

# L'Islam in Asia centrale tra recupero della tradizione e movimenti radicali: il caso uzbeko

Paolo Sartori

Programma Caucaso e Asia centrale

## Sintesi

In Uzbekistan il potere centrale sta cercando di contenere qualsivoglia istanza politica di natura islamica e parallelamente attua una diffusa repressione all'accesso alle fonti che possano dare una chiave di lettura più approfondita dell'islamismo regionale.

L'obiettivo del paper è di esplorare lo spazio compreso tra la "tradizione" e il "radicalismo islamico", di rivolgerci alle più autorevoli correnti di pensiero della cultura islamica che influiscono i fedeli nel modo di concepire l'Islam, nonché di esaminare le trasformazioni istituzionali che hanno definito l'attuale ambiente fondamentalista.

Tutto ciò per concludere che la definizione dell'Islam nell'Uzbekistan di oggi è contesa fra attori molto diversi fra di loro e ciò spesso conduce ad occasionali dispute sulla conformità o meno di una certa idea alla tradizione e causa la divisione della comunità dei fedeli tra "tradizionalisti" e "fondamentalisti".

### Premessa

Fondamentalismo e radicalismo islamico sono comunemente considerati due dei maggiori ostacoli posti sulla strada verso la democratizzazione delle repubbliche ex sovietiche dell'Asia centrale e comprensibilmente suscitano particolare interesse in chi si interroga sul futuro di questi paesi. L'attenzione accordata dagli analisti alle espressioni radicali riferibili alla cultura islamica di questa regione non è, però, un fenomeno post-sovietico. Già negli anni Ottanta, di fronte agli insuccessi dell'Armata rossa in Afghanistan, alcuni avvertivano che un'ondata islamista avrebbe travolto il socialismo sovietico partendo proprio dall'Asia centrale. Contrariamente a tale previsione, ai popoli che abitavano la regione è bastato un referendum per conquistare – almeno formalmente – l'indipendenza da Mosca senza scomodare i locali imam; infatti, con la sola eccezione del Tagikistan dove un partito islamico è parte integrante della compagine di governo, in Asia centrale l'Islam fondamentalista e radicale non è riuscito a mobilitare le masse verso un percorso politico alternativo a quello praticato dagli attuali regimi. Ciononostante il timore dell'islamismo radicale centroasiatico resta; se non altro perché, 11 settembre a parte, imperversa la guerra al terrorismo nel vicino Afghanistan e perché le notizie ufficiali che giungono dalla regione ci avvertono della presenza di gruppi islamisti, più o meno legati ad al-Qaeda. L'ultima eclatante manifestazione di tale sinistra presenza risale a non molto tempo fa. Il 13 maggio 2005 in Uzbekistan, ad Andijan, le forze armate spararono su una manifestazione anti-governativa uccidendo un numero di civili ad oggi imprecisato e impossibile da verificare. La protesta era avvenuta in seguito a un assalto del carcere cittadino da parte di un commando armato che aveva liberato alcune centinaia di prigionieri. Tra questi figuravano ventitré imprenditori locali che attendevano di essere giudicati per fondamentalismo e separatismo sulla base di legami con l'Akromiya, considerata dalle autorità uzbeke un'organizzazione di matrice islamista.

Non tutti, però, concordano con tale versione dei fatti. Chi critica la posizione governativa sostiene che l'Akromiya sia *solo* una rete composta da individui reciprocamente solidali che, probabilmente grazie ai proventi dell'elemosina rituale, assiste l'imprenditoria locale<sup>1</sup> – fatto non eccezionale in Asia centrale – e che l'accusa di fondamentalismo mascheri invece una lotta tra il potere centrale e alcuni gruppi locali per il controllo delle risorse finanziarie e delle attività commerciali<sup>2</sup>. Come dunque definire l'Akromiya, un'organizzazione radicale o un gruppo filantropico? Sulla base di fonti ufficiali si è ripetutamente detto che essa è un'organizzazione nata da una costola del ben più noto Hizb ut-Tahrir al-Islami (Il partito della liberazione islamica)<sup>3</sup>, che predica l'eversione del regime uzbeke e la costituzione di un califfato. A leggere

<sup>1</sup> OSCE, *Preliminary Findings on the Events in Andijan, Uzbekistan, 13 May 2005*, Warsaw, 20 June 2005, p. 9, <http://www.osce.org/item/15234.html>.

<sup>2</sup> Sul tema, da ultimo, s.v. M. FUMAGALLI, *State Violence and Popular Resistance in Uzbekistan*, in «ISIM Review», (2006), 18, pp. 28-29.

<sup>3</sup> Partito politico e movimento transnazionale fondato a Gerusalemme nel 1953 che si prefigge attraverso il proselitismo l'organizzazione di una società islamica organizzata secondo le regole della sharia, condizione necessaria per la costituzione di un califfato islamico, cfr. <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/EN/def>. Per un ragguaglio sull'attività di tale partito in Asia centrale s.v. M. FUMAGALLI, *Un califfato in Ferghana? L'islamismo centroasiatico continua a sognare*, in «Limes», 2002, 3, pp. 133-142.

*Iymonga yo'l*<sup>4</sup> (La via alla fede), considerato il *pamphlet* dell'organizzazione, possiamo con sufficiente certezza affermare che tali idee brillano per la loro assenza: evidentemente l'opera di un autodidatta nelle scienze islamiche tradizionali, il testo si limita a esortare i musulmani a riscoprire il Corano e le tradizioni profetiche proponendo il primato della fede sull'etica islamica<sup>5</sup>; elementi che non possono che suggerire un ragionevole dubbio sull'orientamento radicale del gruppo che si ispira a tale testo<sup>6</sup>.

A nostro parere i dubbi sorti sulla natura dell'Akromiya rappresentano eloquentemente lo stato della ricerca sul fondamentalismo e sul radicalismo islamico d'Asia centrale: ad oggi bisogna ammettere che più che le caratteristiche di tali fenomeni, si conoscono le iniziative assunte dai governi centroasiatici per "contenere" qualsivoglia istanza politica di natura islamica. In condizioni di diffusa repressione l'accesso alle fonti, sia scritte che orali, resta di primaria importanza; se non altro per verificare l'attendibilità delle argomentazioni usate dalle autorità governative in Asia centrale per rappresentare la minaccia islamista. A tal proposito dobbiamo purtroppo constatare che la letteratura prodotta da individui e da gruppi che in modo e a titolo diverso sono stati considerati rappresentativi dell'islamismo radicale centroasiatico resta accessibile quasi esclusivamente agli studiosi locali<sup>7</sup>; quand'anche questa fosse reperibile, accertarne la diffusione e la percezione tra le diverse comunità musulmane dell'Asia centrale è per ora al di fuori delle possibilità di chi indaga su questo campo<sup>8</sup>. Non deve dunque stupire se in generale si ha una conoscenza assai approssimativa del pensiero dei più autorevoli rappresentanti dell'islamismo radicale regionale e se non si riesce a quantificare la consistenza di tale fenomeno<sup>9</sup>.

Tali considerazioni hanno necessariamente influenzato l'elaborazione di questo contributo conducendola verso una discussione attorno a ciò che in Asia centrale, e nello specifico in Uzbekistan, occupa effettivamente lo spazio compreso tra la

---

<sup>4</sup> I termini uzbeki si riproducono secondo una trascrizione semplificata dell'odierno alfabeto. Quindi si avrà il grafema "kh" in luogo di "x".

<sup>5</sup> Cfr., per chi non leggesse l'uzbeko, la traduzione inglese di *Iymonga yo'l* offerta da A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates. Texts, Translations, and Commentaries*, Springfield, 2006, in specie le pp. 372-374. È bene ricordare che in passato anche figure autorevoli dell'erudizione islamica d'Uzbekistan avevano apertamente criticato l'Akromiya; allora, però, le argomentazioni in sfavore di tale gruppo non venivano dalla sua pretesa natura radicale, bensì dal fatto che un gruppo o un partito potesse costituire un motivo di scissione, cioè di "eresia", all'interno della comunità dei fedeli musulmani. Le critiche venivano soprattutto dall'imam della moschea To'khtaboy di Tashkent, Obidkhon-Qori, cfr. *Ibidem*, pp. 146-150; sulle accuse di "eresia" mosse da Shaykh Muhammad-Soqid Muhammad-Yusuf ad Akram Yo'ldoshev si veda I. ROTAR, *What is known about Akramia and the uprising?*, [http://www.forum18.org/Archive.php?article\\_id=586](http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=586).

<sup>6</sup> Sulla questione s.v. A. KHALID, *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia Today*, Berkeley, 2007, p. 194.

<sup>7</sup> A titolo esemplificativo s.v. B. BABAJOV - M. BRILL OLCOTT, *The Terrorist Notebooks*, in «Foreign Policy», March/April 2003, 135, pp. 31-40; N. ALNIAZOV, *La communauté musulmane du Kazakhstan, acteurs officiels et groupes officieux*, in M. LARUELLE - S. PEYROUSE (sous la direction de), *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)*, Paris, 2005, pp. 297-308.

<sup>8</sup> Cfr., da ultimo, E. KARAGIANNIS, *Political Islam in Uzbekistan: Hizb ut-Tahrir al-Islami*, in «Europe-Asia Studies», 58, 2006, 2, pp. 261-280.

<sup>9</sup> Si consideri la lezione tenuta recentemente da Igor Rotar alla Jamestown Foundation sul tema *The Future of Islamic Radicalism and Religious Freedom in Central Asia*, [http://www.jamestown.org/events\\_details.php?event\\_id=23](http://www.jamestown.org/events_details.php?event_id=23).

“tradizione” e il “radicalismo islamico”, estremi solo apparentemente opposti della medesima cultura. In questo modo la nostra attenzione si è rivolta verso ciò che è autorevole e, di conseguenza, rilevante per i musulmani d’Uzbekistan, ovvero verso ciò che possiede la capacità di influire direttamente sul modo di concepire e di rappresentare l’Islam da parte della comunità dei fedeli musulmani. Per tale ragione presenteremo le principali e più autorevoli correnti di pensiero che riteniamo particolarmente caratterizzanti la storia della cultura islamica centroasiatica nonché utili per orientarci nell’interpretazione dell’attualità. Da qui proseguiremo esaminando le fasi diverse delle trasformazioni istituzionali islamiche avvenute in epoca sovietica prestando particolare attenzione alle diverse voci dell’autorità religiosa islamica. Indi prenderemo in esame la fase di re-islamizzazione e la comparsa di un ambiente fondamentalista chiamato *mujaddidiyya*; concluderemo con alcune osservazioni sulla predicazione odierna nelle moschee di Tashkent e sull’attività giurisprudenziale *online* di un autorevole esponente dell’Islam uzbeko.

### 1. Alcuni elementi caratteristici dell’Islam in Asia centrale

Ancora oggi in Italia, come altrove in Occidente, l’Asia centrale resta una terra dai tratti distintivi ancora piuttosto incerti, spesso confusa tra regioni limitrofe più facilmente identificabili. Rispetto alla storia di queste ultime l’Asia centrale viene comunemente considerata meno civilizzata – ad esempio se confrontata con le culture sedentarie dell’antichità persiana e cinese – o meno conforme a una determinata fede – sia questa all’occorrenza il socialismo sovietico, la democratizzazione post-sovietica o l’Islam medio-orientale<sup>10</sup>.

A dispetto del luogo comune ereditato dalle rappresentazioni coloniali che vuole i territori caratterizzati dal nomadismo pastorale islamizzati più recentemente e più tiepidamente di altri, l’Asia centrale, pur nella sua eterogeneità geografica e nella stretta interdipendenza di culture sedentarie e nomadi, viene considerata (almeno dai musulmani) uno dei centri storici di elaborazione in materia di giurisprudenza islamica (*fiqh*)<sup>11</sup>, di irradiazione del pensiero sufi (*tasavvuf*) e di produzione libresco<sup>12</sup>. Anzi, proprio la memoria della conversione all’Islam gioca ancora oggi, come nel passato<sup>13</sup>,

<sup>10</sup> Devo questa riflessione a S.A. DUDOIGNON, *Central Eurasian Studies in the European Union: A Short Insight*, in S.A. DUDOIGNON – H. KOMATSU (eds.), *Research Trends in Modern Central Eurasian Studies (18<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Centuries). A Selective and Critical Bibliography of Works Published Between 1985 and 2000*, Part 1, Tokyo, 2003, p. 158. Sovente, infatti, meraviglia l’interlocutore non appassionato di cose orientali scoprire che Samarcanda o Bukhara si trovano in Uzbekistan; come se tali sofisticati esempi della civiltà islamica non potessero trovare una collocazione naturale in una regione frontaliere situata ai margini delle – e in parte inglobante le – steppe dell’Eurasia abitate un tempo dai pastori nomadi.

<sup>11</sup> Non meravigli dunque ritrovare opere manoscritte dedicate alla prosopografia dei dottori della legge islamica di Bukhara del XIII sec. redatte tra i secoli XIV e XIX tra Egitto e Siria, cfr. A. MUMINOV, *Le rôle et la place des juristes hanafites dans la vie urbaine de Boukhara et de Samarcande entre le XI<sup>e</sup> et le début du XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Cahiers d’Asie centrale», 9, 2001, p. 131.

<sup>12</sup> Attività questa, non disgiunta da quella dei giuristi e dei sufi. I conventi (*khānqāh*) di dervisci, ad esempio, furono tra i luoghi più importanti per la riproduzione del patrimonio manoscritto, cfr. L. DODKHUOEVA, *La bibliothèque de Khwāja Muhammad Pārsā*, in «Cahiers d’Asie centrale», 5-6, 1998, pp. 125-132.

<sup>13</sup> D. DEWEESE, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, 1994, pp. 516-532; A.J. FRANK, *Muslim Religious*

un ruolo di primissimo piano nelle strategie di legittimazione che alcune comunità musulmane centroasiatiche adottano per rinegoziare la propria identità allorquando devono fare fronte a trasformazioni politiche e istituzionali che potrebbero portare a un loro depotenziamento<sup>14</sup>.

Un impulso decisivo alla diffusione della religione islamica in Asia centrale non fu dato dalle conversioni forzate dai conquistatori arabi, bensì dalla corrente di pensiero chiamata *murji'a*. Durante l'epoca formativa dell'Islam tale termine venne impiegato per designare una categoria di musulmani contraddistinti da una posizione neutrale nei confronti della lotta per il potere. Più tardi il suo utilizzo fu associato ad una serie di scuole dogmatiche che identificavano la fede (*imān*) soltanto con una professione verbale (*ikrār; tasdīq bi'l-qawl*) indipendentemente dalle azioni (*'amal*) dell'individuo. Alla fine del secolo VII i murji'iti ricoprirono un ruolo politico di grande rilievo nel Khurasan e nella Transoxiana, in particolare nella lotta delle popolazioni non arabe locali convertite all'Islam (*mawālī*) per essere esenti dalla tassa (*jizya*) imposta ai non musulmani dall'élite araba che rappresentava il potere del califfato umayyade. In ambito dottrinale l'istanza delle popolazioni indigene faceva leva sulla tesi murji'ita che, come si è detto, considerava la professione di fede di per sé sufficiente perché un individuo fosse considerato un musulmano a tutti gli effetti. Per ovvie ragioni, ciò aveva un'immediata ricaduta nella sfera del giuridico, visto che l'indigeno convertitosi all'Islam sarebbe stato sollevato dall'onere del pagamento dell'imposta. Benché le comunità arabe utilizzassero qualsiasi pretesto per ostacolare la popolazione locale nel processo di conversione all'Islam, l'islamizzazione dell'Asia centrale ebbe successo appunto perché strettamente legata alla *murji'a*: la tesi della divisione tra fede e pratica rese possibile alla popolazione locale di accogliere l'Islam senza eccessive complicazioni, di conquistare pari diritti all'interno delle comunità di nuova formazione e, infine, di mantenere il proprio *status* pur non dominando del tutto la lingua araba<sup>15</sup>. Non è questo un elemento di poco conto se consideriamo che all'inizio del Novecento, quando si disputava sulla possibilità che il sermone del venerdì (*khutba*) venisse pronunciato in turco in luogo dell'arabo considerate le difficoltà di comprensione manifestate dalla comunità dei fedeli<sup>16</sup>, un'associazione di giuristi musulmani di Tashkent indicò quale modello di tolleranza il generale arabo Qutayba ibn Muslim (m. 715) il quale, divenuto governatore per i califfi umayyadi del Khurasan, aveva fondato moschee aperte alla preghiera in persiano<sup>17</sup>.

Caduta l'Urss, si è riscoperto che l'opera di proselitismo (*da'wa*) favorita dai murji'iti ebbe un ruolo significativo per favorire la diffusione dell'Islam nella regione. Sembra

---

*Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District & the Kazakh Ineer Horde, 1780-1910*, Leiden, 2001, pp. 274-278.

<sup>14</sup> Si consideri, ad esempio, il caso dei "Qoja" del Kazachstan – discendenti diretti di 'Ali e quindi degli arabi dei Quraysh –, B.G. PRIVATSKY, *'Turkistan Belongs to the Qojas': Local Knowledge of a Muslim Turkistan*, in S.A. DUDOIGNON (ed.), *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russian, Central Asia and China, through the Twentieth Century*, Berlin, 2004, pp. 161-212; S. ABASHIN, *The Logic of Islamic Practice: A Religious Conflict in Central Asia*, in «Central Asian Survey», 25, 2006, 3, pp. 267-286.

<sup>15</sup> *Islam na territorii byvšej Rossiskoj imperii. Ėnciklopedičeskij slovar'*, vypusk 4, Moskva, 2003, s.v. «al-Murdji'a» [S. KUTLU].

<sup>16</sup> *Turkī khutba ūqūmak khusūsinda*, in «al-Islāh», 1916, 10, p. 305; NAMANGĀNLĪ KH<sup>W</sup>ĀJA JAHĀNGĪR MUFTĪ, *Turkī khutba khusūsinda*, in «al-Islāh», 1916, 13, pp. 420-423.

<sup>17</sup> HAY'AT-I TAHRĪRĪYYA, *Maslak wa maqsad*, in «Izhār al-Haqq», 1918, 8, pp. 7-8.

testimoniare tale riscoperta il fatto che negli anni Novanta a Tashkent gli imam mettevano in guardia i fedeli dall'eventualità che i fanciulli studiassero «sui libri di storia [scritti] da bugiardi, dai russi e dai miscredenti (*yo'lg'honchi, uruscha, kofircha tarikhlar*), che sostengono che l'Islam fu diffuso in Asia centrale dagli arabi con la forza»<sup>18</sup>.

La storia dell'Islam d'Asia centrale fu profondamente influenzato dalla scuola giuridica (*madhhab*) hanafita. Tale dottrina nacque in Iraq, a Kufa, verso la metà dell'VIII sec., cioè in un'epoca travagliata da polemiche, spesso violente, nei confronti delle Tradizioni (*sunna*) del Profeta. Rispetto alle altre scuole giuridiche, il *madhhab* hanafita lascia una maggiore autonomia nella risoluzione di questioni giuridiche, che non sono documentate nei testi sacri. Il principio (*asl*) caratteristico dell'esercizio giurisprudenziale nel *milieu* hanafita è sempre stato il ragionamento analogico (*qiyās*), che favorisce al dottore della legge islamica il pronunciamento su casi non evidentemente contemplati dal Corano o dalla *sunna* o per il quale non vi sia un manifesto consenso (*ijmā'*) dei giurisperiti. L'opera dei giuristi hanafiti d'Asia centrale sta alla base della nota tolleranza verso le pratiche devozionali o costumi religiosi (*'urf wa 'adat*) pre-islamici, assimilati durante la conversione delle popolazioni locali all'Islam.

Lo sforzo di razionalità della scuola hanafita si fonda su uno studio rigoroso delle Tradizioni del Profeta. Essa nasce da un'attenzione del tutto particolare per la raccolta e la sistematizzazione dei detti e dei fatti (*hadith*) del Profeta, che va riconosciuta agli eruditi musulmani locali, e si accompagna allo sviluppo di grandi centri di riproduzione del sapere islamico (*madrassa*) nelle regioni centro-meridionali dell'Asia centrale. Sviluppo che – è bene ricordare – inizia con i Karakhanidi (999-1212), cioè nel momento in cui, per la prima volta dopo la prima ondata di conquistatori arabi, il Mawarannahr entra a far parte dei domini di uno stato tribale che comprende anche le regioni a nord e a est dell'attuale Asia centrale, fortemente eterogenee quanto a grado di islamizzazione. L'acquisizione di importanza da parte delle *madrassa* è favorita dal fatto che il sistema di governo in uso nello stato karakhanide era fondato sulla divisione in appannaggi. Fatto che aveva incoraggiato uno sviluppo più spontaneo dei centri urbani e sostenuto il processo di potenziamento indipendente dei centri locali di scienze musulmane. I giuristi hanafiti, che erano gli eredi della scuola murji'ita e che appoggiavano la conversione all'Islam, esercitavano una grande influenza nelle città del Mawarannahr. Essi ebbero a cuore la difesa degli interessi della popolazione, ed essendo appunto a questa integrati provenendo dalla classe media, divennero progressivamente i capi spirituali dei cittadini: portatori della legge sacra della nuova religione, e disposti a rendere il messaggio di quest'ultima comprensibile alla gente. Per questo durante il secolo XI non furono rari i conflitti tra il sovrano karakhanide di Bukhara e la gilda dei giurisperiti hanafiti della città operavano in difesa degli interessi della popolazione<sup>19</sup>; al contempo andò consolidandosi la tendenza a trovare nel

<sup>18</sup> OBIDKHON-QORI, *Musulmon-arablar bosqinchmi?*, <http://muslimuzbekistan.net/uz/special/audio/detail.php?ID=3344>.

<sup>19</sup> Per alcuni esempi in proposito si veda A. MUMINOV, *Le rôle et la place des juristes hanafites dans la vie urbaine de Boukhara*, cit., pp. 133-134.

controllo e nella protezione delle istituzioni giuridiche islamiche un potente strumento di legittimazione del potere<sup>20</sup>.

Caratterizza ulteriormente l'Islam centroasiatico la pluralità di letture e risposte elaborate dai musulmani nei confronti di governi non islamici. Rispetto alla dominazione della regione da parte di poteri che esprimevano una cultura allogena conosciamo esempi di resistenza sia violenta che passiva. Per quanto riguarda i primi, si tenga presente la sollevazione capeggiata da un maestro della confraternita sufi naqshbandiyya – Duchi Ishon – nel 1892 e l'attività di resistenza armata alla sovietizzazione (il cosiddetto *basmachestvo*), un fenomeno che impegnò militarmente l'autorità sovietiche sul largo fronte centroasiatico (valle di Ferghana e regione di Bukhara) per più di un decennio (1918-1930). Vanno poi tenuti in debito conto anche i fenomeni di resistenza passiva alla campagna di forzata secolarizzazione – denominata “assalto” (*hujūm*) – che prevedeva, ad esempio, manifestazioni pubbliche in cui le donne venivano “liberate” dal velo islamico. In proposito vanno rilevati i risultati di uno studio recente che mette in luce come una resistenza all'abbandono del velo o di altri costumi come il pagamento della dote da parte della famiglia della sposa (*mahr/qalim*) a quella dello sposo si registrasse anche presso attivisti comunisti centroasiatici, vale a dire all'interno di quegli ambienti che avrebbero dovuto facilitare sul campo la realizzazione di tale progetto di emancipazione femminile<sup>21</sup>. Nei diversi casi di resistenza attiva e passiva i dottori della legge islamica e, in più in generale, le autorità religiose sembrano avere occupato solo ruoli marginali o tutt'al più strumentali. Ad esempio, alla politica di chiusura dei tribunali islamici e di lotta al “tradizionalismo” islamico intrapreso nella seconda metà degli anni venti, alcuni gruppi di ulema reagirono – beninteso laddove essi disponevano ancora di un auditorium – esortando la popolazione a contrastare la trasformazione della società musulmana, a unirsi in una guerra santa per la creazione di uno stato islamico (*musulmānābād*)<sup>22</sup>. Allo stesso modo vanno letti i casi in cui le autorità religiose islamiche fiancheggiarono la resistenza dei Basmachi, emettendo delle *fatwa* in favore della guerra contro il governo sovietico.

Se restiamo all'ambito delle istituzioni e della cultura islamica dominato dai giurisperiti, dobbiamo registrare una tendenza di lunga durata al pragmatismo che si declina, da un lato, nel tentativo di armonizzare la *sharia* a sistemi di diritto allogeni e, dall'altro, nell'evitare uno scontro diretto con l'invasore di altra fede (*ghayr dīn*) qualora esso si dovesse risolvere a detrimento dei musulmani. Portiamo qualche esempio: tra le cronache della conquista russa dell'Asia centrale, la *Storia dei Sultani Manghit* occupa un posto degno di menzione. Il suo autore, Mīrẓā 'Abd al-'Azīz Sāmī, storiografo alla corte dell'emiro Muzaffar (1860-1885), racconta i giorni successivi all'avvicinamento del

<sup>20</sup> Si leggano in questo modo anche alcune forme di mecenatismo come l'istituzione a Bukhara di una biblioteca pubblica destinata all'uso dei giuristi musulmani della città, cfr. *ibidem*, p. 136.

<sup>21</sup> C. DE SANTI, *Cultural Revolution and Resistance in Uzbekistan during the 1920s. New Perspectives on the Woman Question*, in P. SARTORI - T. TREVISANI (eds.), *Patterns of Transformation In and Around Uzbekistan*, Reggio Emilia, 2007, pp. 40-76, i.c.s. Per ulteriori approfondimenti su questo ed altre aspetti della “questione femminile” nell'Uzbekistan sovietico s.v. M. KAMP, *The New Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity, and Unveiling Under Communism*, Seattle, 2006.

<sup>22</sup> P. SARTORI, *The Taškent 'Ulamā' And the Soviet State. A Preliminary Research Note Based on NKVD Documents*, in P. SARTORI - T. TREVISANI (eds.), *Patterns of Transformation In and Around Uzbekistan*, cit., pp. 143-166 i.c.s.

sovrano bucariota a Samarcanda, interessato a sfruttare il consolidamento delle posizioni dei russi a Tashkent e nei territori limitrofi per guadagnare terreno sul rivale khan di Kokand. L'arresto di un ambasciatore del governatore russo Kaufman, la successiva chiamata al *jihād* (guerra santa) contro i "cristiani" e le sollevazioni delle *madrasa* di Samarcanda vengono descritte come i frutti della scelleratezza e del fanatismo delle guardie dell'emiro e dei *mullā* locali. All'evidente inutilità di tali azioni l'autore della cronaca contrapponeva l'opinione di un saggio dignitario bucariota, il quale, posto di fronte all'ipotesi di un confronto armato, suggeriva di stringere un accordo di pace (*sulh*) coi russi visto che l'esercito bucariota non aveva mai incontrato prima di allora un nemico così forte, non disponeva di armi al pari dei "cristiani" (*nasārā*) e sarebbe stato inevitabilmente sconfitto<sup>23</sup>. Simili gli argomenti di un erudito musulmano originario di Tashkent – Muhammad Yunus Khwaja (n. 1830) – che all'indomani della conquista russa lasciò l'Asia centrale per l'India perché «la fonte della *sharia* si era estinta». Tornato a Kokand – probabilmente dopo avere osservato gli effetti delle controversie attorno alle rivolte musulmane contro i britannici nell'India settentrionale<sup>24</sup> – si dedicò alla compilazione di un testo in persiano in cui si dice che nei territori dell'Asia centrale conquistati dai russi era ancora possibile giudicare e dirimere questioni secondo la "nobile legge" (*sharʿ-i sharif*), condizione sufficiente per considerare la regione una "casa dell'Islam" (*dār al-Islām*). L'autore proseguiva mettendo in guardia i funzionari dei tribunali islamici che sottrarsi ai propri compiti avrebbe indotto l'amministrazione coloniale ad adottare misure tali da contrastare l'Islam. In questo modo l'Asia centrale sarebbe diventata una "casa della guerra" (*dār al-harb*), fatto che avrebbe gettato i musulmani nella sedizione (*fitna*)<sup>25</sup>. Tali temi – l'inferiorità militare dei musulmani e la possibilità per questi di assolvere ai propri obblighi religiosi pur essendo assoggettati a un potere allogeno non islamico– verranno recuperati dai giurisperiti musulmani nei primi anni di dominio sovietico dell'Asia centrale. Essi, infatti, servirono a giustificare gli accordi di collaborazione tra i dottori della legge islamica e i sovietici quando in Asia centrale imperversava la resistenza armata dei Basmachi.

<sup>23</sup> Mīrzā ʿAbd al-ʿAzīz Sāmī, *Tārīkh-i salātin-i manghitiyya*, izdanje teksta, predislovie, perevod i primečanija L.M. Epifanovoj, Moskva, 1962, pp. 60; 68; 72. Per ulteriori riflessioni attorno a quest'opera e al suo autore s.v. J.A. GROSS, *Historical Memory, Cultural Identity, and Change: Mirza ʿAbd al-ʿAziz Sami's Representations of the Russian Conquest of Bukhara*, in D.R. BROWER - E.J. LAZERINI, *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, Bloomington/Indianapolis, 1997, 203-226.

<sup>24</sup> B. BABADJANOV, *Russian Colonial Power in Central Asia as Seen by Local Muslim Intellectuals*, in B. ESCHMENT - H. HARDER (eds.), *Looking at the Coloniser. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas*, Würzburg, 2004, p. 78, n. 10.

<sup>25</sup> Cfr. MUHAMMAD YŪNUS KHŪĀĠA B. MUHAMMAD AMĪN-KHŪĀĠA (TĀʿYB), *Tuhfa-i Tāʿyib*, podgotovka k izdaniju i predislovie B.M. Babadžanova, Š.Ch. Vachidova, H. Komatcu, Islamic Area Studies Project – Central Asian Research Series n. 6, Tashkent/Tokyo, 2002, folia 36a/b.



## 2. L'Islam in Asia centrale durante l'epoca sovietica

### 2.1 La prima fase sovietica (1917-1938): dalla "collaborazione" alla "de-islamizzazione"

A cambiare notevolmente il volto dell'Islam centroasiatico contribuirono in misura di gran lunga maggiore della rivoluzione bolscevica le politiche di azione affermativa (1923-1932) e il Grande Terrore staliniano (1937-1938). Gli anni Venti si aprirono con molte incertezze: in Asia centrale il potere sovietico era ancora molto debole, istanze autonomiste erano state soffocate nel sangue nel 1918 e da quegli eventi era nata una resistenza armata; il panorama istituzionale e culturale di riferimento era ancora precipuamente islamico: al codice sovietico e all'autorità dei tribunali rivoluzionari spesso si preferiva la *sharia* o il diritto consuetudinario (*'ādat*), i curricula scolastici restavano quelli della tradizione islamica, non veniva diversamente regolamentata la frequentazione delle moschee, dei conventi per sufi e il pellegrinaggio a luoghi santi. Per favorire l'avvio delle campagne di promozione delle culture nazionali e di realizzazione dei progetti di trasformazione istituzionale elaborati da Mosca, all'inizio venne favorito l'accesso dei "comunisti musulmani" al potere, cioè a incarichi all'interno dei vari commissariati del popolo e degli uffici politici. Per costruire un consenso tra la popolazione musulmana ciò non bastava. Per tale motivo venne riconosciuto *de jure* l'esercizio del diritto islamico, disciplinata l'autorità giuridica dei tribunali e degli organi giuridici collegiali islamici (*mahkama-i shar'iyya*); e al contempo si decise in favore della restituzione delle proprietà del *waqf* (fondazioni pie) e la creazione di una Direzione generale del *waqf* incaricata della loro gestione. L'esistenza di tribunali islamici, di *waqf*, e di *madrassa* nell'Asia centrale sovietica presupponeva una "collaborazione" tra i dottori della legge islamica<sup>26</sup> e le autorità sovietiche. Gli intellettuali musulmani non svolgevano solo la funzione di mediatori tra il potere centrale e la popolazione della periferia, non erano passivi esecutori di direttive dall'alto in cambio dei privilegi che accordava loro l'amministrazione sovietica. Essi avevano un comune interesse: la riforma della società islamica, non solo in senso progressista, ma anche rispetto a un recupero dei valori della tradizione in modo conforme alle esigenze dell'epoca. In pratica ciò si traduceva in una critica feroce a costumi religiosi e a forme di pietismo assai diffuse tra la popolazione musulmana locale quali, ad esempio, l'elargizione di danaro a figure d'autorità (*shaykh*) ai quali di solito si chiedeva di intercedere presso i santi, o a prezzolati predicatori apologeti (*maddoh* e *qalandar*) che si davano alla questua nei luoghi pubblici come il bazar; al contempo si biasimava esplicitamente l'attività di alcuni maestri sufi (*ishon*) itineranti che reclutavano discepoli e invocavano il pellegrinaggio (*ziyorat*) a tombe dei santi in cambio di danaro. Intellettuali e ulema giudicavano tali manifestazioni della religiosità popolare alla stregua di "biasimevoli innovazioni e superstizioni" (*bid'at wa khurofot*). Il che offriva un punto di saldatura con la critica degli ideologi sovietici alle superstizioni e alle sopravvivenze religiose pretese pre-islamiche.

<sup>26</sup> Per ulteriori approfondimenti sul tema si veda il mio *Tashkent 1918, giurisperiti musulmani e autorità sovietiche contro "i predicatori del bazar"*, in «Annali di Ca' Foscari», 2006, Serie Orientale 37, XLV/3, pp. 113-139.

Tale collaborazione era destinata a una brevissima durata: la realizzazione delle campagne più aggressive per la modernizzazione del paese, l'incalzare dell'ateismo militante e l'attività repressiva della polizia politica misero in moto un processo di progressiva de-islamizzazione della sfera pubblica in Asia centrale che si tradusse nella chiusura delle *madrassa*, nell'eliminazione dei tribunali islamici a partire dal 1927, e nella definitiva nazionalizzazione del *waqf* nel 1930. Si tenga presente che, mentre venivano prese tali misure, procedeva il flusso migratorio – peraltro iniziato all'inizio degli anni Venti – degli ulema dall'Asia centrale verso l'India, la Turchia e l'Arabia Saudita e si succedevano le ondate di arresti che culminarono con le operazioni di massa tra '37 e '38<sup>27</sup>.

## 2.2 Il secondo dopoguerra e la creazione della nomenklatura islamica

Il 1943 fu l'anno che segnò la svolta nelle relazioni tra lo stato e le comunità musulmane dell'Urss, incluse quelle dell'Asia centrale. Stalin, pare su iniziale richiesta del mufti di Ufa Abdurrahman Rasulev che mirava a normalizzare i rapporti tra il governo sovietico e l'Islam<sup>28</sup>, permise la creazione di quattro direttorati spirituali per le maggiori comunità musulmane dell'Urss (Transcaucasia, Caucaso settentrionale e Daghestan, Russia europea e Siberia, Asia centrale e Kazachstan).

Dopo la morte di Stalin, prese lentamente avvio il processo di riabilitazione dei molti ulema arrestati dalla polizia politica e condannati ai lavori forzati durante gli anni Trenta o spediti al fronte durante la seconda guerra mondiale. In generale si tratta di individui che, per il fatto di essere tra i pochi ad avere avuto una formazione classica all'interno delle *madrassa* e a dominare le lingue orientali in caratteri arabi, vennero assunti per svolgere mansioni all'interno degli Istituti di Studi Orientali, a Dushanbe e Tashkent, quando iniziò l'opera di catalogazione dei fondi manoscritti delle filiali tagika e uzbeka dell'Accademia delle Scienze.

Tra gli ulema scampati alle purghe alcuni furono scelti per coniugare la propria competenza in materia di diritto islamico alle politiche di ingerenza dello stato sovietico nell'ambito confessionale. È il caso degli ulema reclutati all'interno dell'Amministrazione spirituale dei musulmani dell'Asia centrale, istituzione nota con l'acronimo russo Sadum (*Sredneaziatskoe duchovnoe upravlenie musul'man*) che gestiva i rapporti tra il Consiglio per gli affari dei culti religiosi e la popolazione musulmana centroasiatica<sup>29</sup>. In pratica, esso costituiva uno strumento utilizzato dallo stato per controllare e monitorare l'Islam. Al Sadum facevano capo le due uniche *madrassa* esistenti in Asia centrale situate una a Tashkent, l'altra a Bukhara. Esso assegnava gli *imam-khatib* alle moschee ufficialmente registrate presenti sul territorio repubblicano e trasmetteva loro le direttive che giungevano "dall'alto" sulla gestione dei luoghi di culto.

<sup>27</sup> O. HLEVNIUK, *Les mécanismes de la «Grande Terreur» des années 1937-1938 au Turkménistan*, «Cahiers du monde russe», 39, 1998, pp. 197-208.

<sup>28</sup> J.A. GROSS, *The Polemic of Official and "Unofficial" Islam: Sufism in Soviet Central Asia*, in F. DE JONG - B. RADTKE (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, 1999, p. 524.

<sup>29</sup> Y. RO'I, *Islam in the Soviet Union. From the Second World War to Gorbachev*, New York, 2000, pp. 11-12.

I contenuti dei sermoni e dei discorsi degli *imam-khatib* delle moschee registrate dovevano attenersi all'agenda dal Sadum, le *fatwa* – opinioni autorevoli in materia di giurisprudenza islamica – che il mufti, capo del Sadum, aveva facoltà di emettere. In questo modo, le moschee registrate fungevano da ripetitori del “discorso islamico” ufficiale elaborato dal Sadum che, a sua volta, veniva direttamente influenzato dalle indicazioni che giungevano dal Comitato per gli affari religiosi e del culto.

La consulta del Sadum rappresentava l'apice di un'organizzazione gerarchica<sup>30</sup>, una sorta di «*nomenklatura* clericale»<sup>31</sup>, istituzione evidentemente non conforme alla concezione non verticistica che nell'Islam si ha dell'autorità. Essa era costituita da una “direzione” (*upravlenie/hay'at*) e da una commissione di revisione (*taftish hay'ati*) composte rispettivamente da undici e cinque membri. L'Amministrazione spirituale dei musulmani dell'Asia centrale era suddivisa in alcune sezioni, tra le quali ricordiamo, ad esempio, quelle dedicate alle *fatwa*<sup>32</sup> e all'attività delle moschee. Ciascuna delle cinque repubbliche ospitava una *qoziyyat*, un ufficio in cui operava un “giudice”, senza però che questi avesse riconosciuta l'autorità vincolante in materia giuridica di cui solitamente dispone chi porta tale titolo nel mondo musulmano. Nel 1968 prese avvio la rivista ufficiale del Sadum, «I musulmani dell'Oriente sovietico» (*Sovet sharqi musulmonlari*), in cui si pubblicavano le *fatwa* e le ordinanze emesse dalla direzione, nonché i commenti ai decreti emanati dalle autorità governative aventi qualche relazione con la vita religiosa dei musulmani.

Dal 1943, anno di fondazione del Sadum per decreto della corte suprema dell'Urss, fino al 1989 tale istituzione venne diretta dalla famiglia Bobokhonov<sup>33</sup>. Il primo a essere eletto a capo del Sadum fu Ishon-Khon Bobokhonov (1856-1957), discendente da una famiglia di “dignitari” (*kho'ja*) *sayrami*, legata a una genealogia di maestri sufi della confraternita *yasawiyya*. Era una delle personalità più note – certamente non la più autorevole – tra gli ulema di Tashkent, avendo svolto saltuariamente la funzione di cadì nel quartiere Sibzar di Tashkent tra gli anni 1899 e 1916. Successivamente il posto di mufti, capo del Sadum, venne ereditato di padre in figlio fino al 1989. In questo modo si succedettero Ziyavuddin-Khan Bobokhonov (1908-1982) e suo figlio Shamsuddin-Khan Bobokhonov (1937), ritiratosi in seguito ad una manifestazione di piazza organizzata a Tashkent contro l'establishment religioso il 3 febbraio 1989. Perché i Bobokhonov furono scelti quali interlocutori del governo sovietico e rappresentanti dell'Islam centroasiatico? A nostro avviso il rapporto tra i Bobokhonov e lo stato era caratterizzato da più elementi. Anzitutto Ishon-Khon era stato, si dice, uno dei più disponibili tra i mufti e i giurisperiti musulmani di Tashkent all'adattamento del diritto musulmano alla nuova condizione istituzionale prodottasi in Asia centrale dopo la

<sup>30</sup> Cfr. B. BABADJANOV, *Sredneaziatskoe duchovnoe upravlenie musul'man: predystorija i posledstvija raspada*, in *Mnogomernye granicy Central'noj Azii*, Moskva, 2000, p. 56.

<sup>31</sup> B. BABADJANOV, *Islam officiel contre Islam politique en Ouzbékistan aujourd'hui: la Direction des Musulmans et les groupes non-hanafi*, «Revue d'études comparatives Est-Ouest», 31, 2000, 3, p. 161.

<sup>32</sup> Nel 1948 venne anche istituito un collegio di giurisperiti incaricato di dare responsi a questioni in materia di diritto islamico provenienti dalla popolazione.

<sup>33</sup> *Islam na territorii byvshej Rossiskoj imperii. Ėnciklopedičeskij slovar'*, vypusk 4, s. v. «Babachanovy» [B. BABADJANOV].

rivoluzione bolscevica e la costituzione del potere sovietico nel 1918. In secondo luogo, i Bobokhonov furono negli anni Trenta confidenti della polizia politica<sup>34</sup>.

Veniamo all'attività dei Bobokhonov all'interno del Sadum. A fianco dell'opera di costituzione stessa dell'Amministrazione spirituale dei musulmani dell'Asia centrale, Ishon-Khon Bobokhonov diede inizio all'emissione di *fatwa* "su richiesta" (*po zakazu*) del Comitato per gli affari religiosi. Si tratta di opinioni autorevoli perlopiù conformi alle campagne di modernizzazione culturale lanciate dallo stato sovietico. Nel 1947, ad esempio, egli emise una *fatwa* sulla non obbligatorietà dell'uso del velo (*paranja*) per le donne, apparentemente un tentativo di coinvolgere le autorità musulmane nella realizzazione del progetto di emancipazione femminile iniziato negli anni Venti; nello stesso anno venne pubblicata un'altra *fatwa* che invitava a ignorare la celebrazione della conclusione del mese dedicato al pellegrinaggio alla Mecca con la "festa del sacrificio" (*qurbon hayit*) – che notoriamente è, assieme a quella in cui si festeggia la rottura del digiuno (*ramazon hayit*), una delle "due feste" (*al-ʿīdān*) per eccellenza del calendario islamico<sup>35</sup>.

Il lascito di Ziyovuddin-Khon è, per il ristretto ambito giurisprudenziale e di conseguenza per la storia del pensiero islamico centroasiatico, di grande interesse. Anzitutto si tenga presente che, oltre ad avere appreso le scienze religiose dal padre e nelle *madrassa* tashkenite Baraq-khon e Kukaldosh, egli fu uno dei discepoli di Saʿid ibn Muhammad ibn ʿAbd al-Wahid ibn ʿAli al-ʿAsali at-Tarablusi al-Shami al-Dimashqi, meglio conosciuto in Uzbekistan con il soprannome Shomi Domlo (o Shami Domulla), un teologo di origine siriana, installatosi a Kashghar tra il 1901 e il 1904 in seguito ad una condanna di wahhabismo venuta dal sovrano ottomano Abdulhamid II<sup>36</sup>. Compiuti viaggi attraverso il Turkestan orientale e la Cina, da Pechino Shomi Domlo giunse a Tashkent il 13 febbraio nel 1919 dove rimase, ospite di diverse famiglie, fino al 1932, allorquando, accusato di spionaggio al servizio della Gran Bretagna, si darà alla fuga; arrestato, morirà in carcere nello stesso anno. Agli inizi degli anni Venti Shomi Domlo diventò una delle maggiori autorità religiose a Tashkent, dopo avere dimostrato pubblicamente la sua eccellenza sulla scienza degli *hadith*. In quegli anni, a dispetto delle sue inclinazioni fondamentaliste, egli fu il principale, se non addirittura, l'unico interlocutore delle autorità sovietiche durante le discussioni sull'armonizzazione del diritto islamico a quello sovietico e sulla riforma dell'ordinamento dei tribunali islamici. L'intensa attività pedagogica di Shomi Domlo a Tashkent portò alla creazione di una vera e propria scuola di pensiero – la *jamāʿat ahl al-hadith* – all'interno del dominio delle scienze religiose islamiche, fondata sul recupero della conoscenza delle tradizioni del Profeta, quale principio essenziale per l'orientamento del giudizio su temi non menzionati dal Corano o discussi in modo divergente dalle scuole giuridiche.

<sup>34</sup> Per qualche informazione in più si veda P. SARTORI, *La sovietizzazione e l'Islam in Asia centrale: gli ulema d'Uzbekistan in prospettiva storica*, in: M. NORDIO (a cura di), *Sguardo a Oriente. Asia centrale, Pakistan, Afghanistan, Turchia, Venezia*, 2006, p. 93.

<sup>35</sup> Questi due documenti sono reperibili in *Qurbānlīqning wājib imāslīgī haqīda 1947nči yil 20nči yānwār tārikhli 2nči plīnūm qārārī; Faranjīning majbūrī imasligī haqīda*, in «*Ūrtā Asiyā wa Qāzāghistān musulmānlārīnīng dīniyya nazārat zhūrnālī*», 5-6, 1947, pp. 5 e 8-10.

<sup>36</sup> Laddove non specificatamente annotato, le notizie sulla vita di Shomi Domlo provengono da A. MUMINOV, *Chami-Damulla et son rôle dans la constitution d'un "Islam soviétique"*, in M. LARUELLE - S. PEYROUSE (sous la direction de), *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)*, cit., pp. 241-61.

Ziyovuddin Bobokhonov, dopo aver studiato nella celebre *madrassa* cairota al-Azhar nel 1947 e compiuto un pellegrinaggio alla Mecca nello stesso anno, inizierà a mettere in pratica gli insegnamenti degli *ahl al-hadith*: la lotta contro i costumi e le pratiche rituali locali, denunciate come non islamiche. Si leggano, alla luce di tale formazione religiosa, le *fatwa* emesse da Ziyovuddin contro il pellegrinaggio alle tombe dei santi e dei maestri sufi, nonché quelle che consideravano illegali le pratiche taumaturgiche e di divinazione. Tali opinioni autorevoli sono state commentate in diversi modi. In esse alcuni hanno rintracciato, come nel caso di quelle emesse dal padre, la sottomissione del mufti alle autorità sovietiche e un'esplicita aderenza alle campagne ideologiche contro le sopravvivenze pre-islamiche; altri, invece, hanno visto l'influenza del periodo trascorso in Arabia Saudita e i successivi contatti con i teologi provenienti dal Maghreb (durante le conferenze e gli incontri ufficiali)<sup>37</sup>. In particolare, si è scritto che le sue *fatwa* contrarie alle pratiche devozionali locali erano basate su una letteratura giuridica non conforme a quella della tradizione del diritto hanafita locale, ma sulle opere di Taqi ad-Din Ahmad ibn Taymiyya (1263-1328)<sup>38</sup>. Per le sue posizioni esplicitamente critiche nei confronti delle pratiche religiose tollerate dalla dottrina hanafita, Ziyovuddin Bobokhonov è ancora oggi considerato da alcuni in Uzbekistan il primo mufti "wahhabita" del periodo sovietico<sup>39</sup>. Dobbiamo osservare che, a dispetto di tale accusa, la maggior parte delle *fatwa* contrarie ai costumi religiosi locali si basa sui testi più noti e diffusi della produzione giuridica hanafita<sup>40</sup>.

Shamsuddin-Khon Bobokhonov, terzo mufti del Sadum, combinò una formazione al contempo sovietica e islamica: studiò nella moschea cairota di al-Azhar negli anni 1962-1966, specializzandosi in filologia araba e poi difese una tesi di dottorato nella stessa disciplina all'Istituto moscovita di orientalistica nel 1972. Nel 1982 in mancanza di reali alternative e grazie al sostegno del padre, egli salì alla guida della Direzione spirituale dei musulmani dell'Asia centrale. Una conoscenza assai limitata delle scienze religiose e comportamenti non sempre conformi al contegno richiesto a una personalità così importante per la comunità musulmana della regione furono tra i motivi principali che intaccarono l'autorità di Shamsuddin-Khon presso i fedeli musulmani dell'Asia centrale. La liberalizzazione della politica religiosa negli anni della *perestrojka* permisero ai detrattori di Bobokhonov di avere la sua destituzione dal posto di mufti nel 1989. Fino al 1993 lavorò come consulente presso l'Istituto di orientalistica uzbeko.

---

<sup>37</sup> *Islam na territorii byvšej rossiskoj imperii. Ėnciklopedičeskij slovar'*, vypusk 4, s. v. «Babachanovy» [B. BABADJANOV].

<sup>38</sup> B. BABADJANOV, *Islam in Uzbekistan: From the Struggle for «Religious Purity» to Political Activism*, in B. RUMER (ed.), *Central Asia: A Gathering Storm?*, New York/London, 2002, p. 305; B. BABADJANOV, *Islam et activisme politique. Le cas Ouzbek*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 59, septembre-décembre 2004, 5-6, p. 1144. Non è chiaro se tra le opinioni autorevoli espresse da Ziyovuddin Bobokhonov, a riferirsi alle opere di Ibn Taymiyya sia una sola *fatwa*, che condanna esplicitamente l'adesione alle confraternite sufi, cfr. B. BABADJANOV, *O fetvakh SADUM protiv "neislamskikh obyčaev"*, in M. BRILL OLCOTT - A. MALASHENKO (eds.), *Islam na postsovet'skom prostranstve: vzgliad iznutri*, Moskva, 2001, pp. 172-173.

<sup>39</sup> B. BABADJANOV, *Islam in Uzbekistan: From the Struggle for «Religious Purity» to Political Activism*, cit., p. 306.

<sup>40</sup> Cfr. Š. BABACHANOV, *Muftij Zijavuddinchan Ibn Ėshon Babachan. Žizn i dejatel'nost'*, Tashkent, 1999, pp. 203-213.

### 3. *L'Islam non ufficiale*

La creazione di una “*nomenklatura islamica*”, direttamente assoggettata al Comitato per gli affari religiosi e del culto, costituì il primo passo verso la divisione in Asia centrale tra i rappresentanti di un Islam ufficiale, espressione moderna ed emancipata dal tradizionalismo e dal fanatismo grazie al contributo decisivo del socialismo reale, e di un Islam non ufficiale, altrimenti detto “Islam parallelo”<sup>41</sup>. Nella letteratura specialistica sull'Islam in Urss prodotta in Occidente durante la guerra fredda, alla categoria “Islam non ufficiale” – beninteso descrittiva e non analitica – è stata fatto frequente ricorso per designare diversi fenomeni, pertinenti alla gestione del sacro nella sfera pubblica musulmana d'Asia centrale, caratteristici di spazi istituzionali non ufficiali. Anzitutto tale espressione è stata e viene tuttora usata per designare in modo assai generico le attività di *imam*, predicatori, e insegnanti di scienze religiose svolte da individui non ufficialmente abilitati dal Comitato per gli affari religiosi allo svolgimento di tali funzioni. L'espressione “Islam non ufficiale” rimanda anche a luoghi, diversi da quelli occupati dalle moschee registrate e dalle *madrassa* ufficiali, dedicati alla celebrazione di rituali e di insegnamenti religiosi; si dà il caso di comunità di quartiere (*mahalla*) che, non avendo la propria moschea, usavano il cortile domestico per riunire i fedeli nella preghiera del venerdì, oppure per celebrare funerali e feste per la circoncisione (*khatna-to'y*) in occasione delle quali la comunità musulmana si adunava alla presenza di un *mullā* non ufficiale chiamato a guidare la preghiera non rituale (*du'ā/duo*). Visto che lo svolgimento di cerimonie non organizzate dalla Direzione spirituale era illegale, tali attività erano considerate un fenomeno clandestino, *underground*.

Se inizialmente tali manifestazioni di religiosità islamica erano considerate “popolari”, dalla seconda metà degli anni Settanta in poi, tanto in Urss quanto in Occidente, andò sempre più consolidandosi l'idea che l'Islam non ufficiale fosse cresciuto e maturato nell'alveo delle confraternite sufi (*tariqa*). L'Islam parallelo dei sufi diventò, e per molti ancora rimane, un fenomeno confessionale e politico provvisto di una propria ideologia e di una rete di gruppi reciprocamente solidali impenetrabili a chi non fosse adepto di una certa *tariqa*<sup>42</sup>. Benché tali idee fossero evidentemente frutto della macchina ideologica sovietica, esse fornirono le argomentazioni per fare dell'Islam non ufficiale il probabile antagonista del potere sovietico in Asia centrale e per individuare nel sufismo, prima ancora del fondamentalismo, la corrente di pensiero che avrebbe ispirato una politica alternativa a quella socialista. Nel 1983, ad esempio, uno dei più autorevoli esperti in materia scriveva:

The political and religious activity of the Sufi brotherhoods does present a serious threat to the Soviet system for two reasons. First, Sufi groups form small decentralized, closed societies, bound by a rigorous discipline. They exist more or less completely outside the official system. Their very existence serves as proof that other models of communal life are possible outside the Soviet one, models based on Islam instead of Marxism. This is, in itself, an intolerable crime to the authorities. Second, the tariqa represents the hard-core of anti-Russian and anti-communist sentiments. Their adepts conduct permanent intense

<sup>41</sup> Per l'uso della categoria “Islam parallelo” come sinonimo di “sufismo s.v. A. BENNIGSEN - Ch. LEMERCIER-QUELQUEJAY, *L'Islam parallelo*, Genova, 1990.

<sup>42</sup> Per queste ed ulteriori osservazioni in proposito s.v. W. MIYER, *Islam and Colonialism. Western Perspectives on Soviet Asia*, London/New York, 2002, pp. 180-181.

religious and nationalistic propaganda, numerous example of which are given in the Soviet press. In Central Asia they are probably the only outspoken adversaries of the communist regime<sup>43</sup>.

Meraviglia come allora la difficoltà di reperire fonti di prima mano inducesse alcuni studiosi a considerare in quegli anni la stampa sovietica, sulle cui note funzioni propagandistiche qui non insisteremo, una fonte sufficientemente affidabile per dare una rappresentazione inequivocabile della potenzialità eversiva del sufismo centroasiatico. La relazione tra Islam non ufficiale e sufismo è stata utilizzata per suffragare improbabili ipotesi. Taluni hanno addirittura cercato di rintracciare nel passato la pericolosità delle confraternite, riesumando pretestuosamente gli episodi di resistenza e di ribellione armata all'impero zarista guidate da maestri sufi nel Caucaso e nell'Asia centrale; altri hanno visto un filo rosso "islamista" percorrere la storia della regione e unire i Basmachi, l'Islam parallelo e i *mujāhidīn* afgani degli anni Ottanta<sup>44</sup>.

Ad ogni modo, va riconosciuto che dei rapporti tra l'establishment religioso musulmano ufficiale e le personalità autorevoli dell'Islam non ufficiale in Asia centrale si conosce ancora molto poco. Solo occasionali erano infatti le notizie che riuscivano a filtrare dalle maglie della censura sulla circolazione di letteratura religiosa illegale, *samizdat* e materiale audio islamico, confiscato dalla polizia<sup>45</sup>. Tra i fenomeni a noi noti da mettere in relazione all'Islam non ufficiale, probabilmente il più rilevante è quello comunemente chiamato *khujra*, termine con il quale si denota un metodo itinerante illegale di insegnamento delle scienze religiose islamiche. Esso apparve già alla fine degli anni Trenta a Tashkent e nelle maggiori città della valle di Ferghana (Uzgent, Osh, Namangan) in reazione alla chiusura completa di *maktab* e *madrasa*. A quei tempi gli insegnanti che si dedicavano a tale attività erano generalmente individui di riconosciuta autorità religiosa che, per nascondersi alla polizia politica, cercavano un rifugio provvisorio presso famiglie – solitamente si trattava di gruppi che vantavano una genealogia profetica o alide (riconoscibili da termine *kho'ja*, *to'ra*, *miyon*)<sup>46</sup> – svolgendo all'interno di queste le comuni funzione del precettore. Allora il numero dei partecipanti alle lezioni dei maestri (*domulla/domlo*) itineranti erano assai ridotti per il comprensibile timore di delazioni. La partecipazione a tali gruppi di studio crebbe considerevolmente durante la *perestrojka*. Il programma dei corsi dipendeva dalla preparazione del maestro. Alcuni si limitavano alla lettura del Corano e alle lezioni elementari di grammatica araba; altri inserivano un corso superiore di morfologia e sintassi dell'arabo, scienza degli *hadith*, dogmatica, etica e diritto islamico. Fu tale sistema di insegnamento, alternativo a quello impartito nelle *madrasa* ufficiali, che permise al pensiero legale hanafita tradizionale di sopravvivere, in particolare agli attacchi che venivano dall'establishment religioso ufficiale e dalle *fatwa* di Ziyovuddin Bobokhonov.

La figura più importante legata all'attività della *khujra* e, per questo, spesso messa in relazione al cosiddetto Islam non ufficiale, è stata Muhammadjon Rustamov detto

<sup>43</sup> Ch. LAMERCIER-QUELQUEJAY, *Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey*, «Central Asian Survey», 2, 1983, 4, p. 29.

<sup>44</sup> M. BROXUP, *Islam in Central Asia since Gorbachev*, in «Asian Affairs», 18, 1987, 3, pp. 283-93.

<sup>45</sup> H.B. PAKSOY, *The Deceivers*, in «Central Asiatic Journal», 3, 1984, 1, pp. 123-132.

<sup>46</sup> Da una conversazione dell'autore con uno studioso tagiko, il cui apprendistato negli studi islamologici venne fatto in una *khujra*.

Hindustani (1892-1989)<sup>47</sup>. Egli nacque nel villaggio di Chorbogh, nella provincia di Kokand, nella famiglia di Rustam *hojji* Kokandi, un giurista (*faqīh*) di fama regionale; la formazione di Hindustani iniziò presso alcuni insegnanti di Kokand e dal 1913 si svolse a Bukhara, nella *madrassa* situata presso il convento sufi (*khānqāh*) di Ishan Sayahsin, e poi presso l'erudito di Balkh, in Afghanistan, Muhammad Gaws Sayyid-zāda. Sopraggiunta la morte di questi nel 1921, egli continuò i propri studi in una *madrassa*, detta Usmaniyya, nel Kashmir; da qui il suo soprannome – Hindustani – l'“Indiano”. Nel 1928 compì il pellegrinaggio alla Mecca e fece ritorno in patria solo l'anno successivo; dal 1933 al 1953 venne arrestato tre volte e spedito in confino in varie regioni dell'Urss. Servì l'Armata rossa per circa un anno, dal 1943 al 1944, fino al momento in cui fu ferito vicino a Minsk. Dalla metà degli anni Cinquanta fino a quasi la fine dei suoi giorni egli svolse le funzioni di imam della moschea Maulano Yaqub Charkhi a Dushanbe. Dopo la morte di Stalin, Hindustani venne collocato nell'Istituto di studi orientali di Dushanbe, come insegnante di urdu e per dedicarsi alla catalogazione di manoscritti. Si dice che verso la fine degli anni Cinquanta abbia iniziato a dedicarsi all'insegnamento illegale (*khujra*) e, al contempo, alla redazione di alcuni trattati, alcuni di genere mistico (*Isharat al-Sabba'a*; *Pand-nama-i Hazrat-i Mawlawi*); la più importante tra le sue opere è la traduzione uzbeka e commento (*tafsir*) del Corano in sei volumi, completata nel 1984. L'ultimo decennio della sua vita è di straordinario interesse per la storia del pensiero islamico in Asia centrale e in Uzbekistan in particolare. Sono celebri le critiche che lui mosse nel contesto di dibattiti pubblici contro le azioni e le opinioni di alcuni imam delle moschee della valle di Ferghana che – secondo Hindustani – allontanavano la comunità dei fedeli dalla dottrina hanafita. Si tratta, in particolare, di alcune abitudini diffuse presso le comunità musulmane locali durante la preghiera rituale collettiva. Ad esempio egli sosteneva la necessità di pronunciare solo internamente (*makhfi*) l'amen alla fine della preghiera, e non ad alta voce (*jahri*) come invece invitavano a fare i suoi oppositori, oppure si batteva perché alcune pratiche devozionali locali come quella di recitare alcuni versetti del Corano e altre preghiere (*du'ā*) in favore di un ammalato, per reclamare l'intercessione favorevole di un santo o durante i funerali, fossero considerate conformi alla tradizione islamica.

#### 4. *Dalla perestrojka all'indipendenza: l'epoca della re-islamizzazione*

Gli anni della *perestrojka* furono caratterizzati in Asia centrale dall'affermazione di istanze identitarie di matrice nazionalista e dalla progressiva liberalizzazione del culto islamico. La funzione di controllo e di manipolazione dell'opinione pubblica in materia religiosa svolta dal Sadum aveva dimostrato alla fine degli anni Settanta e per tutti gli anni Ottanta di non essere efficace. Anzitutto, tra le persone che in tutta autonomia continuarono a coltivare l'erudizione islamica in Uzbekistan maturò una crescente insofferenza per l'inattualità delle posizioni dottrinarie assunte dal Sadum, insofferenza

<sup>47</sup> Per ulteriori notizie su Hindustani s.v. *Islam na territorii byvšej Rossiskoj imperii. Ênciklopedičeskij slovar'*, tom I, Moskva, 2006, s.v. «Chindustani» [B. BABADJANOV]; M. BRILL OLCOTT, *Roots of Radical Islam in Central Asia*, «Carnegie Paper» n. 77, 2007, pp. 11-13.



che sfociò a volte in manifesto dissenso<sup>48</sup>. Non va dimenticato che la mancanza di un profilo etico esemplare da parte del vertice della “*nomenklatura* clericale” e lo scollamento tra i vertici del Sadum e la base sociale che costituiva la comunità dei fedeli musulmani dell’Asia centrale provocarono a Tashkent nel 1989 proteste pubbliche che portarono, come si è detto, alle dimissioni del mufti Shamsuddin Bobokhonov<sup>49</sup>.

In seguito a tali proteste, alla guida del Sadum venne eletto Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Nato nel 1952 nella provincia di Andijan, maturò la sua prima formazione religiosa presso il padre Muhammad Yusuf Qori, incaricato dal Sadum nel 1953 a svolgere funzioni di *shaykh*-guardiano principale del mausoleo di Bahā ad-Dīn Naqshband a Bukhara. Dopo avere terminato le scuole medie Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf venne accolto nella *madrassa* Mīr-i ‘Arab di Bukhara e proseguì i suoi studi religiosi nell’Istituto superiore islamico al-Bukhāri di Tashkent. Tra il 1975 e il 1976 svolse la funzione di redattore presso la rivista *Sovet Sharqi Musulmonlari*. Non diversamente dai suoi predecessori, la formazione di Muhammad Sodiq beneficiò dei rapporti tra l’Urss e alcuni paesi del Medio Oriente; nel 1976, infatti, entrò alla facoltà di propaganda islamica (*al-da‘wa al-islāmī*) dell’Università nazionale di Libia. Nel 1980 prese servizio presso il Sadum al Dipartimento di relazioni internazionali e al contempo iniziò a insegnare all’Istituto al-Bukhari, di cui, dopo circa due anni, divenne vicedirettore. Nel marzo del 1989 al congresso (*qurultoy*) straordinario del Sadum Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf venne eletto mufti; nello stesso anno divenne membro del Soviet supremo dell’Urss. Occupando tali posizioni, egli iniziò progressivamente a liberare l’istituzione dallo stretto controllo degli organi governativi, in particolare dalle pretese del Comitato per gli affari religiosi presso il Consiglio dei ministri dell’Urss di correggere le *fatwa* emesse dal Sadum, promovendo al contempo il recupero della tradizione della popolazione musulmana locale. Grazie ai suoi contatti personali con Gorbachev egli riuscì a favorire un’apertura al pellegrinaggio alla Mecca dei musulmani dell’Urss, nonché alla fondazione di nuove moschee e di istituti di insegnamento islamici.

La liberalizzazione della politica religiosa durante la *perestrojka* contribuì alla ricomparsa di svariate pratiche devozionali, cui Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf reagì emettendo una serie di ordinanze mirate alla loro limitazione. In proposito, va considerato che l’amministrazione spirituale si dimostrò immediatamente insofferente nei confronti della comparsa di alcuni rituali quali, ad esempio, l’accensione di candele o lumini presso le tombe dei santi, oppure quella di cospargersi il capo e il viso della polvere delle stesse tombe. Per questo motivo in quell’epoca presso ogni considerevole mausoleo venne posto ufficialmente un imam, incaricato dal Sadum di spiegare quelle norme che il fedele fosse tenuto a seguire durante il pellegrinaggio (*ziyorat*) a tali siti.

<sup>48</sup> A. ABDUVAKHITOV, *Islamic Revivalism in Uzbekistan*, in D.F. EICKELMAN (ed.), *Russia’s Muslim Frontiers. New Directions in Cross-Cultural Analysis*, Bloomington/Indianapolis, 1993, pp. 79-97; B. BABADJANOV, *Debates over Islam in Contemporary Uzbekistan. A View from Within*, in S.A. DUDOIGNON (ed.), *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through Twentieth Century*, Berlin, 2004, pp. 39-60.

<sup>49</sup> M. BRILL OLCOTT, *Islam and Fundamentalism in Independent Central Asia*, in Y. Ro’i (ed.), *Muslim Eurasia. Conflicting Legacies*, London, 1995, p. 26.

La posizione occupata da Muhammad Sodiq si complicò notevolmente all'indomani dell'indipendenza acquisita dall'Uzbekistan nel settembre 1991 e durante la guerra civile in Tagikistan. Benché riconosciuto e apprezzato dai governi per essere un rappresentante dell'Islam moderato e privo di ambizioni politiche, Muhammad Sodiq dovette scontare la contiguità con le autorità religiose della valle di Ferghana – in specie quelle di Namangan che erano apertamente polemiche verso l'operato del presidente Islam Karimov – e con Turajon-zoda, cadì (*qozi*) del Tagikistan in epoca sovietica e leader del Partito della rinascita islamica (*Hizbi nahzoti Islomi*)<sup>50</sup>.

In quegli stessi anni Muhammad Sodiq tentò anche di svolgere il ruolo di mediatore tra i difensori dell'ortodossia hanafita e nuove figure d'autorità religiosa seguaci di una corrente di "rinnovamento" della fede e dell'etica islamica chiamata *mujaddidiyya*.

## 5. Mujaddidiyya e vahhobiylar

Considerata la diffusione degli scritti e delle registrazioni dei suoi maggiori teorici, la *mujaddidiyya* ha costituito il fenomeno culturale islamico più rilevante dell'Asia centrale tardo-sovietica che, non senza una certa approssimazione, possiamo definire fondamentalista. Per *mujaddidiyya* oggi<sup>51</sup> in Uzbekistan e nei paesi limitrofi si intende una corrente di pensiero rappresentata da un gruppo di ulema della valle di Ferghana, critico nei confronti dei costumi religiosi assimilati dalla dottrina hanafita e incline a sviluppare tendenze riformatrici basate sul rigorismo nell'ambito del culto e dell'etica islamica<sup>52</sup>. I rappresentanti di tale corrente predicavano la purificazione dell'Islam da alcuni costumi religiosi largamente diffusi tra la popolazione come il pellegrinaggio ai luoghi santi o la recitazione del Corano accanto ai defunti; al contempo essi accusavano di "idolatria" (*shirk*) i "tradizionalisti" hanafiti, inclini invece a preservare tali costumi. Paradossalmente ciò produsse una convergenza di interessi tra i rappresentanti della *mujaddidiyya*, il Sadum e i funzionari sovietici propensi ad estirpare le pretese sopravvivenze pre-islamiche nella regione. Dall'altro lato, probabilmente in concomitanza con l'invasione sovietica dell'Afghanistan, alcuni imam del Ferghana iniziarono a contestare il quietismo politico e l'accondiscendenza di Hindustani nei confronti delle autorità sovietiche. In particolare essi sono noti per avere

<sup>50</sup> M. BRILL OLCOTT, *The Roots of Radical Islam in Central Asia*, cit., pp. 19-27.

<sup>51</sup> Il termine *mujaddid* (innovatore) è nell'ambito delle scienze islamiche assai evocativo, visto che si riferisce alla credenza secondo la quale all'inizio di ogni secolo del calendario islamico verrà mandata una persona incaricata di "rinnovare" l'Islam. Dall'epoca moderna l'utilizzo di tale termine è legato ad Ahmad Sirhindi (m. 1624), il rinnovatore del secondo millennio (*mujaddid-i alf-i thānī*), un teologo musulmano naqshbandi di origine indiana che riconciliò il misticismo con la stretta osservazione della *sharia*. Le critiche alle pratiche devozionali sufi, oggi comunemente considerate l'espressione del "sufismo popolare", ebbero origine in Asia centrale a partire dal XVIII sec., con il costituirsi di una corrente chiamata *naqshbandiyya-mujaddidiyya* a Bukhara che ebbe notevole diffusione nella regione fino all'inizio del Novecento e che si fondava sulla rielaborazione del pensiero di Sirhindi e dei suoi epigoni riformatori. Su questo punto cfr. S. ABASHIN, *Le soufisme "populaire" en Asie centrale*, in M. LARUELLE - S. PEYROUSE (sous la direction de), *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)*, cit., p. 318; P. SARTORI, *Tashkent 1918: giurisperiti musulmani e autorità sovietiche contro i "predicatori del bazar"*, «Annali di Ca' Foscari», Serie orientale 37, 45, 2006, 3, p. 130, *passim*.

<sup>52</sup> Altrimenti detto "neo-hanbalita" da S.A. DUDOIGNON, *Islam d'Asie? En Eurasie centrale (Russie, Caucase, Asie centrale)*, in A. FEILLARD (sous la direction de), *L'Islam en Asie*, Paris, 2001, p. 49.

predicato in favore della “guerra santa” (*jihād*), che loro consideravano un dovere collettivo della comunità musulmana dell’Asia centrale, da ottemperare combattendo contro il governo sovietico allo scopo di costituire uno “stato islamico” (*musulmonobod*)<sup>53</sup>. Hindustani, che considerava un favore divino l’attenuazione della repressione religiosa dell’era brezhneviana e della *perestrojka*, accusò i suoi detrattori di essere dei “wahhabiti” (in uzbeko *vahhobiy*), cioè dei fanatici, argomentando che nel periodo zarista simili atteggiamenti di manifesta ostilità nei confronti dei russi avevano prodotto esiti assai infausti per i musulmani<sup>54</sup>.

Ma chi sono i rappresentanti della *mujaddidiyya*? Colui che oggi viene considerato la figura di riferimento per il pensiero riformatore della *mujaddidiyya* è Hakimjon-Qori, nato nel 1898 e famoso a Margilan per avere insegnato in una *khujra* vicino al bazar principale della città. Fuggito col padre a Ugent, fece ritorno a Margilan solo nel secondo dopoguerra. Attorno al 1960 si unì al gruppo di studio di Hindustani, ma senza successo: i due entrarono immediatamente in conflitto, fatto che condusse all’inevitabile loro divisione. Non si sa quali siano stati i testi che influenzarono il pensiero di Hakimjon-Qori; si dice che alla base delle sue sferzanti critiche nei confronti della dottrina hanafita vi sia stata certa letteratura saudita che entrava in Uzbekistan con i pellegrini di ritorno dalla Mecca, in particolare testi di Ibn Taymiyya e un commentario (*tafsir*) al Corano di Ibn al-Kathir<sup>55</sup>; ipotesi che, in assenza di suoi scritti e di registrazione dei suoi sermoni, pare piuttosto concessiva.

Tra i più autorevoli rappresentanti della *mujaddidiyya* meritano di essere annoverati Rahmatulloh-Qori Alloma (1950-1981) e Abduvali Qori Mirzoyev (1952- scomparso all’aeroporto di Tashkent nel 1995, dopo essersi imbarcato su un volo per Mosca). Il primo, originario di Kokand e studente nella *khujra* di Hindustani, fu accusato da quest’ultimo di essere un *vahhobiy* e ripudiato durante un pubblico anatema (*duoi bad*)<sup>56</sup>; il secondo, nato ad Andijan, fu discepolo di Hakimjon-Qori a Margilan e per qualche tempo fece parte della *khujra* di Hindustani a Dushanbe. Tenendo conto di alcune testimonianze che sono giunte sino ai nostri giorni, pare che entrambi avessero partecipato a gruppi di studio non ufficiali organizzati da studenti di scambio egiziani a Tashkent alla fine degli anni Settanta; inoltre si sostiene fossero particolarmente influenzati dal trattato sull’unità divina *al-Tawhīd* del teologo settecentesco hanbalita

<sup>53</sup> In evidente continuità con gli ulema di Tashkent perseguitati dalla polizia politica negli anni trenta.

<sup>54</sup> B. BABADJANOV - M. KAMILOV, *Muhammadjan Hindustani (1892-1989) and the Beginning of the “Great Schism” Among the Muslims of Uzbekistan*, in S.A. DUDOIGNON - H. KOMATSU (eds.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)*, London/New York, 2001, pp. 210-219. Per alcuni anni si è detto che Hindustani fosse stato il primo a usare il termine “wahhabi” (uzb. “Vahhobiyar”) per designare gli ulema critici nei confronti dei costumi religiosi locali. Ulteriori studi hanno dimostrato come il termine fosse già in uso a Tashkent prima del 1917, in specie da Nordikhon Domlo (1899-1975), un erudito musulmano tashkenita, tra i più anziani fondatori del Sadum nonché incaricato della redazione delle prime *fatwa* emesse da tale istituzione. Sull’uso del termine “vahhobiy” s.v. B. BABADJANOV, *Debates over Islam in Contemporary Uzbekistan*, cit., pp. 39-60; la biografia di Nodirxon-Domlo è reperibile in *Islam na territorii byvšej Rossiskoj imperii. Ėnciklopedičeskij slovar’*, tom I, Moskva, 2006, s.v. «Nodirxon-domla» [N.R. MIRMAKHMUDOV].

<sup>55</sup> M. BRILL OLCOTT, *The Roots of Radical Islam in Central Asia*, cit., p. 13.

<sup>56</sup> A. MUMINOV, *Theological Schools in Central Asia*, in L. JONSON - M. ESENOV (eds.), *Political Islam and Conflict in Russian and Central Asia*, Stockholm, 1999, p. 109, nota 14.

‘Abd al-Wahhab e da due intellettuali fondamentalisti contemporanei, l’egiziano Sayyid Qutb e il pakistano Abū’l-‘Alā Mawdūdī<sup>57</sup>.

Alla fine degli anni Settanta Rahmatulloh-Qori e Abduvali-Qori polemizzarono col maestro Hindustani in materia di giurisprudenza islamica. Di qui l’idea dello studioso uzbeko Bobojonov che tali polemiche abbiano costituito la premessa al “grande strappo” tra hanafiti tradizionalisti – rappresentati da Hindustani – e i seguaci dei due suddetti riformisti della *mujaddidiyya*.

Con l’implosione dell’Urss Abduvali-Qori – nel frattempo divenuto imam presso la maggiore moschea di Andijan – e i *vahhobiy* crebbero in numero e aumentarono la propria influenza. All’inizio degli anni Novanta l’autorità del primo raggiunse un punto apicale, tanto che sembrò in lizza per il posto di mufti, a capo del Sadum. Nel 1993 egli sostenne, assieme all’ex mufti Shamsuddin Bobokhonov, le accuse di corruzione indirizzate a Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tra questi e Abduvali-Qori non correva buon sangue: nel 1990 il mufti aveva tentato di conciliare le conseguenze dello “scisma” e i ripetuti confronti tra i gruppi della *mujaddidiyya* e i radicali hanafiti.

L’acquisizione dell’indipendenza da parte dell’Uzbekistan, e il consolidamento della posizione di Islam Karimov alla guida del paese a detrimento dei partiti che avevano costellato lo scenario politico uzbeko scoraggiarono Abduvali-Qori dall’esprimere qualsivoglia ambizione politica e dal condannare apertamente l’attuale regime. Della sua popolarità cresciuta a dismisura tra la comunità dei fedeli uzbeki restano numerosissime tracce. In larga misura le più importanti sono costituite da una serie considerevole di registrazioni audio. Queste sono divise in tre gruppi. Il primo raccoglie le registrazioni di *tafsir* del Corano; il secondo lezioni (*darslar*) e discorsi (*nuqtalar*, beninteso diversi dai sermoni – *khutba*) pronunciati di venerdì in moschea; il terzo è un commento (*sharh*) agli *hadith* raccolti dall’erudito damasceno Nawawi Imam Muhi al-Din Abu Zakariya Yahya Damashqi (1233-1277) nella celebre opera *Riyādh al-Sālihīn*<sup>58</sup>. Tutto questo materiale audio, che si vuole registrato nel 1992 e solo successivamente raccolto e sistematizzato in Arabia Saudita<sup>59</sup>, è reperibile direttamente sul web, da siti uzbeki fondamentalisti<sup>60</sup>.

Nelle sue lezioni si individuano immediatamente i temi cari alla *mujaddidiyya*, quali, ad esempio, la necessità del recupero della conoscenza dei fondamenti dell’Islam come le tradizioni del Profeta<sup>61</sup>, e la trattazione dell’idolatria (*shirk*). Per avere un esempio di

<sup>57</sup> M. BRILL OLCOTT, *The Roots of Radical Islam in Central Asia*, cit., p. 14. Su queste due figure s.v., in italiano, M. CAMPANINI, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, 2005.

<sup>58</sup> La traduzione uzbeka in caratteri cirillici è stata recentemente ripubblicata, cfr. ABU ZAKARIYO YAHYO IBN SHARAF NAVAVIY, *Riyozus-Solihiyin (Solihlar gulshani)*, Tashkent 2006.

<sup>59</sup> M. BRILL OLCOTT, *The Roots of Radical Islam in Central Asia*, cit., p. 18.

<sup>60</sup> <http://www.islomyoli.com/audio/uzbek/Abduwali/default.htm>; <http://www.islamnuri.com/audio/index.html>; <http://muslimuzbekistan.net/uz/special/audio/detail.php?ID=3540>. Cinque lezioni (*darslar*) di Abduvali-Qori sono reperibili in trascrizione conforme all’attuale alfabeto uzbeko-latino e in traduzione inglese in A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates*, cit., pp. 9-94.

<sup>61</sup> Con tutta probabilità questo costituisce il motivo per cui lo studioso uzbeko Ashirbek Muminov distingue nella *mujaddidiyya* due maggiori direttrici, rappresentate dai *Ahli Hadis* cioè da chi, come Hakimjon-Qori e Abduvali-Qori, ha insistito sul primato dello studio della *sunna* rispetto alla tradizionale letteratura giuridica afferente alla dottrina hanafita, e dai *Ahli Qur’on*, ovvero da chi incoraggiava la diretta consultazione del Libro e della *sunna* rifiutando di riconoscere l’autorità delle scuole giuridiche (*mazhab*), cfr. A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates*, cit., p. xi.

come l'erudito di Andijan fosse solito presentare il decadimento dello studio degli *hadith* nell'Asia centrale sovietica, si consideri la lezione *Sulla storia degli hadith e dell'Islam d'Uzbekistan (Hadis va O'zbekistondagi Islom tarixi haqida)* in cui si afferma:

[Per noi] è un vanto che la maggior parte di questi eruditi [*muhaddith* – i raccoglitori delle Tradizioni del Profeta] si formarono in questo nostro paese. Queste collezioni di *hadith* resteranno la base dell'insegnamento islamico in tutto il mondo fino al giorno del Giudizio. È proprio un peccato [riconoscere] che, pur essendo i maestri (*ustozlar*) degli *hadith* vissuti qui, negli ultimi tempi questo paese sia tra quelli meno osservanti. Ciò è vero e non è un caso. Gli acerrimi nemici dell'Islam hanno voluto in poco tempo sbarazzarsi dei più brillanti maestri prodotti da questo paese nell'ambito della *sharia*, individui eccellenti che avevano saputo scuotere il mondo intero quanto a conoscenze scientifiche. L'effetto è stato notevole. Al posto degli ulema rimasero vive solo persone comuni; solo quelli che Iddio, sia lodato e glorificato, fece salvi. Ecco fu questa la ragione per cui alla gente comune fu impedito di osservare l'Islam vero (*haqiqiy Islom*). Il risultato di tale grande pressione fu il divieto nel nostro paese di osservare la sunna e il Libro che sono i fondamenti del vero Islam (*haqiqiy Islomning asosi*). I nemici dell'Islam approfittarono dell'assenza degli ulema per stampare libri stranieri, in turco; il risultato è la diffusione di *hadith* deboli. Orbene fratelli, gli *hadith* deboli sono una cosa; ma essi inserirono anche quelli falsi nei nostri libri, cioè tradizioni riguardanti il Messaggero di Dio (la pace sia su di lui) completamente inventate. Il risultato è che la nazione (*millat*) è stata privata dei suoi ulema, gli uomini chiamati a distinguere gli *hadith* veri dell'Islam in favore della gente; è stata privata dei suoi martiri (*shahidlar*), e le persone che non conoscevano il vero Islam iniziarono a poco a poco a riportare *hadith* assolutamente infondati<sup>62</sup>.

Nelle lezioni di Abduvali-Qori riecheggiano spesse volte le accuse di miscredenza (*kufir*). Se alcune di queste sono indirizzate verso coloro che in generale dileggiano l'Islam<sup>63</sup>, altre – quelle più frequenti – sono associate agli idolatri (*mushriklar*): «Iddio ha premiato l'uomo con un culto giusto (*shar'iy ibodat*); il giorno del Giudizio colui che avrà rifiutato tale culto sarà condannato. Tale [culto] esige la sottomissione volontaria nella vita a Dio, sia lodato e glorificato. In questo ambito l'uomo si divide in due gruppi (*ikki toyfa*). Credenti e miscredenti. Tra questi ultimi si contano gli idolatri e gli atei (*zindiq*)»<sup>64</sup>. Secondo Abduvali-Qori l'idolatria va distinta in «maggiore e minore» (*katta va kichik*), ed egli sostiene che pratiche devozionali quali fare offerte alle tombe dei santi, richiedere la mediazione di uno *shaykh* presso lo spirito di un morto<sup>65</sup>, sacrificare animali o pregare presso le tombe<sup>66</sup> sono azioni che non verranno perdonate. Considerato il grande attaccamento delle comunità musulmane dell'Asia centrale a tali costumi religiosi è comprensibile che le posizioni di Abduvali-Qori – per la verità alcune volte esplicitamente estreme, come la condanna della musica<sup>67</sup> – possano avere

<sup>62</sup> Cfr. A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates*, cit., pp. 88-92.

<sup>63</sup> Cfr. il discorso *Alloh Allohning oyatlari Rasul va uning sunnatlarini maskhara qilishlik kufurdur* [Dileggiare Dio, i suoi versetti, il Profeta e la sua sunna è miscredenza], scaricabile da <http://www.islomyoli.com/audio/uzbek/Abduwali/qo'shimcha.htm>.

<sup>64</sup> Cfr. A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates*, cit., pp. 10, 35.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 56

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 79.

prestato l'occasione per dibattiti e polemiche tra i suoi seguaci e gli hanafiti radicali, nonché l'attenzione degli apparati di sicurezza governativi uzbeki<sup>68</sup>.

Un'altra figura di riconosciuta autorità intellettuale nella sfera dell'erudizione islamica in Uzbekistan è Obidkhon-Qori Nazarov (n. 1968), originario di Namangan. Identificato anch'egli come uno dei rappresentanti eccellenti della *mujaddidiyya* essendo stato discepolo di Rahmatulloh Alloma<sup>69</sup>, Obidkhon-Qori fu incaricato nel 1991 dal Sadum al posto di imam della moschea To'khtaboy di Tashkent, luogo di preghiera situato a ridosso del mercato centrale (*Chorsu bozori*) e frequentato assiduamente dalla comunità musulmana cittadina. La fama di Obidkhon-Qori crebbe a dismisura tra il 1990 e il 1991 grazie alla conduzione di programmi televisivi e radiofonici strutturati attorno alla discussione di tematiche religiose. Nel 1996 fu accusato dalla Direzione dei musulmani dell'Uzbekistan (*O'zbekiston Musulmonlar Idorasi*) – l'istituzione succeduta al Sadum nel 1993 che dispone dell'autorità religiosa sul solo territorio uzbeko – per avere assunto delle posizioni in contrasto con le linee guida sulla predicazione emanate dalla Direzione stessa<sup>70</sup>. Obidkhon-Qori fuggì nel marzo del 1998; accusato in contumacia per gli attentati terroristici del 1999 e considerato ad oggi uno degli ideologi della pretesa corrente wahhabita (*vahhobiylik*) in Uzbekistan<sup>71</sup> è tuttora ricercato<sup>72</sup>. Recentemente ha ricevuto lo stato di rifugiato politico dalle Nazioni Unite e da un paio d'anni vive in Europa<sup>73</sup>.

Benché accomunato ai teorici della *mujaddidiyya*, il pensiero di Obidkhon-Qori difficilmente può essere considerato simile a quello di Abduvali-Qori. Anzitutto va considerato che nelle registrazioni audio delle prediche e delle lezioni del primo il tema dell'idolatria (*shirk*) e la conseguente critica diretta ai costumi religiosi locali occupano uno spazio di gran lunga ridotto rispetto a quello occupato nei discorsi del secondo. Bisogna poi tenere conto del fatto che la predicazione di Obidkhon-Qori è in generale più moderata rispetto a quella di Abduvali-Qori. Così sembra dall'ascolto di una parte considerevole delle registrazioni dei suoi interventi, in cui egli risponde a delle domande poste dall'auditorio della moschea dopo il sermone del venerdì. Portiamo qui qualche esempio per dimostrare come Obidkhon-Qori fosse evidentemente favorevole al recupero e alla ri-definizione di un'etica islamica (*axloq*), ma come fosse al contempo sensibile al rischio che i fedeli percepissero solo il carattere normativo dei

<sup>68</sup> La scomparsa di Abduvali-Qori all'aeroporto di Tashkent nell'agosto del 1995 è ammantata di mistero. Per un quadro generale della vicenda s.v. HUMAN RIGHTS WATCH, *Creating Enemies of the State. Religious Persecution in Uzbekistan*, 2004, pp. 23-24.

<sup>69</sup> A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates*, cit., p. 5.

<sup>70</sup> HUMAN RIGHTS WATCH, *Creating Enemies of the State. Religious Persecution in Uzbekistan*, cit., p. 24. Secondo tale fonte, l'incompatibilità tra la Direzione dei musulmani dell'Uzbekistan e Obidkhon-Qori Nazarov avrebbe solo fornito un pretesto per il suo allontanamento dal posto di imam, voluto dalle autorità governative allorché Obidkhon-Qori, in odore di elezione all'incarico di mufti, si rifiutò di collaborare con i servizi segreti.

<sup>71</sup> Da un comunicato della versione uzbeka di Radio Free Europe/Radio Liberty – Ozodlik Radiosi, *Obidxon qori – Ozodlik radiosi lavhasi-1 (03-04-2006)*, cfr. <http://muslimuzbekistan.net/uz/special/audio/detail.php?ID=3393>.

<sup>72</sup> Sulle pareti degli uffici governativi la sua foto segnaletica figura tra quelle dei ricercati dalla Direzione generale del ministero degli Affari Interni della città di Tashkent per reati contro la Costituzione della Repubblica d'Uzbekistan (*Toshkent shahar Ichki ishlar Bosh Boshqarmasi tomonidan O'zbekiston Respublikasi Konstitutsiyaviy tuzumiga qarshi qaratilgan jinoyatlarni sodir etganlar qidirilmoda*).

<sup>73</sup> <http://uzbek.ferghana.ru/article.php?id=311>.

suoi responsi. Interpellato sull'eventualità che una donna debba divorziare da un marito che si dà alla vodka Obidkhon-Qori risponde:

Ora, la regola ... questa è una questione delicata; suggerirti di fare immediatamente questa o quella cosa non va bene (*yaramaydi*). Un dottore non prescrive delle cure senza aver prima esaminato il paziente. [...] Il dottore lo esaminerà, gli misurerà la febbre e farà e misurerà altre cose; gli tasterà il collo, misurerà la pressione del sangue, e solo allora, su questa base, farà una diagnosi e gli darà delle medicine. Allo stesso modo, uno non può risolvere qualsiasi problema immediatamente in modo generico. "Separati! Non lo fare!" Uno non può rispondere in questo modo. Perciò ognuno deve osservare la situazione, considerare le circostanze; essere cauto. Quello che chiamiamo "separazione" è una brutta cosa. È l'ultima cosa da farsi<sup>74</sup>.

Interrogato sulla possibilità che siano uomini a lavorare nei reparti di maternità degli ospedali l'imam risponde:

È lecito se necessario; si dice che è permesso. Fondamentalmente sono gli uomini a dover curare gli uomini e così le donne dovrebbero prestare cura alle donne. Ciò vale anche per i dottori; ma se le circostanze lo impongono gli uomini possono prendersi cura delle donne e il contrario<sup>75</sup>.

La questione dell'obbligatorietà del velo viene discussa da Obidkhon-Qori in modo del tutto particolare, dimostrando di prestare attenzione non solo ai principi fondamentali che devono orientare il comportamento dei musulmani, ma anche alla contingenza sociale che caratterizza la vita del fedele. In questo modo si spiegano le opinioni conciliatorie espresse dall'imam sulla liceità per le donne di un *hijāb* nero:

Uno ha il diritto di vestire ciò che vuole; noi non stiamo dicendo nulla a coloro che si oppongono al velo! In linea di massima essere contrari al velo è cosa contraria anche all'Islam. Intendo andare in giro scoperti. Vanno in giro vestite in questo o quest'altro modo; non una cosa si dice in proposito. Perché devono godere di tale diritto? Hanno il diritto di andare in giro mezze nude, vestite di giallo, di rosso o piene di gioielli; perché dunque una non dovrebbe avere il diritto di vestirsi di nero? Questa è incoscienza, è un'ingiustizia. Orbene fratelli, non va bene. Voi occupate lo stesso mondo che occupano gli altri; che lo vogliate o no. Ora [ci] dovete tollerare, almeno un po'. E noi tollereremo voi. Le osserviamo camminare mezze nude per le strade; e se ne vanno in giro come se si stessero mostrando al bazar; camminiamo accanto a quelli che vendono vodka senza proferir parola. Insomma loro fanno ogni sorta di cosa e noi non diciamo niente: siamo in silenzio, pazienti, tolleranti; ma siate anche voi tolleranti! Se voi diventerete intolleranti, allora non noi, bensì qualcuno da qualche altro paese risponderà a tale forma di intolleranza; che Dio ce ne scampi! Non è necessario. Quindi la buona condotta (*yaxshi yo'l*) va bene; predicare va bene; spiegare va bene; [quindi] se [qualcosa] non dovesse piacervi, spiegatele con belle parole, dite che non vi piace. Tuttavia se non dovessero piacere, la risposta è chiara: "ora non mi sta bene quello che fate voi". Cosa farai? Io non ho intenzione di combattere contro di voi. Se non ti sta bene che io mi vesta di nero, allora nemmeno a me piace che tu vada in giro mezza nuda. Questa è la natura delle cose; il mondo è vario. Anzi, al mondo si trovano pietanze per tutti i gusti. [...] Perciò di per sé non

<sup>74</sup> Cfr. *Savollarga javoblar* in <http://www.islamnuri.com/audio/index.html>; <http://www.islomyoli.com/audio/uzbek/Obid/Aralash.htm>; A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates*, cit., pp. 131-132; 152-153.

<sup>75</sup> Cfr. *Savollarga javoblar* in <http://www.islamnuri.com/audio/index.html>; <http://www.islomyoli.com/audio/uzbek/Obid/Aralash.htm>; A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates*, cit., pp. 137; 158.

è giusto dire che il velo nero non va bene, che bisogna fare questa o quest'altra cosa. Ci si metta quel che si vuole: l'uomo è libero; è venuto al mondo libero; che viva libero l'uomo e si vesta come vuole<sup>76</sup>.

Gli intellettuali e le figure d'autorità religiosa – ufficiale e non – vicini ai circoli della *mujaddidiyya* sono spesso accusati, non solo dalle autorità governative ma anche dalle gente comune, di essere dei wahhabiti. Come è già stato detto tale termine fu inizialmente usato da Hindustani per accusare alcuni suoi studenti di rigorismo e di opinioni divergenti da quelle della consolidata tradizione hanafita. Una testimonianza dell'utilizzo pretestuoso del termine "wahhabita" per reprimere moschee e imam non ossequiosi nei confronti del governo viene da Obidkhon-Qori. In una pubblica audizione – la relativa registrazione pare sia del '92 – l'imam sostenne che:

il termine *vahhobiy* si incontra presso tra chi, attaccandosi alla propria scuola giuridica, anche a quello hanafita, intende diffamare chi opera in modo conforme alla *sharia* e chi a volte vive in stretto accordo con la religione. Ciò avviene, però, soprattutto per incoscienza e ingiustizia<sup>77</sup>.

In seguito, dai primi anni Novanta in poi, *vahhobiy* fu assunto nel linguaggio delle autorità politiche uzbeke per caratterizzare negativamente i movimenti e i gruppi islamisti che mostrarono di nutrire aspirazioni politiche ed elaborare programmi alternativi a quelli degli attuali regimi. È il caso, ad esempio, di un gruppo chiamato *Islom lashkarlari* (Milizie dell'Islam), che in pratica costituì un'agenzia di vigilantes nella città di Namangan. La sua base era localizzata nella moschea Otavalixon To'ra, il cui imam, Abdulahat, era stato studente di Rahmatulla Alloma, uno dei più feroci oppositori di Hindustani. Il gruppo venne immediatamente identificato dal Sadum come *vahhobiy* e accusato di avere legami economici con i Sauditi.

## 6. Uno sguardo alla predicazione e all'Islam online

### 6.1 In moschea

Frequentare oggi una moschea a Tashkent significa anzitutto osservare la progressiva riappropriazione della dimensione pubblica del "sacro" da parte delle varie componenti della società musulmana. Non raramente si incontrano in moschea persone adulte contente di potere esprimere apertamente la propria devozione in pubblico, senza i timori e le inquietudini che in epoca sovietica tale esibizione portava con sé; dall'inizio degli anni Novanta le moschee uzbeke non hanno conosciuto solo dispute islamologiche e la repressione degli apparati governativi; esse hanno anche testimoniato il complesso processo di ricomposizione della società musulmana, diventando il luogo dedicato alle riconciliazioni famigliari, al recupero della coesione nella sfera del simbolico da parte del gruppo.

<sup>76</sup> Cfr. *Savollarga javoblar* in <http://www.islamnuri.com/audio/index.html>; <http://www.islomyoli.com/audio/uzbek/Obid/arialash.htm>; A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates*, cit., pp. 136-137; 157-158.

<sup>77</sup> Cfr. *Savollarga javoblar* in <http://www.islamnuri.com/audio/index.html>; <http://www.islomyoli.com/audio/uzbek/Obid/arialash.htm>; A.J. FRANK - J. MAMATOV (eds.), *Uzbek Islamic Debates*, cit., pp. 142, 164.



Certo, non deve essere dimenticato che la predicazione nelle moschee registrate esprime il pensiero di un'autorità religiosa ufficiale – l'Ufficio dei musulmani dell'Uzbekistan – che, a sua volta, risponde alle istanze e alle sollecitazioni del Comitato per gli affari religiosi – un organo di controllo istituito presso il Consiglio dei ministri. In questo modo i contenuti della predicazione sono inevitabilmente influenzati, per non dire suggeriti, dalle autorità religiose. Fatto che, per ovvie ragioni, non sempre suscita approvazione nell'auditorium delle moschee uzbeke. Tuttavia, sarebbe assai riduttivo affermare che gli imam in Uzbekistan fungono da portavoce del governo nelle moschee; essi, oltre a tenere conto delle indicazioni che vengono dall'alto, sono chiamati dalla popolazione della moschea a svolgere più di una funzione: “predicare il bene e proibire il male”, a definire un'etica esemplare, e a offrire consolazione a chi la chiede. Quindi essi rispondono del proprio operato tanto al governo quanto ai fedeli.

Annoverato tra i più apprezzati giovani imam della parte antica, a stragrande maggioranza musulmana, di Tashkent è Isohjon Domlo. Nato ad Andijan e formatosi a Tashkent, dopo brevi esperienze di studio nel Medio Oriente arabo, Isohjon Domlo è stato assegnato al posto di imam della moschea To'khtaboy. Lì, data la grande frequentazione, capita sovente che durante la preghiera di mezzogiorno (*peshin*) i fedeli debbano prendere posto sui marciapiedi, lungo la strada, perché non c'è posto all'interno. I ristoranti vicino alla moschea rimangono chiusi al pubblico durante la preghiera; di norma lì si servono solo pietanze permesse (*halol*), non si bevono alcolici né si può fumare.

Isohjon Domlo è giovane, ha trentacinque anni, e le sue prediche, spesso urlate, sono particolarmente apprezzate dai giovani; si esprime nel dialetto uzbeko di Tashkent sottolineando la corretta pronuncia dei termini di origine araba, fenomeno comune a molti giovani imam uzbeki. I suoi sermoni del venerdì vengono regolarmente registrati in audiocassette e rivenduti, assieme ad altri, davanti alla moschea. Tra quelle che abbiamo raccolto<sup>78</sup> due ci sono parse particolarmente interessanti. Esse contengono due sermoni, il primo registrato il 3 marzo 2006, il secondo l'11 agosto dello stesso anno. Proprio quest'ultimo è stato letto in preparazione alla festa dell'indipendenza (*mustaqillik*) dell'Uzbekistan (1 settembre). Ne riportiamo qui un brano:

Certo è possibile che molti si sentano in qualche modo offesi quando noi diciamo che la libertà è un favore divino. E certamente è anche possibile che molti abbiano pensato male quando abbiamo detto che avremmo discusso del tema dell'indipendenza, dicendo che questa è un'eccelsa manna. Però colui che è provvisto di vera fede e che ha completamente appreso le nozioni sciaraitiche mai potrà disprezzare l'indipendenza, né potrà mai disprezzare la libertà (*ammo haqiqiy chin e'tiqod bilan shar'i ma'lumotlar to'liq organib chikkan ilmli-ma'rifatli inson hech qachon mustaqillikni qoralaolmaydi hech qachon ozodlik hurriyatni qoralaolmaydi*). Perciò [va considerato che] uno dei primi comandi introdotti dalla religione islamica è stato l'annientamento della schiavitù; nella religione islamica si è iniziato a curarsi della schiavitù e a combattere i suoi regimi in modo tale che secondo la nostra legge liberare uno schiavo è un modo per espiare i peccati. Ad esempio, se un signore insulta il proprio schiavo oppure lo colpisce di proprio pugno, la *sharia* ha disposto che la pena corrispondente deve essere la liberazione dello schiavo. Forse questo testimonierà in favore del contributo dell'eccelsa *sharia* alla libertà e alla condizione di indipendenza di ogni uomo. Se voi rompete il digiuno di proposito, dovrete

<sup>78</sup> Quattro registrazioni che vanno da marzo a settembre 2006.

liberare uno schiavo; anche se commettete atti impuri dovrete dare la libertà a uno schiavo; insomma detto in breve secondo la nostra legge la maggior parte delle colpe si espia proprio dando la libertà a uno schiavo; e se la *sharia* ha imposto di riconoscere a una persona che è schiava il diritto alla libertà, allora considereremo un favore divino il fatto che ogni uomo possa godere del diritto di una vita libera, indipendente. [...] È anche possibile che tra di noi siano sedute persone – molte delle quali fanatiche o [influenzate] da erronee convinzioni – che danno da intendere che l'indipendenza non sia un favore divino, bensì una sventura che ci è finita sulla testa. Ecco a queste persone noi ripetiamo che è Dio che fa questa grazia e che se noi non pregheremo soltanto Iddio, allora egli ci toglierà di mano questo favore e ci priverà della grazia della libertà; [...] Adesso dobbiamo capire che, Dio volendo, noi possiamo starcene qui in moschea a pregare in libertà grazie a questa indipendenza. Questo non è l'elogio di una qualche personalità, né di un certo regime: dobbiamo intendere correttamente che ciò è [l'applicazione di] un vero comando sciaraitico (*bu haqiqiy shar'iy bir hukm ekanligini to'g'ri tushunub yetishimiz kerak*). Se in seguito all'indipendenza sono occorse alcune situazioni negative, non è colpa questa dell'indipendenza, divino favore; dovete invece capire che semmai è colpa di qualcuno.

L'obiettivo di questo sermone è evidente: presentare "l'indipendenza" come una cosa "giusta" dal punto di vista islamico in ossequio a direttive che con tutta probabilità vengono dall'alto, dalle autorità governative, e in modo conforme alle indicazioni che, sul tema, provengono dall'Ufficio dei musulmani dell'Uzbekistan. Insomma si tratta di un sermone letto "su richiesta" (*po zakazu*).

Rispetto a questo, il sermone sul tema delle «malevoli innovazioni e delle superstizioni che hanno danneggiato la fede islamica» (*sof islomiy e'tiqodni har xil bid'atu xurofotlar wa islomi i'tiqodga zarar qiltirilgan aziatlar*) offre lo spazio a ulteriori osservazioni. In questo caso l'imam identifica la superstizione con l'attività di astrologi (*folbin; munajjim*) e di predicatori semi-analfabeti (*chala-savod duokashlar*). Contro tali figure, peraltro tuttora assai diffuse nella regione, Isohjon-Domlo lancia il proprio anatema. Il sermone inizia mettendo in guardia i fedeli che si tratta di attività esistenti alla Mecca ai tempi degli idolatri arabi (*arab mushriklar*), prima del Profeta; indi procede sostenendo che la rivelazione islamica e l'insegnamento di Maometto hanno portato una cura (*muolaja*) per il malanno procurato dalle suddette superstizioni; infine Isohjon-Domlo chiude con una considerazione sull'epoca attuale, osservando che nel XXI secolo non si fa nulla se non consultando gli oroscopi. Per l'imam questo è un segno di inequivocabile ritorno all'epoca dell'ignoranza (*johiliyyat*), cioè all'epoca precedente alla rivelazione islamica.

Questo sermone rende più complessa l'interpretazione del pensiero di Isohjon-Domlo e la sua eventuale collocazione nella storia dell'autorità religiosa in Uzbekistan. Si tenga presente che in Asia centrale tutte le pratiche legate alla divinazione, all'esorcismo, alla guarigione dal malocchio o dalla possessione degli spiriti – appunto materia di individui chiamati *folbin/tabib*, è stata fortemente contrastata in epoca sovietica dalla propaganda ateista, dagli ulema ufficiali e da quelli della *mujaddidiyya*. Con l'indipendenza e il consolidamento del processo di re-islamizzazione iniziato con la *perestrojka* tali attività hanno conosciuto una riscoperta – si dice anche – favorita dal recupero delle svariate rappresentazioni del folklore considerate parti integranti dell'eredità culturale nazionale<sup>79</sup>. Ciò considerato, parrebbe che Isohjon-Domlo fosse –

<sup>79</sup> Per uno studio in proposito esemplare s.v. K. KEHL-BODROGI, *Religiöse Heilung und Heiler in Choresm, Uzbekistan*, «Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers» n. 73, 2005, scaricabile dal sito <http://www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpi-eth-working-paper-0073.pdf>.

beninteso limitatamente a questo tema – vicino alle opinioni di chi in passato contrastava le superstizioni religiose, cioè i cosiddetti “fondamentalisti”, rappresentati da alcuni ulema del Sadum e da quelli della *mujaddidiyya* ferghanese.

## 6.2 *Giurista in internet*

Una delle novità nell’attuale panorama islamico d’Uzbekistan è la presenza a Tashkent di Shaykh Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf e la crescente influenza che in tutta evidenza egli esercita in seno alla comunità nazionale musulmana. Ritornato in patria dopo un volontario esilio durato più di otto anni – nel 1993 andò in Libia a causa delle crescenti pressioni da parte governativa –, egli non occupa una posizione all’interno dell’Ufficio dei musulmani dell’Uzbekistan. Egli non fa parte ufficialmente dell’establishment religioso, ma è unanimemente considerato il più autorevole rappresentante dell’Islam d’Uzbekistan<sup>80</sup>.

Il ritorno dell’ex mufti non sembra però casuale, bensì fortemente favorito dal governo. Oggi infatti l’assoluto assoggettamento dell’Ufficio dei musulmani dell’Uzbekistan all’apparato governativo costituisce un fattore che contribuisce fortemente ad aumentare insofferenza e indifferenza verso l’operato del mufti e dei suoi collaboratori. A questo si aggiunga che è asseverato il valore puramente amministrativo della loro produzione giuridica che non riesce a riattivare in alcun modo un dibattito religioso capace di coinvolgere “l’opinione pubblica”<sup>81</sup>. Inoltre i fedeli, allorché interpellati sulle figure che rappresentano l’Ufficio dei musulmani dell’Uzbekistan, non esitano a discutere il profilo intellettuale degli ultimi due mufti. Il timore che un malcontento strisciante potesse in qualche modo favorire la coagulazione di un consenso attorno a nuove figure d’autorità religiosa apertamente critiche nei confronti del governo uzbeko non deve essere stato un elemento secondario nella valutazione che presso le alte sfere governative ha favorito il rientro di Muhammad Sodiq. In cambio il governo ne trae un consistente vantaggio. Si tenga anzitutto presente che Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf rappresenta agli occhi della popolazione musulmana una figura religiosa di conclamata erudizione, la cui autorità nel campo delle scienze islamiche viene riconosciuta e apprezzata da diversi gruppi della popolazione. Più e più volte, almeno a Tashkent, il nostro interesse per Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf è stato accolto da un moto di emozione e dall’approvazione da parte della gente. Proprio in virtù di tale popolarità, l’ex mufti viene impiegato dal governo per calmierare il crescente bisogno di manifestazione del religioso nella sfera pubblica. Non si spiega altrimenti come i suoi scritti – beninteso tutti pubblicati con il permesso del Comitato per gli affari religiosi<sup>82</sup>, quindi con l’approvazione del governo – siano reperibili quasi ovunque, nei grandi magazzini, per strada di fronte alla moschea; sorprendentemente, benché apparentemente si tratti di cultura alta, la gente comune consuma le opere di Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf, soprattutto quelle dedicate alla giurisprudenza.

<sup>80</sup> Per uno studio preliminare su Muhammad Sodiq, apparentemente troppo incline a considerare il supporto di questi a Karimov, s.v. E.M. McGLINCHEY, *Islamic Leaders in Uzbekistan*, in «Asia Policy», January 2006, 1, pp. 134-140.

<sup>81</sup> B. BABADJANOV, *Islam officiel contre Islam politique en Ouzbékistan aujourd’hui*, cit., p. 163.

<sup>82</sup> Sui libri e i cd che contengono le sue opere si legge: *O‘zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Din ishlari qo‘mitasi [...] chop etildi.*

Va letteralmente a ruba una serie di libretti intitolati *Zikr Ahlidan So'rang* (Chiedetelo ai sapienti), in cui si pubblicano i responsi di Muhammad Sodik a svariate questioni di giurisprudenza.

Benché si tratti di un fenomeno assai limitato, che dipende cioè da un pubblico perlopiù giovane e ristretto agli individui che hanno la disponibilità economica di accedere a internet, la popolarità dell'attività di giurisperito di Muhammad Sodik si coglie immediatamente consultando il web. Dal 2004 egli effettivamente svolge la funzione di giurista gestendo una pagina di "domande e risposte", oggi chiamata *Zikr ahlidan so'rash ... Shaykh Muhammad Sodik Muhammad Yusuf savol-javoblari sahifasi*, all'interno di una sezione di un sito internet uzbeko dedicato a vari forum sull'Islam<sup>83</sup>.

Le questioni cui Muhammad Sodik è chiamato a rispondere sono di varia natura. La maggior parte rappresenta eloquentemente le dinamiche della re-islamizzazione della società uzbeka. Infatti sono numerose le questioni relative alla corretta esecuzione di un rituale (*ibodat*) quale l'abluzione o la preghiera, e che dimostrano come una conoscenza ancora approssimativa dell'Islam sia tuttora diffusa tra i giovani musulmani utenti della rete; fatto che non scoraggia Muhammad Sodik a prodigarsi in consigli e a esortare alla lettura dei testi necessari ad approfondire la conoscenza in materia.

Spesso si è indotti a pensare alla re-islamizzazione come un fenomeno che caratterizza precipuamente la vita spirituale di chi "consuma" cultura islamica, vale a dire dei fedeli. La re-islamizzazione, invece, coinvolge anche l'establishment religioso, cioè chi è ufficialmente incaricato di ri-produrre e di diffondere la cultura islamica. Capita sovente, infatti, che a Muhammad Sodik venga chiesto quali debbano essere le qualità di un buon imam<sup>84</sup>, visto che quelle dell'individuo che guida la preghiera nella moschea del quartiere o del villaggio lasciano un po' a desiderare. Con tutta probabilità, a distanza di tempo dal crollo dell'Urss e dell'entusiastica riscoperta del religioso, non è diminuito il numero di *mullā* autodidatti, spesso persone cresciute nelle scuole sovietiche e che, dopo l'indipendenza dell'Uzbekistan, hanno recuperato un'identità islamica solo formale<sup>85</sup>. Similmente compaiono questioni che toccano ancora la religiosità popolare, le cui pratiche, come già si è detto, restano ancora particolarmente legate a figure religiose di dubbia formazione, per le quali Muhammad Sodik dimostra di nutrire insofferenza: «L'individuo che lei chiama *domla*, maestro non è. [...]. Quello che fa non è giusto»<sup>86</sup>.

Numerosissime restano le questioni attorno alla liceità sciaraitica di certi comportamenti come, ad esempio, sedersi a una tavola imbandita in cui trovano posto bevande alcoliche<sup>87</sup>, oppure dedicarsi all'allevamento di maiali che saranno venduti a

<sup>83</sup> <http://forum.islom.uz/smf/index.php>. La sezione dedicata alle *fatwa* è stata strutturata all'interno di questo sito solo attorno alla fine dello scorso dicembre. Prima Shaykh Muhammad Sodik Muhammad Yusuf svolgeva la stessa funzione all'interno del portale islamico <http://www.islam.uz>, oggi versione russa di <http://www.islom.uz>.

<sup>84</sup> MUHAMMADBOBUR, *Kimlar? Imom bulishga haqqli?*, 15 febbraio 2007, <http://forum.islom.uz/smf/index.php?topic=3855.0>.

<sup>85</sup> B.-M. PETRIC, *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*, Paris, 2002, pp. 227-229.

<sup>86</sup> Sheruz, *Hozirgi kundagi domlalarning jamiyatdagi o'рни*, 26 dicembre 2006, <http://forum.islom.uz/smf/index.php?topic=3225.0>.

<sup>87</sup> *Dasturxonda turli spirittli ichimliklar bor edi*, 13 gennaio 2007, [http://islom.uz/index.php?option=com\\_content&task=view&id=62&Itemid=36](http://islom.uz/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=36).

non musulmani<sup>88</sup>. Questioni solo apparentemente banali che indicano, invece, quanto duraturi sono gli effetti della russificazione: come cent'anni fa<sup>89</sup>, durante l'epoca zarista, così ancora oggi l'allevamento del maiale – in verità perlopiù gestito dalla minoranza coreana – e l'utilizzo di prodotti suoi succedanei<sup>90</sup> costituiscono un'ossessione per il musulmano che ha a cuore un comportamento conforme alle prescrizioni islamiche. Accanto a queste assumono particolare rilevanza le questioni sull'elemosina rituale (*zakot*)<sup>91</sup>, sull'istituzione di fondazioni pie (*vaqf*) e sulla possibilità di eseguire transazioni attraverso istituti di credito islamici, comportamenti impensabili in epoca sovietica e che oggi diventano la principale fonte di sussistenza laddove spadroneggia il neo-patrimonialismo dei gruppi di potere.

Da una panoramica delle questioni prospettate a Muhammad Sodiq emerge in tutta evidenza un dato: la cultura islamica che oggi caratterizza la società uzbeka non è solo espressione di una cultura periferica, relegata tra i confini della regione centroasiatica. Al persistere di fenomeni come il pagamento del *mahr*, il prezzo della sposa – pratica tradizionale che, come l'uso del velo, fu fortemente contrastata all'inizio del periodo sovietico per promuovere spesso con la forza l'emancipazione femminile<sup>92</sup> – si intrecciano le storie di famiglie travagliate da conversioni alle chiese cristiane<sup>93</sup> – fenomeno da non sottovalutare in Asia centrale. Parimenti contribuiscono alla definizione di Islam uzbeko anche le esperienze che pervengono dall'emigrazione, nonché dalle rappresentazioni che dell'Islam si danno a livello globale. Se, da un lato, Muhammad Sodiq è chiamato a rassicurare l'Uzbeko della diaspora preoccupato dall'impurità dei piatti della mensa usati dai colleghi non musulmani<sup>94</sup>, dall'altro, nulla oggi ostacola il musulmano uzbeko a sentirsi parte dell'ecumene islamica e a sollecitare Muhammad Sodiq a esprimere indignazione per l'esecuzione di Saddam Hussein avvenuta in coincidenza con la celebrazione della "festa del sacrificio"<sup>95</sup>.

Nel gennaio del 2005 un tale da Margilan pose a Muhammad Sodiq le seguenti questioni:

Mi meraviglia una cosa, ovvero che ultimamente siano aumentate *fatwa* di vario tipo; nulla di male se ce ne sono tante, ma cosa fare se una contraddice l'altra? Di chi sono le *fatwa*

<sup>88</sup> ABU MUSLIM, *Cho'chqani g'ayridinlarga sotsa bo'ladimi?*, 8 gennaio 2005; ABDULAZIZ, *G'ayridinga cho'chqa yetishtirib sotsa bo'ladimi?*, 10 gennaio 2005, <http://www.islam.uz/fatvo/>, visitato il 28 novembre 2006.

<sup>89</sup> Per un raffronto s.v. P. SARTORI, *Note sui tribunali islamici nel Turkestan russo (1865-1918)*, in G. GIRAUDDO - A. PAVAN (a cura di), *Atti del convegno "Integrazione, assimilazione, esclusione e reazione etnica"* del Centro di studi balcanici (Cesbi) e dell'Associazione per lo Studio in Italia dell'Asia centrale e del Caucaso (asiac), Università di Ca' Foscari, Venezia (22-26 novembre 2006), Napoli, 2007, i.c.s.

<sup>90</sup> FARHOD, *Cho'chqa terisidan ishlangan qiyimlar*, 15 dicembre 2004, <http://www.islam.uz/fatvo/>, visitato il 28 novembre 2006.

<sup>91</sup> QORAKA, *Sadaqai Joriya yoki Zakot?*, 3 febbraio 2007, <http://forum.islom.uz/smf/index.php?topic=3673.0>. Per farsi un'idea sulla rilevanza dell'elemosina rituale nell'ambito rurale s.v. H. FATHI, *Islamisme et pauvreté dans le monde rural de l'Asie centrale post-soviétique. Vers un espace de solidarité islamique?*, «Documents du programme de l'UNRISD, Société civile et mouvements sociaux», novembre 2004, 14, pp. 26-30.

<sup>92</sup> R.M. SANJAR, *Mahr haqida*, 9 febbraio 2007, <http://forum.islom.uz/smf/index.php?topic=3762.0>.

<sup>93</sup> JAFAR, *Oli imron surasi 55 oyat*, 15 febbraio 2007, <http://forum.islom.uz/smf/index.php?topic=3810.0>.

<sup>94</sup> ANSORIY, *Halol yoki harom?*, 12 febbraio 2007, <http://forum.islom.uz/smf/index.php?topic=3798.0>.

<sup>95</sup> HANIF, *Saddam qatli haqida*, 16 gennaio 2007, <http://forum.islom.uz/smf/index.php?topic=3289.0>.

che vanno osservate? Chi ha il diritto di emettere una *fatwa*? Se alcune *fatwa* sono in contraddizione l'una con l'altra cosa dobbiamo fare?

L'ex mufti rispose anzitutto che di norma si chiede una *fatwa* a una persona sapiente, devota e giusta (*ilmli, taqvoli va adolatli kishi*); nel caso in cui più persone corrispondessero a tale profilo – continuava la risposta del giurista – nulla vieta il richiedente di rivolgersi a chi meglio crede<sup>96</sup>.

Se fosse così come sostiene Muhammad Sodiq, allora che rimarrebbe dell'autorità dell'Ufficio dei musulmani dell'Uzbekistan? La possibilità di interpellare direttamente una qualsiasi figura autorevole nell'ambito della giurisprudenza islamica, di conclamata devozione e di comprovata giustizia, ma che non fosse assoggettata al governo uzbeko, farebbe di quest'ultima un'effettiva alternativa all'Ufficio dei musulmani dell'Uzbekistan, il cui capo/mufti, come si è detto, è per legge l'unico individuo a godere dell'autorità necessaria ad emettere delle *fatwa*. Muhammad Sodiq costituisce dunque un'alternativa all'odierno mufti? Solo apparentemente. Per ora Muhammad Sodiq si limita a rappresentare un pensiero islamico moderato e fortemente critico delle alternative politiche islamiste<sup>97</sup> e del radicalismo<sup>98</sup> così come piace al governo e, in sostanza, in modo non diverso da quello dell'Ufficio dei musulmani. A questo si aggiunga che il servizio svolto sul web da Muhammad Sodiq propone un Islam secolarizzato e saldamente ancorato alla tradizione e all'eredità (*meros*); fattori che in Uzbekistan contribuiscono a mantenere l'Islam come un elemento caratteristico della cultura nazionale<sup>99</sup>. Al contempo, però, la diffusa accessibilità del web nonché l'immediata funzionalità di forum e siti costruiti sulla formula dialogica “domanda-risposta” (*savol-javoblar*) veicola una definizione dell'identità islamica in modo diverso da come ciò avviene nella *madrassa*, nella moschea o all'interno della comunità di quartiere. Non solo il web esalta l'esperienza religiosa individuale a sfavore di quella collettiva<sup>100</sup>, ma tende necessariamente anche a ridurre la cultura islamica a un sistema normativo, nonché a promuovere una conoscenza della dottrina basata quasi esclusivamente sulla distinzione tra ciò che è lecito e ciò che non lo è.

## 7. Conclusione

Il frequente ricorso al termine *haqiqiy* (“vero, genuino”) che riecheggia dai media e per strada – risuonano spesso espressioni quali “vera fede”, “vero credente” e “vero Islam” (*haqiqiy imon, haqiqiy mo'min, haqiqiy islom*) – uniforme – e in larga misura anche appiattisce – i discorsi che, a vario livello, si elaborano sull'Islam in Uzbekistan. Senza

<sup>96</sup> MARG'ILONIY, *Kimning fatvosiga...*, 6 gennaio 2005, <http://www.islam.uz/fatvo/>, visitato il 28 novembre 2006.

<sup>97</sup> Cfr. le critiche recentemente mosse all' Hizb ut-Tahrir in SHAYKH MUHAMMAD SODIQ MUHAMMAD YUSUF, *Din nasihatdir*, Tashkent, 2006, pp. 50-94.

<sup>98</sup> Cfr. SHAYKH MUHAMMAD SODIQ MUHAMMAD YUSUF, *Vasatiya – hayot yo'li*, Tashkent, 2006, in specie i capitoli che biasimano le accuse di miscredenza e il terrorismo, pp. 227-230; 226-275.

<sup>99</sup> Sul tema s.v. A. KHALID, *A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan*, in «International Journal of Middle Eastern Studies», 35, 2003, p. 579; S.A. DUDOIGNON, *Djadidisme, Mirasisme, Islamisme*, in *Le réformisme musulman en Asie Centrale: du «premier renouveau» à la soviétization, 1788-1937*, in «Cahiers du Monde Russe», 37, 1996, 1-2, pp. 13 e 14.

<sup>100</sup> Come descritto da O. ROY, *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, New York, 2004, pp. 183-184.

dubbio tale fenomeno testimonia, ancora una volta, come l'Uzbekistan sia uno spazio in cui è in atto una contesa per la definizione dell'Islam fra attori molto diversi. Se un secolo fa la definizione del capitale culturale islamico era l'esclusivo oggetto del contendere degli ambienti intellettuali e dei gruppi che dominavano la riproduzione del sapere, oggi reclamano il diritto di rappresentare l'Islam il governo, i rappresentanti dell'Islam ufficiale, le figure d'autorità religiose che stanno al di fuori dell'Ufficio dei musulmani e la stessa comunità dei fedeli. Tali attori si proclamano – beninteso a diverso titolo – difensori dei comuni fondamenti dell'Islam nazionale: la dottrina hanafita con la sua tradizione giuridica, la cultura del misticismo, le pratiche devozionali e i costumi religiosi popolari. Fatto che inevitabilmente porta ad occasionali dispute sulla conformità o meno di una certa idea alla tradizione e causa la divisione della comunità dei fedeli tra “tradizionalisti” e “fondamentalisti/wahhabiti”.

Ciò avviene perché, secolarizzazione e nazionalizzazione a parte, l'esperienza sovietica sembra avere lasciato in eredità un complesso di inferiorità nei confronti dell'Islam arabo, percepito come affidabile interprete del messaggio divino, ma anche una diffusa insofferenza per ciò che potrebbe in qualche modo inquinare la genuinità dei prodotti tipici. Non meraviglia dunque se in Uzbekistan basta un libro di un qualche autore arabo – non fa poi tanta differenza che sia un razionalista alla Muhammad 'Abduh o un fondamentalista alla Sayyid Qutb – per essere accusati di sostenere l'Islam politico<sup>101</sup>, mentre la gente comune continua ad andare in moschea dove, tra le altre cose, si ripropone il pensiero dei tele-predicatori arabi come Amr Khaled<sup>102</sup> o frequenta i siti islamici ufficiali uzbeki per conoscere le opere di Yusuf al-Qaradhawi<sup>103</sup> – famoso giurista nonché rettore dell'università islamica del Qatar – tradotte in uzbeko da Shaykh Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Cfr. B. BABADJANOV - M. BRILL OLCOTT, *Sécularisme et Islam politique en Asie centrale*, in M. LARUELLE - S. PEYROUSE (sous la direction de), *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)*, cit., p. 329.

<sup>102</sup> Dal sermone *Gunohdan saqlanish* (Preservare dal peccato) pronunciato da Yorqinjon-Qori, imam della moschea Balandmasjid di Tashkent, disponibile in audio-cassetta e scaricabile anche da [http://www.uzislam.com/forum/index.php?topic=1830.msg%25msg\\_id%25](http://www.uzislam.com/forum/index.php?topic=1830.msg%25msg_id%25). Per un recente approfondimento sulla figura di Amr Khaled in italiano s.v. S. SHAPIRO, *Il volto dell'islam*, in «Internazionale», 22 giugno 2006, 12, pp. 30-37; E. MARIANI, *Dal Corano al web. La carriera mediatica di Amru Khaled*, in «Meridiana», 52, 2005, pp. 117-138.

<sup>103</sup> <http://forum.islom.uz/smf/index.php?topic=1839.msg21842#msg21842>.

<sup>104</sup> Si tratta del testo *Islomda halol va harom* (Lecito e illecito nell'Islam) scaricabile dal sito <http://www.islom.uz>.