il network delle confraternite erano distinti dall'incipiente revival religioso, che proclamava il ritorno agli autentici valori dell'islam e il rifiuto di qualsiasi contaminazione popolare. Come osserva Lapidus, fotografando la situazione pre-indipendenza:

> At the end of the Soviet era, Caucasians remained closely attached to Islam, observed the fast of Ramadan, and made pilgrimages to the tomb of saints. There were still numerous Quran schools and Sufi teachers officiating over prayers and family rituals. The survival of the Sufi brotherhoods was partly due to the discipline exerted by the leaders over their followers, and partly due to the identification of the Sufi brotherhoods with families and clans (*teip*). In some cases a group of families living in a village would consider themselves both the members of a Sufi brotherhood and the descendants of a common ancestors. From the 1970s, however, a religious revival began in the region. Muslim missionaries went to Daghestani and Chechen villages preaching the purification of Islam from innovation, reliance on Quran and Sunna, and criticising the Sufis for visits to saints' shrines, mawlid celebrations, and the use of talismans and charms[462].

Dopo l'URSS. Il conflitto ceceno tra radicalismo islamico e lotte interetniche

La divisione tra lo spirito di confraternita e il rigorismo attraversò il momento di transizione all'indipendenza post-sovietca. Il problema etnico-nazionale tornò a farsi sentire con rinnovata intensità, radicalizzando la religione:

> The popularity of ethnic nationalism reached its peak in the first half of the 1990s. The rise of ethnic nationalism in the early 1990s was fuelled not only by the "weakness of the state," but also by objective circumstances. First, the disintegration of any imperial or quasi-imperial state is accompanied and accelerated by a quest for the "roots" of the constituent parts that will lead to new identities being forged. Second, the republics of the North Caucasus within the Russian Federation had been part of the Soviet state for 70 years. It contributed to both the establishment of state atheism and the legal institutionalization of ethnicity. Religiousness was prohibited, while ethnicity was cultivated [...]. This is why in the early 1990s the movement of Islamic "radicals" emerged in the North Caucasus, in an effort to combine religious rhetoric with ethnic nationalism[463].

L'etichetta "wahabismo" non ha risparmiato nemmeno l'islam del Caucaso post-sovietico. La "minaccia wahabita" ha riempito i discorsi della Russia anti-indipendentista, che non tiene conto delle profonde differenze che intercorrono tra le *tariqa*, dell'eredità storica di alcune confraternite e

[461] U. HALBACH, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pag. 5.
[462] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 716.
[463] S. MARKEDONOV, *Radical Islam in the North Caucasus. Evolving Threats, Challenges, and Prospects*, CSIS (Center for Strategic and International Studies) Russia and Eurasia Program, Washington DC, 2010 [consultato il 11/11/13], pag. 3.

dell'effettiva presenza di gruppi militanti influenzati dal *jihad* globale, che nel Caucaso e nel Daghestan del nord preferiscono farsi chiamare salafiti[464]:

> It is a common over-simplification to view post-Soviet Islam in the framework of a dichotomy between an age-old "traditional" Islam and the so-called "Wahhabism". Such a perspective consists of an opposition between the "liberal", "tolerant" Islam, espoused mainly by Sufism, and the "integrist", "backward", "terrorist" fundamentalism that poses a serious threat to the already unstable social and political situation in the Caucasus. Such labels, constantly employed by journalists, political analysts, and scholars are misleading for a number of reasons. Firstly, they imply homogeneity inside each of these groups, while even only Sufism embraces a diverse range of brotherhoods, spiritual practices, or political stances. Then, the historical developments such as the Sufi inspirations of the Chechen resistance movement to Russia's colonization in the nineteenth century are being ignored. Moreover, this view, supported by official authorities in the North Caucasian republics, does not take into consideration other groups of Muslims, one of them being the reform-oriented Chechens inspired by the global Islamic movements, who are far from engaging in terrorist activities. Classified as Wahhabists, they have been forced either to emigrate from Chechnya or to conceal their real identity. Lastly, there are Sunni Muslims who neither support the reformists nor practice Sufi rituals. These sorts of empirical cases are evidence of the ambivalence which question the sharp division between "traditional" and "Wahhabi" Islam. This simple categorization—a pragmatic tool employed by the pro-Moscow Chechen politicians has also been accepted by the Muslims living in the Caucasus. The Russian rhetoric of the "Wahhabi threat" has been appropriated to underline the local resistance to new, alien, non-traditional ideas and practices. It is intended to summarize the attitude towards those Muslims who endeavor to deeply transform existing social order with the traditional authority of the elders, social norms of behavior, and Sufi religious practices[465].

Come è noto l'emergere del radicalismo islamico nel Caucaso coincide con la crisi cecena, le cui radici risalgono ai primi anni Novanta. La fondazione dei due partiti *Islamskij Put'* (Via Islamica) e *Islamskoj Partija Vosroždenija* (Partito della Rinascita Islamica), entrambi a matrice musulmana, ebbe un ruolo di primo piano nella dichiarazione di indipendenza cecena del 1991[466] proclamata dal

---

[464] I. TEKUŠEV, K. ŠEVČENKO (a cura di), *Islam na severnom Kavkaze*, op. cit., pag. 23: «Исламских фундаменталистов на Северном Кавказе называют «ваххабитами». Им самим по не вполне понятным причинам этот термин очень не нравится, и они предпочитают называть себя "сторонниками салафии" [...] или сторонниками «чистого ислама» [I fondamentalisti islamici nel Caucaso si chiamano "wahabiti". Loro stessi, per motivi non del tutto chiari, non amano molto questa definizione; preferiscono chiamarsi "simpatizzanti salafiti" [...] oppure sostenitori dell'"islam puro"].

[465] D. WIKTOR-MACH, *Competing Islamic Traditions in the Caucasus*, op. cit., pagg. 63-64.

[466] I. TEKUŠEV e K. ŠEVČENKO (a cura di), *Islam na severnom Kavkaze*, op. cit., pag. 40: «В 1990 году еще в единой Чечено-Ингушетии, в условиях общей активизации общественно-политической жизни, появляются две исламские политические партии – «Исламский путь» и местное отделение «общесоюзной» Исламской партии возрождения, при этом партия «Исламский путь» активно участвует в чеченском национальном движении (в составе его радикального крыла, добивавшегося отставки республиканского «партократического» руководства)» [Nel 1990 nella Cecenia già unita nelle azioni dell'attivismo della vita sociale e poltitica apparvero due partiti politici islamici: *Islamskij Put'* e la frangia locale "unitaria" dell' *Islamskoj Partija Vosroždenija*; accanto a questo il partito *Islamskij Put'* prese parte attiva nel movimento nazionale ceceno (nella componente della loro ala radicale, che era riuscita a ottenere le dimissioni dell'amministrazione "partitocratrica" repubblicana].

leader indipendentista Džokar Dudaev, ambiguo personaggio legato alla Qadiriyya. L'immediata repressione del governo non fece altro che acuire il nazionalismo e la determinazione dei ceceni, che riuscirono a scacciare le truppe russe. In questa occasione, nonostante i timori in ambito governativo relativi a una cospirazione pan-caucasica e all'instaurazione di una repubblica islamica sul modello di quella iraniana, l'appoggio del Partito della Rinascita Islamica, sostenuto pubblicamente da Dudaev, fu più ideologico che altro[467]. Il sostegno a Dudaev proveniva in gran parte dai membri delle confraternite, espressione di quell'islam popolare rimasto fedele ai clan e ai valori religiosi tradizionali[468].

Tuttavia, agli occhi del governo russo, la Cecenia rappresentava l'unica repubblica che era riuscita a mantenersi salda di fronte alla minaccia di Mosca. Con il consolidarsi della propria posizione e avendo ottenuto in patria l'appoggio della Chiesa ortodossa nel 1994, dopo il fallimento dei negoziati e di alcune operazioni clandestine, El'cin decise di invadere la Cecenia. Le forze russe conquistarono la capitale Groznij con relativa facilità, ma non riuscirono a piegare gli indipendentisti. Inoltre l'immagine del presidente, a causa dei metodi violenti utilizzati durante la campagna, ne uscì danneggiata e in contrasto con gli ideali democratici che avevano condotto alla fine del comunismo. La tregua che ne seguì permise a El'cin di non compromettersi eccessivamente[469].

Il trattato di pace del 1997 non risolse i problemi della Cecenia, minata da corruzione, traffici illegali (incoraggiati dal business del petrolio, abbondante nella zona) e classe politica incapace, tanto da essersi trasformata in uno «Stato criminale»[470]. Le disastrose condizioni sociali ed economiche permisero il rafforzamento dell'islam radicale. Le uniche scuole a funzionare erano le madrase; l'islamizzazione dell'istruzione inculcò nelle giovani generazioni il rigorismo wahabita che, accostato alla preparazione militare, all'esperienza di guerra dei ceceni e ai larghissimi mezzi finanziari provenienti dall'Arabia Saudita, corrose i legami e le autorità tradizionali. El'cin, sulla via del ritiro politico, trovò la soluzione del problema caucasico nell'«uomo nuovo» Vladimir Putin, ch dopo alcune incursioni nel Daghestan e quattro esplosioni in edifici di Mosca nel 1999, imputò gli attentati al separatismo ceceno e alle cellule wahabite. La seconda guerra cecena, i cui retroscena complessi rimandano ai traffici economici dei membri del governo in una regione che riveste

[467] P.B. HENZE, *Islam in the North Caucasus*, op. cit., pagg. 16-17.
[468] A. ZELKINA, *Islam and Politics in the North Caucasus*, Religion, State and Society, Vol. 21, No. I, 1993, pp. 115-124 [consultato il 11/11/13], pag. 122: «Unlike the situation in many Muslim countries, where the religious leaders have been equally opposed to colonial rule and to the influence of the secular elite, in Chechnya Dudayev and his government enjoy almost unquestioning support from the Sufi leaders. More than once the latter have held a large *dhikr*, on the central square in Grozny to express their support, and more than once they have taken to the streets to prevent bloodshed».
[469] R. BARTLETT, *Storia della Russia*, op. cit., pagg. 293-294.
[470] P. SINATTI (a cura di), *La Russia e i conflitti nel Caucaso*, op. cit., pag. 155.

un'importanza strategica dal punto di vista geopolitico e energetico, superò per brutalità e violenza la prima.

Dopo l'11 settembre e il sostegno alla *war on terrorism* Putin ha presentato la resistenza cecena come conseguenza di una cospirazione terroristica internazionale strettamente legata all'attivismo politico di al-Qa'ida. I guerriglieri ceceni, influenzati dal radicalismo wahabita ma lontani dall'organizzazione delle più note reti terroristiche, sono stati considerati alla stregua dei fondamentalisti islamici. Così facendo Mosca ha trasformato un'originaria operazione per disarmare bande armate e restaurare l'ordine costituzionale in una lotta contro il terrorismo globale (come testimonia l'impatto mediatico successivo agli attentati ceceni al teatro Dubrovka di Mosca nel 2002, e nella scuola di Beslan nel 2004). Tale strategia ha inoltre consentito all'amministrazione Putin di ottenere più 'tolleranza' rispetto ai propri progetti politici in Cecenia:

> The spread of Islamic radicalism across the North Caucasus has been advancing steadily in the past several years. This has been exacerbated by Russian policies of extreme centralization, which have brought increased amounts of repression to the region since 2002. To that is added the dislocation of entrenched government elites and the appointment of politicians loyal to Moscow without strong grounding in the region to lead the republics of the North Caucasus. The alienation of the population has progressively increased, and Russia's failure to resolve the socio-economic situation in the North Caucasus in spite of its newly found oil wealth is making matters worse[471].

Sufismo e wahabismo

> E ora tutti quelli che hanno combattuto in Cecenia, tutti questi, fino a poco tempo fa, guerriglieri e wahabiti, si sono rasi la barba e si sono trasferiti in Daghestan. C'è forse da meravigliarsi che qui il terrrorismo prosperi?
> Gaždi Machačev, deputato di Stato alla Duma

A differenza del primo conflitto ceceno, nel quale l'islam rappresentava solo la cornice ideologica, il secondo conflitto ha condotto a una progressiva radicalizzazione del fattore religioso, acuito dalla precarietà delle condizioni economico-sociali. La politicizzazione dell'islam e le divisioni etnico-religiose interne hanno alimentato un forte antagonismo tra l'islam locale sufico e il wahhabismo. Di conseguenza la dicotomia tra islam *de jure* e *de facto* ha assunto in Cecenia caratteristiche particolari.

In passato l'islam delle *tariqa* rappresentava in Cecenia quello 'centrale', professato dalla maggioranza della popolazione. Oggi l'"islam centrale' è quello radicale di importazione wahabita-salafita, legato a cause internazionali, scollegato dalla dimensione locale e promotore di un'ortoprassi lontana da quella delle confraternite (i salafiti aspirano ad epurare l'islam dalle innovazioni e dalle pratiche popolari per riaffermare il principio assoluto dell'unicità di Dio).

[471] Z. BARAN, S.F. STARR, S.E. CORNELL, *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus*, op. cit., pag. 41.

Entrambi gli approcci non riescono a raggiungere i propri obiettivi; tuttavia l'islam radicale, relegando le confraternite a forme di fede impure e periferiche, non riesce a coinvolgere direttamente il popolo e ad assumere una posizione di centro promotore di una reale indipendenza cecena.

La guerra tra le due opposte fazioni dell'islam ha come terreno di scontro principale il Daghestan, dove i *mufti* della regione avevano istituito un Centro di coordinamento dei musulmani del Caucaso settentrionale per tentare di combattere e arginare l'espansione della tendenza fondamentalista. Le condizioni sociali del Daghestan (il tasso di disoccupazione era intorno al 23% nel 2006[472]) e le conseguenze negative dei conflitti ceceni hanno aumentato il numero dei seguaci dell'islam fondamentalista. La presenza di leader legati al *jihad* globale qa'idista, il tentativo di creazione di un emirato musulmano nell'agosto del 1999 e l'adesione al progetto pan-caucasico hanno impaurito il Cremino, che percepisce il fondamentalismo come il nemico principale a causa del sostegno dei seguaci ad organizzazioni para-militari, le cosiddette *jama'at*:

> A jama'at is simply a communal organization designed to enable the pursuit of an Islamic lifestyle. They are found in many parts of the world and most are entirely peaceful organizations. In Dagestan, the formation of mountain jama'ats with economic and political functions followed closely on the Islamization of the region. The Dagestani jama'ats of the 18th and 19th centuries were largely self-sufficient and were typically based on a single ethnic group. The jama'ats gradually took a role as protectors of community land against incursions from neighboring jama'ats or other ethnic groups. In this way they developed a limited defensive military role. In times of extreme crisis the jama'ats could create alliances against a common threat[473].

L'avanzare del radicalismo islamico ha dunque in Daghestan e Cecenia un preciso significato politico, funzionale all'indipendenza della regione e, nelle versioni più radicali, all'instaurazione di uno Stato musulmano, esattamente come i più organizzati partiti e movimenti dell'Asia centrale. La tradizione guerrigliera del Caucaso rende tuttavia molto difficile un'adesione compiuta a un progetto di *jihad* globale che, in ogni caso, rimane confinato ad ambiti sociali e politici ristretti:

> 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[474].

---

[472] G. BENSI, *Il Dagestan: conflitti, religione e politica*, op. cit., pag. 30.
[473] A. MCGREGOR, *Military Jama'ats in the North Caucasus: A Continuing Threat*, Jamestown Foundation Recent Reports (2006), http://www.jamestown.org/fileadmin/Recent_Reports/Trans_amd_Speaker_NCC09142006/McGregor-14Sep06.pdf [consultato il 11/11/13], pag. 4.
[474] S. FILATOV, A.V. MALAŠENKO (a cura di), *Islam e politica nello spazio post-sovietico*, op. cit., pag. 47.

Nonostante le lotte ideologiche tra sostenitori delle confraternite e della salafiyya, l'islamizzazione della società e il mantenimento dell'ortoprassi rimangono ancora una volta, sebbene non siano state in grado di costituire una forza politica paragonabile al fondamentalismo wahabita[475], in mano alle uniche depositarie dell'islam popolare: le *tariqa sufi*.

[475] A. BUTTAEVA, *Islam in Polyconfessional Daghestan*, op. cit., pag. 71.

CONCLUSIONI

Dove balzi, superbo cavallo,
e dove abbasserai gli zoccoli?
A.S. Puškin, *Il cavaliere di bronzo*, 1833

> Il potere (*mulk*) è un principio connaturato al genere umano: gli uomini infatti non possono prescindere da un'organizzazione sociale né dai valori di solidarietà essenziali per la vita di una comunità. Quando si riuniscono in una società essi devono perseguire insieme i propri bisogni. E se uno, mosso dall'avidità tipica degli istinti animaleschi, muove la mano per impadronirsi di qualcosa che concupisce, l'altro reagirebbe animato da un'ira ben giustificata, vedendo in pericolo i propri beni. Non è possibile vivere nell'anarchia senza un regolatore che disciplini i comportamenti umani. Egli dovrà essere una persona valente, che incarni una reale autorità, sostenuto dal necessario spirito di comunità (*'asabiyyah*)[476].

Secondo Ibn Khaldun la qualità essenziale all'esercizio del potere in una comunità è la *'asabiyyah*, termine traducibile con 'spirito di gruppo, di corpo'. Elemento centrale delle comunità beduine, il concetto di *'asabiyyah* è entrato nella religione musulmana, plasmandone l'orientamento e l'ideologia politica.

Le confraternite *sufi* sono una forma interna alla comunità dei credenti e come tali ne condividono i principi. Tuttavia esse, portando ai massimi livelli la coincidenza musulmana tra foro interno e esterno, rappresentano un metodo efficace per mantenere inalterata l'ortoprassi in condizioni di crisi. Inoltre la natura associativa delle confraternite rappresenta la testimonianza più moderna della *'asabiyyah* di Ibn Khaldun. La ripresa di un concetto così antico e tuttavia inscindibile dalla natura stessa della religione musulmana, così incentrata sull'unità interna alla *umma*, permette di definire la rete di solidarietà creata dalle *tariqa* come *neo-'asabiyyah*[477].

Coesistono due tipi di *neo-'asabiyyah*: quella che fa capo ai movimenti radicali e quella relativa alle *tariqa*. La prima costituisce, nella sua forma più organizzata, il cui esempio più immediato è Hizb ut-Tahrir, una rete funzionale all'espansione del radicalismo islamico in nome della reinstaurazione del califfato; la seconda rappresenta il tentativo di mantenere viva una rete di solidarietà che fa

[476] IBN KHALDUN, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, cit. in V. FIORANI PIACENTINI, *Islam. Logica della fede e logica della conflittualità*, op. cit., pagg. 289-290.

[477] Vi è chi non riconosce l'esistenza di uno spirito unificante all'interno della comunità musulmana, che non è mai stata in grado di creare alcun tipo di movimento organizzato a causa delle irrecuperabili divisioni interne. Vedi Y. RO'I, *Islam in the CIS*, op. cit., pag. 62: « One of the criteria for gauging the political implications of Islam [...] must be its capability for organizing and consolidating its ranks. Under the tsars and the communists, when the state voiced its worry about a Muslim threat, it spoke of pan-Islam, a movement or tendency for Muslims everywhere to unite under Islamic slogans. But this was never a real danger; indeed, it often seemed a parody, given the inexorable divisiveness of Islam and Muslim society in the late nineteenth and throughout the twentieth century [...]. The trend towards fragmentation was hardly arrested by the appearance in the last third of the twentieth century of a number of international Muslim organizations which also have been frequently rent by internal divisions and conflicting interests».

appello agli antichi valori tribali appoggiandosi a un islam definibile di volta in volta come tradizionale, popolare, parallelo.

Per Caucaso e Asia centrale la *neo-'asabiyya* creata dalle confraternite è risultata utile, oltre che al mantenimento della fede religiosa in un regime che proclamava l'ateismo, alla preservazione della propria identità nazionale:

> Though Islam was disestablished on a political level, Muslim belief and identity remained important. Even politically assimilated Muslims – who considered themselves Soviet citizens, who were loyal to the state and accepted its socialist political and economic values, who spoke Russian, wore European dress, and assumed European manners, and who possessed modern technical and administrative skills – maintained a separate identity on the level of ethnic and family culture and self-image. Cultivated by language and ethnic consciousness, Islam continued to have a subjective hold on Soviet populations of Muslim background. In rural areas, among rural migrants to cities, and among other persons not affected by the process of social and economic change, Muslim belief remained in full force[478].

L'islam, a contatto con il mondo turco-mongolo del Caucaso e dell'Asia centrale, ha prodotto un ibrido che mescola religioni precedenti alla conquista araba, sciamanesimo, misticismo e sufismo. Inoltre la vicinanza alla cultura russa e l'esperienza del dominio sovietico hanno ulteriormente caricato l'islam di specificità che, oltre a riflettersi sulla pratica religiosa quotidiana, influenzano la *neo-'asabiyyah*. I risultati sono differenti a seconda dell'area che si va ad analizzare. In Asia centrale l'elemento turco-mongolo, il periodo coloniale e gli anni dell'URSS hanno creato una situazione dicotomica nella quale l'identità nazionale, a dispetto della proclamata laicità delle costituzioni delle ex RSS, continua a essere basata sull'appartenenza etnico-religiosa. Tuttavia la presenza di organizzazioni di matrice fondamentalista e il prestigio di cui oggi ancora godono le confraternite non devono far temere una repentina radicalizzazione delle *tariqa*, che rimangono un fenomeno legato al substrato socio-culturale.

Nel Caucaso la popolarità delle confraternite è indiscussa, così come quella dei gruppi che si rifanno alla *salafiyya* e combattono per il ritorno del Califfato e un islam "puro", non contaminato dagli usi popolari. Esattamente come per l'Asia centrale i movimenti che si appoggiano a wahabismo e *salafiyya* sono l'esempio di un'ideologia importata negli anni del risveglio islamico; in quanto tali, essi sono accolti da una minoranza ristretta. L'islam «parallelo» o «popolare», al di là delle dispute accademiche riguardanti il suo nome e la sua esistenza, continua a essere la principale rappresentazione identitaria per una fetta consistente della popolazione.

[478] I.M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pag. 709.

Riunire Caucaso e Asia centrale in nome dell'islam significa comprendere un territorio dall'estensione enorme. Geografia e cultura in questo caso sono legate; l'islam, le confraternite e lo spirito atavico della *'asabiyyah* sono riusciti nell'intento di riunire sotto una medesima ideologia un ambiente vasto e variegato.

La *neo-'asabiyyah* continua ancora oggi l'impresa iniziata dai primi missionari dell'islam; tuttavia, esattamente come il fondamentalismo, è un concetto che non appartiene a un mondo che era (e resta) essenzialmente di matrice turco-mongola. Prima dell'arrivo dei missionari dell'islam nel XII secolo era questa la base su cui man mano si innestarono altre culture e religioni: la fede musulmana, la Rus' kieviana, la Moscovia, l'ortodossia, il dominio coloniale e l'Unione Sovietica. Nelle steppe centroasiatiche e nelle montagne del Caucaso, legate indissolubilmente alle vicende della Russia, si è consumata la ricerca di un'identità che di volta in volta è appartenuta all'islam, al regime o all'indipendenza. L'anima culturale dei popoli di Caucaso e Asia centrale possiede identità multiple; esattamente come la Russia, in bilico tra oriente e occidente, esse oscillano tra islam e turchismo, religione e sciamanesimo. Puškin, il poeta nazionale russo, nel *Cavaliere di bronzo* scrive «Dove balzi, superbo cavallo,/e dove abbasserai gli zoccoli?». Il cavallo è il simbolo della steppa, il mezzo preferito dai conquistatori e l'animale-guida dello sciamano; islam e *neo-'asabiyyah* devono inevitabilmente fare i conti con una tradizione indivisibile dalla natura caucasica e centroasiatica.

> Attribuire un «lato oscuro» al cavalluccio di legno in Russia, quando sicuramente i bambini lo cavalcavano in tutta innocenza, sarebbe assurdo. Ma fin da piccoli i russi erano consapevoli di cosa significasse «galoppare su un cavallo della steppa». Essi sentivano sotto i loro piedi il rombo degli zoccoli calpestanti la sconfinata pianura asiatica[479].

[479] O FIGES., *La danza di Nataša*, op. cit., pag. 368.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

REPERTORI GENERALI

AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. The dawn of civilization: earliest times to 700 B.C.*, Volume I, Paris, UNESCO Publishing, 1992

AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. The Development of Sedentary and Nomadic Civilization: 700 B.C. to A.D. 250*, Volume II, Paris, UNESCO Publishing, 1994

AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. The Crossroads of Civilizations: A.D. 250 to 750*, Volume III, Paris, UNESCO Publishing, 1996

AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. The Age of Achievement: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century*, Volume IV, Part I, Paris, UNESCO Publishing, 1998

AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. The Age of Achievement: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century*, Volume IV, Part II, Paris, UNESCO Publishing, 2000

AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. Development in Contrast: from the Sixteenth to the Mid-Nineteenth Century*, Volume V, Paris, UNESCO Publishing, 2003

AA.VV., *History of Civilizations of Central Asia. Towards the contemporary period: from the mid-nineteenth to the end of the twentieth century*, Volume VI, Paris, UNESCO Publishing, 2005

AA.VV., *Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Pew Research Center, The Pew Forum on Religion & Public Life, October 2009, www.pewforum.org

Il Corano (a cura di G. Mandel Khan), Torino, UTET, 2006

Konstitucija Rossijskoj Federacij [Costituzione della Federazione Russa] – http://www.gov.ru/main/konst/konst0.html

MANDEL KHAN G., *Islam*, Milano, Mondadori Electa, 2006

MONOGRAFIE

AA.VV., *Ethnicity, Authority and Power in Central Asia. New Games Great and Small* (Edited by Robert L. Canfield and Gabriele Rasuly-Paleczek), London, Routledge, 2011

AA.VV., *Podvižniki islama. Kul't svjatych i sufizm v Srednej Azii i na Kavkaze [Gli asceti dell'islam. Culto dei santi e sufismo in Asia centrale e nel Caucaso]*, Moskva, Izdatel'skaja firma "Vostočnaja literatura" RAN, 2003

BARAN Z., STARR S.F., CORNELL S.E., *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus: Implications for the EU*, Washington-Uppsala, Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, 2006

BARTLETT R., *Storia della Russia*, Milano, Mondadori, 2007

BATUNSKIJ M.A., *Rossija i islam [La Russia e l'Islam]*, t. I, Moskva, Progress-Tradicija, 2003

BATUNSKIJ M.A., *Rossija i islam [La Russia e l'Islam]*, t. II, Moskva, Progress-Tradicija, 2003

BATUNSKIJ M.A., *Rossija i islam [La Russia e l'Islam]*, t. III, Moskva, Progress-Tradicija, 2003

BAUSANI A., *L'Islam*, Garzanti, Milano, 1979

BENNINGSEN A., LEMERCIER QUELQUEJAY C., *L'Islam parallelo. Le confraternite musulmane in Unione Sovietica*, Genova, Marietti, 1990

BETTS R., *L'alba illusoria. L'imperialismo europeo nell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1986

BIANCHI V., *Gengis Khan. Il principe dei nomadi*, Roma-Bari, Laterza, 2007

CARRÈRE D'ENCAUSSE H., *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe. Bukhara 1867-1924*, Paris, Librairie Armand Colin, 1966

CODEVILLA G., *Lo zar e il patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, Milano, La Casa di Matriona, 2008

CORBIN H., *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai giorni nostri*, Milano, Adelphi, 2007_2

DI NOLFO E., *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici. La politica internazionale dal XX secolo a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2008_2

FIGES O., *La danza di Nataša. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, Torino, Einaudi, 2002

FILATOV S., MALAŠENKO A.V. (a cura di), *Islam e politica nello spazio post-sovietico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2000

FIORANI PIACENTINI V., *Islam. Logica della fede e logica della conflittualità*, Milano, Franco Angeli, 2003

FIORANI PIACENTINI V., *Turchia e Mediterraneo allargato. Democrazia e democrazie*, Milano, Franco Angeli, 2005

FITZPATRICK S., *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*, New York, Oxford University Press, 2000

FORBES A., *The Afghan Wars. 1839-42 and 1878-80*, London, Seeley and Co. Ltd., 1892

GABRIELI F., *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Roma, Newton Compton editori, 1997

GAMMER M., *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London, Frank Cass & Co. Ltd., 1994

GHIDINI M.C., *La corte e il cortile. Aspetti della cultura nobiliare russa tra Settecento e Ottocento*, Milano, ISU Università Cattolica, 2002

GUÉNON R., *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Milano, Adelphi, 2007_4

KAZ'MINA O. E., *Russkaja pravoslavnaja cerkov' i novaja religioznaja situacija v Rossii [La Chiesa ortodossa russa e la nuova situazione religiosa in Russia]*, Moskva, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2009

KLJAŠTORNIJ S.G., SULTANOV T.I., *Gosudarstva i narodi Evrazijskich stepej: ot drevnosti k Novomu vremeni [Gli Stati e i popoli delle steppe eurasiatiche: dall'antichità ai giorni nostri]*, Sankt Peterburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 2009_3

LAPIDUS I.M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge Universtity Press, 2002_2

LIDDELL HART B.H., *La Prima guerra mondiale. 1914-1918*, Milano, BUR Storia, 2006_4

LIDDELL HART B.H., *Storia militare della Seconda Guerra mondiale*, Milano, Mondatori, 1996

LOUW M.E., *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, Abingdon, Routledge, 2007

MAIER C.S., *Among Empires. American Ascendancy and Its Predecessors*, Cambrigde, Harvard University Press, 2006

MANDEL KHAN G., *Corano senza segreti*, Milano, Rusconi Libri, 1994

MARAZZI U. (a cura di), *Testi dello Sciamanesimo siberiano e centro-asiatico*, Torino, UTET, 2009

NASR S.H., *Il sufismo*, Milano, Rusconi Libri, 1994

REDAELLI R., *Fondamentalismo islamico*, Firenze, Giunti, 2003

ROCCUCCI A., *Stalin e il patriarca. Chiesa ortodossa e potere sovietico 1917-1958*, Torino, Einaudi, 2011

RO'I Y., *Islam in the CIS. A threat to stability?*, London, Royal Institute of International Affairs, 2001

RO'I Y., *Islam in the Soviet Union. From the Second World War to Gorbachev*, London, Hurst & Company, 2000

ROY O., *The New Central Asia. The Creation of Nations*, London, I.B. Tauris & Co Ldt, 2000

SADGEEV R. and EISENHOWER S. (edited by), *Islam and Central Asia. An Enduring Legacy or an Evolving Threat?*, Washington, Center for Political and Strategic Studies, 2000

SANFELICE DI MONTEFORTE F. A.S. (ris.), *Il mare non è mai calmo. Guerra, politica e diritto internazionale marittimo*, Milano, Università Cattolica del S. Cuore, 2012

SANFELICE DI MONTEFORTE F. A.S. (ris.), *Storia della stabilizzazione*, Milano, Università Cattolica del S. Cuore, 2012

SÉRIOT P., *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999

SINATTI P. (a cura di), *La Russia e i conflitti nel Caucaso*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2000

STÉPANOFF C., ZARCONE T., *Lo sciamanismo di Siberia e d'Asia centrale*, Milano, L'Ippocampo, 2012

TEKUŠEV I., ŠEVČENKO K. (a cura di), *Islam na severnom Kavkaze: istorjia i sovremennost' [L'islam nel Caucaso del nord: storia e contemporaneità]*, Praga, Medium Orient, 2011

TRIMINGHAM J.S., *The Sufi Orders in Islam*, London, Oxford University Press, 1971

ULUHOGIAN G., *Gli armeni*, Bologna, Il Mulino, 2009

WEISMANN I., *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Abingdon, Routledge, 2007

ZANNINI F., *L'Islam nel cuore dell'Asia. Dal Caucaso alla Thailandia*, Roma, Edizioni Lavoro, 2007

ZARCONE T., *Secret et sociétés secretes en Islam. Turquie, Iran et Asie centrale XIX^{e} – XX^{e} siècles*, Milano, Arché, 2002

ZARCONE T., HOBART A. (edited by), *Shamanism and Islam. Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, London, I.B. Tauris & Co Ltd, 2013

SAGGI E ARTICOLI

ASHYMOV D., *The Religious Faith of the Kyrgyz*, Religion, State & Society, Vol. 31, No. 2, 2003, pp. 133-138 [consultato il 24/02/13]

AKINER S., *The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia*, Religion, State & Society, Vol. 31, No. 2, 2003, pagg. 97-122 [consultato il 03/11/13]

AKISHEV A., *The Cock Foreseeing Dawn. Cock in the Mythology and Rites of Central Asia and Kazakhstan. History of Migratory Cycle*, International Journal of Central Asian Studies, vol. 6, 2001 [consultato il 18/04/2013]

BABAYAN K., *The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shiism*, Iranian Studies, Vol. 27, No. 1/4, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre-Modern Era (1994), pp. 135-161, Taylor & Francis, Ltd. on behalf of International Society for Iranian Studies, http://www.jstor.org/stable/4310890 [consultato il 15/08/13]

BABAJANOV B., *Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan*, Cahiers d'Asie centrale, 1998, pp. 285-311, http://asiecentrale.revues.org/index548.html [consultato il 30/01/13]

BASILOV V.N., *Islamic Shamanism Among Central Asian Peoples*, Diogenes 1992 40: 5, http://dio.sagepub.com/content/40/158/5 [consultato il 20/02/13]

BENSI G., *Il Dagestan: conflitti, religione e politica*, CSSEO Working Paper No. 147, Novembre 2009 [consultato il 24/02/13]

BRILL-OLCOTT M., *Sufism in Central Asia. A Force for Moderation or a Cause of Politicization*?, Carnegie Papers, Russian and Eurasian Program, Number 84, May 2007 [consultato il 14/02/13]

BUTTAEVA A., *Islam in Polyconfessional Daghestan*, Central Asia and the Caucasus, Vol. 3, issue 1, 2012 [consultato il 19/02/13]

CREWS R., *Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia*, The American Historical Review, Vol. 108, No. 1 (February 2003), pp. 50-83, http://www.jstor.org/stable/10.1086/533045 [consultato il 25/02/13]

CHRISTIAN D., *Inner Eurasia as a Unit of World History*, Journal of World History, University of Hawaii Press, vol. 5, no. 2, 1994, pp. 173-211, http://www.uhpress.hawaii.edu/journals/jwh/jwh052p173.pdf [consultato il 9/04/2013]

DAŠKOVSKIJ P.K., ŠERŠNEVA E.A., *Problema formirovanija voennogo musul'manskogo duchovenstva v rossijskoj imperii vo vtoroj polovine XIX-načale XX vv. [Il problema della formazione del clero da guerra musulmano nell'impero russo dalla seconda metà del XIX secolo all'inizio del XX secolo]*, http://edu.getdt.ru/tw_files2/urls_1/109/d-108670/7z-docs/15.pdf [consultato il 19/09/13]

DRESSLER W., *Les usages de l'ethnos. Spécificités du contexte russo-soviétique et postsoviétique*, Journal des anthropologues, 2001, http://jda.revues.org/2739#text [consultato il 31/01/13]

DUDOIGNON S.A., *Djadidisme, mirasisme, islamisme*, Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États independents, Vol. 37 N°1-2, pp. 13-40, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_1252-6576_1996_num_37_1_2449 [consultato il 24/09/13]

DUGIN A.G., *L'Eurasia prima di tutto*, Bollettino Socialista Patria, n.6, anno 1, Settembre 2005

FIORANI PIACENTINI V., *Percorsi storiografici nell'Asia turcofona. Il revisionismo post-sovietico e la ricerca di un'identità nazionale*, I Lunedì delle Accademie Napoletane nell'Anno accademico 2009-2010, Napoli, Giannini, 2011, pp. 35-48 [consultato il 10/04/2013]

FIORANI PIACENTINI V., *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale (VI-XVI secolo d. Cr.)*, Biblioteca della "Nuova Rivista Storica", N. 33, Milano-Roma-Napoli-Città di castello, Società editrice Dante Alighieri, 1974 [consultato il 03/09/13]

FRANCO A., *Popolamento e colonizzazione della Siberia in età zarista (fine Ottocento-inizio Novecento)*, Studi Slavistici VIII, 2011, pp. 61-78 [consultato il 16/08/13]

GARRONE P., *Baksylyk: A Muslim Declination of Shamanism*, ISIM Newsletter 4/99, 1999, https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17328/ISIM_4_Baksylyk-A_Muslim_Declination_of_Shamanism.pdf?sequence=1 [consultato il 20/02/13]

GILJAZOV I., *Evolucija social'noj struktury tatarskogo obščestva i islam (vtoraja polovina XVI-XVIII vv.) [Evoluzione della struttura sociale della società tatara e l'islam (seconda metà XVI secolo-XVIII secolo)]*, 1997, N.12, Islam v tatarskom mire: istorija i sovremennost' (materialy meždunarodnogo simposiuma, Kazan', 29 aprelja-1 maja 1996 g.) [L'islam nel mondo tataro: storia e contemporaneità (atti del simposio internazionale, Kazan', 29 aprile-1 maggio 1996)], http://www.depfarm.kcn.ru/tat_ru/politics/pan/index.php?tbut=12&sod=3 [consultato il 31/08/13]

GUNN T.J., *Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia*, Sociology of Religion 2003, 64:3, pp. 389-410, http://socrel.oxfordjournals.org/content/64/3/389.full.pdf [consultato il 10/04/2013]

HALBACH U., *Islam in the North Caucasus*, Archives de sciences sociales des religions, 115, juillet-septembre 2001, pp. 93-110, http://assr.revues.org/18403 [consultato il 21/02/2013]

HENZE P.B., *Islam in the North Caucasus: The Example of Chechnya*, Santa Monica, CA, RAND Corporation, 1995, http://www.rand.org/pubs/papers/P7935 [consultato il 25/02/13]

JERSILD A., *Faith, Custom and Ritual in the Borderlands: Orthodoxy, Islam, and the "Small Peoples" of the Middle Volga and the North Caucasus*, The Russian Review, n. 59, October 2000, pp. 512-529 [consultato il 24/09/13]

LARUELLE M., *Le néo-eurasisme russe. L'empire après l'empire?*, Cahiers du monde russe, 42/1, 2001, pp. 71-94, http://monderusse.revues.org/83 [consultato il 13/10/13]

LAUMULIN M., *Central Asia: the Religious Situation and the Threat of Religious Extremism*, Central Asia and the Caucasus, Vol. 3, issue 1, 2012, pp. 53-68 [consultato il 19/02/13]

LYSAK I.V., *Rol' Sel'džukov v rasprostranennii islama na territorii Dagestana [Il ruolo dei Selgiuchidi nella diffusione dell'Islam nel territorio del Daghestan]*, Vestnik Čeljabinskogo gosudarstvennogo universiteta, 2011, № 14 (229), Političeskie nauki, Vostokovedenie, vyp. 10, c. 94-98 [consultato il 01/09/13]

MACKINDER H.J., *The Geographical Pivot of History*, Blackwell Publishing on behalf of The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers), The Geographical Journal, Vol. 23, No. 4 (Apr., 1904), pp. 421-437, http://www.jstor.org/stable/1775498 [consultato il 09/04/2013]

MARCIGLIANO A., *Il futuro si chiama Eurasia. Intervista a Alexander Dugin*, Linea, 12 Luglio 2004 [consultato il 05/11/13]

MARKEDONOV S., *Radical Islam in the North Caucasus. Evolving Threats, Challenges, and Prospects*, CSIS (Center for Strategic and International Studies) Russia and Eurasia Program, Washington DC, 2010 [consultato il 11/11/13]

MCGREGOR A., *Military Jama'ats in the North Caucasus: A Continuing Threat*, Jamestown Foundation Recent Reports (2006), http://www.jamestown.org/fileadmin/Recent_Reports/Trans_amd_Speaker_NCC09142006/McGregor-14Sep06.pdf [consultato il 11/11/13]

NASYROVA L.G., *Uslovija formirovanija tatarskogo kupečestva g. Kazani i ego rol' v obščestvennoj dejatel'nosti vo vtoroj polovine XIX-načale XX v. [Le basi della formazione della classe mercantile tatara della città di Kazan' e il suo ruolo nell'attività pubblica nella seconda metà del XIX fino all'iizio del XX secolo]*, Sbornik naučnych trudov, Novosibirsk, NGTU, 2012, T. 23, n°1, http://sworld.com.ua/konfer26/174.pdf [consultato il 30/08/13]

NOGMANOV A., *Evolucija zakonodatel'stvo o musul'manach Rossii (vtoraja polovina XVI-pervaja polovina XIX vv.) [L'evoluzione della legislazione rivolta ai musulmani di Russia]*, 1997, N.12, Islam v tatarskom mire: istorija i sovremennost' (materialy meždunarodnogo simposiuma, Kazan', 29 aprelja-1 maja 1996 g.), [L'Islam nel mondo tataro: storia e contemporaneità (atti del simposio internazionale, Kazan', 29 aprile-1 maggio 1996)], http://www.kgaki.kcn.ru/tat_ru/politics/pan/index.php?tbut=12&sod=11 [consultato il 23/09/13]

OHLSSON H., *Islam and Secular State in Uzbekistan: State Control of Religion and its Implications for the Understanding of Secularity*, Cahiers d'Asie centrale, 2011, http://asiecentrale.revues.org/index1527.html [consultato il 31/01/13]

ORTAYLI I., *Reports and considerations of Ismail Bey Gasprinskii in Tercüman on Central Asia*, Cahiers du monde russe et soviétique, Vol. 32 N°1, pp. 43-46, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_0008-0160_1991_num_32_1_2261 [consultato il 24/09/13]

PETRINI B., *Russian Post-Soviet Foreign Policy in Central Asia: the Case of Tajikistan*, Journal of Middle Eastern Geopolitics, Year III, Vol. II, January-March 2007/7

REDAELLI R. (a cura di), *I doni del colonialismo inglese*, Storia Urbana, n. 97, Milano, Franco Angeli, 2002 [consultato il 02/11/2013]

ROCCUCCI A., *L'ortodossia, cemento delle russie*, La Russia sovrana – I classici di Limes, n°3/2010 [consultato il 16/09/13]

ROCCUCCI A., *Medvedev il modernizzatore*, La Russia sovrana – I classici di Limes, n°3/2010 [consultato il 16/09/13]

SAUSSAY J., *Il'minskij et la politique de russification des Tatars, 1865-1891*, Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. 8 N°3, pp. 404-426, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_0008-0160_1967_num_8_3_1712 [consultato il 09/09/13]

SELEZNEV A.G., *The Northern-most Outpost of Islamic Civilization*, ISIM Newsletter 3/99, 1999, https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17317/ISIM_3_The_Northern-most_Outpost_of_Islamic_Civilization.pdf?sequence=1 [consultato il 20/02/13]

VUILLEMENOT A., *L'islam populaire kazakh et ouzbek : enracinements locaux et mondialisations*, Recherches sociologiques et anthropologiques, 37-2, 2006, http://rsa.revues.org/565 [consultato il 20/02/13]

WALKER E.W., *Islam in Chechnya*, Contemporary Caucasus Newsletter, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, UC Berkeley, Issue 6, 1998, http://socrates.berkeley.edu/~bsp/caucasus/articles.html [consultato il 16/10/13]

WIKTOR-MACH D., *Competing Islamic Traditions in the Caucasus*, Caucasian Review of International Affairs, Vol. 3(1), Winter 2009, pp. 63-69 [consultato il 03/08/13]

ZELKINA A., *Islam and Politics in the North Caucasus*, Religion, State and Society, Vol. 21, No. I, 1993, pp. 115-124 [consultato il 11/11/13]

CORPORA ONLINE

Index Islamicus
Digital Islam
Oxford Islamic Studies Online – http://www.oxfordislamicstudies.com
UNESDOC Database
Encyclopaedia Iranica

SITOGRAFIA

Hizb ut-Tahrir al Islamiyya – http://www.hizb.org.uk/