

“ALTRE” ASIE E PERIFERIE IL CASO UIGURO: EPISTEMICIDIO, ISLAMOFobia E INGIUSTIZIA SOCIALE

CHIARA OLIVIERI
UNIVERSITY OF TORONTO

Abstract – A new challenge emerged at the beginning of the 21st century: how to welcome cultural diversity in the context of new intercultural processes and the international order. To pursue this goal, it is essential to retrace the development of the historical creation of social, religious and cultural identities. The perception of specific identities, especially religious ones, as security risks (in particular, the global threat of terrorism) is just one of the challenges this project faces. Such perceptions create insecurity in contemporary societies. Moreover, a critical analysis of the identity construction process can undermine the often-drawn equation between religion and risk. The interdisciplinary project proposed here addresses issues of growing historical importance in the present day: starting from an analysis of the structure, the living conditions and the religious practices of the Uyghur community, their symbiotic-conflictual relationship with the Han Chinese dominant national group will be taken into consideration, as well as internal or external processes against Chinese State-imposed cultural and educational models. Islam is the element that the Chinese Nation-State exploits to legitimize restrictive and violent policies against the Uyghur people: while it publicly pursues “modernizing” and “war on terror” objectives in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, the ultimate goal is that of maintaining control over the territory and its natural resources. In a frame of decolonial studies, we intend to highlight the coloniality of the People’s Republic of China: we also intend to evaluate how identities have historically been built in a territory that must face constant social and environmental pressure in the context of global geopolitics, a scenario that generates a Han-Uyghur/Chinese-Uyghur identity conflict. These local and regional socio-political tensions, in the last third of the 20th century, forced or encouraged Uyghur emigration from their region and from China, leading to the birth of exiled communities.

Keywords: colonialità; xinjiang; uiguri; epistemologie del sud; esilio.

1. Introduzione

1.1. “Altre” Asia¹

L’Asia è un’entità metageografica con dimensioni territoriali, storiche, politiche, culturali, economiche, legali e strategiche che sono state manipolate a scopi geopolitici e ideologici nel corso della storia (Millward 2018).

Sebbene il nome “Asia” derivi dall’epoca greca (nell’opera di storici e geografi come Erodoto, Strabone, Plinio e Tolomeo), esso fu usato esclusivamente in riferimento ai territori dell’Anatolia e dell’Impero persiano. Il cristianesimo medievale, erede di questa tradizione classica, stabilisce una frontiera della divisione immaginaria tra la sua idea di “Io” e “l’altro”, oscuro, fantastico mondo rappresentato dall’Asia. Le civiltà che, nello stesso periodo, fiorirono in quella che oggi è definita Asia, nel frattempo, mapparono i loro territori senza che il termine Asia apparisse in nessuna delle loro fonti. *Sin* (Cina), *Hind* (India) definivano confini spaziali e al contempo immaginari, indicando sia i luoghi reali, sia i confini del mondo conosciuti dai viaggiatori e dagli intellettuali del tempo. L’Asia si impone nell’immaginario europeo come un luogo reale che deve essere conquistato, e allo stesso tempo come uno spazio fantastico e onirico. Questi concetti, non collegati a uno spazio fisso e immobile, si riferiscono a una geopolitica del dominio, introducono un’egemonia applicabile alla sfera culturale e linguistica, economica e istituzionale.

¹Ho preso in prestito questo titolo dall’opera di Spivak (2001).

Includere in un'unica denominazione le regioni che oggi si conformano geopoliticamente come Asia – un'area i cui confini sono stati convenzionalmente stabiliti a ovest dai monti Urali e dal fiume Ural, fino all'Oceano Pacifico a est, e dall'Oceano Glaciale Artico a nord fino all'Oceano Indiano a sud, e che comprende 49 paesi ufficialmente riconosciuti dall'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) – riflette un modello di classificazione eurocentrica, nella sua dimensione direzionale ovest-est, che promuove la produzione e la diffusione di mappe e studi di notevole precisione da parte di attori esterni i cui interessi sono fissati in confini determinati e convenzionali. Le mappe si configurano come uno strumento basilare per le narrative di appartenenza/annessione identitarie che fanno parte delle strategie di controllo e sottomissione: creano un'immagine di unità/omogeneità, strumentale al mantenimento di gerarchie di potere che non tengono conto dei particolarismi regionali, storici e identitari dei diversi territori. Nello stesso tempo, sottovalutano e rendono invisibili le connessioni fondamentali e i continui scambi super e intra-regionali afro-eurasiatici, come nel caso delle Vie della Seta: stabiliscono, in breve, una separazione ontologica (derivata dalla convenzione geografica) tra comunità basata su un discorso accademico con ovvie conseguenze politiche e sociali, e partono da una premessa erronea che ha generato una conoscenza parziale e strumentale di un territorio che occupa l'8,7% della superficie totale (Olivieri 2019a).

La post-colonialità e le indipendenze nazionali hanno presentato l'enorme bisogno di ripensare l'Asia in tutta la sua complessità politica e culturale e di intraprendere progetti omogeneizzanti come quello proposto alla Conferenza di Bandung (1955), che promuovano una unità sovranazionale rispettosa della pluralità. I geoschemi (Millward 2018) proposti dalle Nazioni Unite, distribuendo i diversi stati-nazione asiatici in regioni e subregioni a fini statistici, lungi dal partecipare alla costruzione di una visione plurale e diversificata, perpetuano una stretta divisione del territorio, assegnando a ciascuno di essi delle caratteristiche (religiose, economiche, politiche, ecc.) uniformanti.

Ristabilire i collegamenti tra Europa, Asia e Africa, ovvero rilanciare vecchi geoschemi da una prospettiva neocoloniale, è uno dei progetti intrapresi negli ultimi anni dalla Repubblica Popolare Cinese (RPC), che apparentemente propone un piano di sviluppo economico sovranazionale su scala intercontinentale, con l'obiettivo di rilanciare contatti, scambi culturali, umani e mercantili ai quali sottende, in realtà, l'imposizione del modello economico e culturale cinese sulle regioni coinvolte, sulle quali si mettono in pratica misure di estrazione di risorse naturali che presentano conseguenze subalternizzanti verso le identità e popolazioni implicate nel progetto.

La sfida delle scienze sociali e umanistiche, al contrario, è individuare i saperi, moltiplicare gli autori, esaltando la conoscenza *delle* diverse Asie e non *su* di esse, promuovendo un progetto non geoschematico e non competitivo con altri attori, ma di dialogo costante e orizzontale tra di essi.

1.2. Costruzione di una periferia silente

Se per “colonialismo” intendiamo un'antica pratica di conquista, usurpazione e subalternizzazione, se non vogliamo cadere in quello che lo storico imperialista Bernard Porter chiama “fallacia dell'acqua salata”, ovvero l'idea che la conquista diventa imperialismo solo quando attraversa i mari (Chomsky 2016, p. 52), e se analizziamo la storia della regione che rappresenta il punto di partenza di questa ricerca sulla base dei concetti esposti da Steinmetz

(2014)², quella di cui parliamo è, alternativamente negli ultimi due secoli e continuativamente dal 1949, un storia coloniale.

Xinjiang significa in cinese “Nuova frontiera”. Il regno uigur indipendente del Turkestan Orientale (nome geografico della regione), il regno Seyyid, noto anche come regno Yarkent, fu invaso dai sovrani Qing (1644-1912) della Cina nel 1759, quando fu annesso ai confini nazionali della dinastia mancese. Per più di un secolo fu istituita nel territorio una colonia militare, quale metodo imperiale per mantenerne il controllo, che generò più di quaranta tentativi di ribellione da parte delle popolazioni indigene; tra questi, la rivolta del 1864 ebbe successo, consentendo l’istituzione dello stato indipendente di Yetteshahar, anche se anni di conflitti armati contro le truppe mancesi causarono la sua capitolazione e l’annessione formale sotto il nome di Xinjiang nel 1884. Con la caduta della dinastia e durante i turbolenti anni della guerra civile, che caratterizzarono la prima metà del ventesimo secolo in Cina, due dei problemi con cui il corpo politico cinese, in quanto eredità della dinastia Qing, ha dovuto confrontarsi sono la questione del confine (*bianjiang wenti*), cioè la sfida di mappare, colonizzare e incorporare politicamente le migliaia di miglia quadrate di confine remoto e desolato che ora costituivano la prima linea nella lotta per difendere la sovranità territoriale della nazione, e la questione nazionale (*minzu wenti*), ovvero il compito di identificare, classificare e assimilare i venti o quaranta milioni di indigeni del confine in un’unica identità nazionale (Leibold 2007, p. 3).

Sotto la guida del Comintern, la coalizione formata dal Partito nazionalista/*guomindang* (GMD) e dal Partito Comunista Cinese (PCC) ha dovuto affrontare una doppia sfida nei primi anni della Repubblica: proteggere il geo-corpo costituito durante l’era Qing dalle minacce provenienti dall’estero (cioè dalle mire espansionistiche delle potenze coloniali) e dalle rivendicazioni secessioniste-decentralizzate dei diversi signori della guerra e dei leader locali (che hanno portato, nel 1933 e nel 1944, alla formazione di uno stato indipendente in una parte del territorio dello Xinjiang: la prima e la seconda Repubblica del Turkestan Orientale). Pertanto, sin dall’inizio, i discorsi sul diritto all’autodeterminazione delle città di confine pronunciati e formalizzati da Sun Yat-sen (1886-1925) e dal suo *entourage* sono oscillati nella misura in cui questa autodeterminazione è stata messa in pratica da parte delle autorità locali. In breve, nonostante i tentativi sovietici di conformare la politica cinese secondo le proprie regole, l’autodeterminazione delle minoranze (un termine usato strumentalmente per stabilire una gerarchia con l’intera nazione) era soggetta ai tempi e ai bisogni della *Zhonghua minzu* (nazionalità cinese), mentre i progetti politici di coloro che erano responsabili della sua protezione erano esposti alle minacce esterne. La rivoluzione e la difesa del territorio dovevano perciò precedere qualsiasi autodeterminazione delle periferie (dello Xinjiang, nonché della Mongolia, del Sichuan e del Tibet e delle loro minoranze).

Dopo la fondazione della RPC, avvenuta l’1 ottobre del 1949, i meccanismi utilizzati dal PCC e dal suo leader Mao Zedong (1893-1976) per mantenere la sovranità su tutto il territorio nazionale sono strettamente collegati ai diversi momenti che hanno caratterizzato le relazioni sino-sovietiche e al riequilibrio politico interno alla Cina (e al difficile equilibrio tra GMD, PCC, autorità locali e signori della guerra).

Le strategie sovietiche furono alternativamente applicate in Cina, a seconda della forza unificante che potevano dimostrare nella pratica. Al contempo è essenziale evidenziare lo scopo utilitaristico (non certo altruistico e né ideologico nei confronti delle popolazioni indigene) dell’interferenza sovietica nella politica “interna” cinese. Le popolazioni frontaliere diventano una pedina nel discorso sull’identità nazionale attraverso la loro inclusione in un “Noi” (Stato-identità nazionale) funzionale a mantenere il controllo sui loro territori, e la proiezione di un

² “(1) Capitalism; (2) geopolitics, war, and violence; (3) cultural representations and subjectivity; (4) resistance and collaboration by the colonized; (5) institutional dimensions of empires and colonies; and (6) conflict and compromise among colonizers at the heart of colonial states”.

feticcio di “nemico”, incarnato alternativamente dalle minacce imperialiste-coloniali straniere e dall’*ancient régime*. Il principio di autodeterminazione dei popoli, che aveva portato alla frammentazione di altri imperi, verso lo status di Stato-nazione più “moderno”, in Cina è stato usato strategicamente per mantenere invariati i confini nazionali nella transizione dal governo Qing alla Repubblica, attraverso l’“invenzione” di narrazioni e discorsi unitari che hanno protetto il *totum* cinese da interferenze esterne e rivendicazioni interne di autonomisti: “there is an alternative model of nation building that can be fashioned, or more precisely hegemonically negotiated, from above by a transformative and totalitarian state complex” (Ivi, p. 178). In sintesi, la Cina finisce per essere il risultato di una serie di narrative di costruzione statale che attingono da un passato imperiale fortemente burocratico che si converte in uno stato centralizzato attraverso discorsi “scientificamente inoppugnabili” e la costruzione (dall’interno, così come messo in evidenza da studi euroamericani) di un’immagine monolitica e immobile che fossilizza e omogeneizza la diversità in un blocco unitario. Questo processo, definito da Leibold la “ability to rapidly overwhelm and forcefully colonize the far-flung borderlands” della comunità politica sinica (Ivi, p. 181), include le (poco influenti numericamente) popolazioni minoritarie in un vasto immaginario di *Zhonghua minzu*, con il chiaro obiettivo di sfruttare le risorse naturali delle loro terre, indispensabili per lo sviluppo dello Stato. L’ideologia, quindi, raramente si materializza nelle politiche statali, indipendentemente dai colori o dalle bandiere issate dalle forze politiche.

A questo punto è necessaria una precisazione terminologica: nel corso di questo saggio mi riferirò alla Regione Autonoma Uigur dello Xinjiang, così denominata ufficialmente dalla fondazione della RPC, con l’acronimo della sua denominazione anglosassone XUAR (“*Xinjiang Uyghur Autonomous Region*”), quando vorrò fare riferimento al territorio geopolitico come stabilito e formato dalla RPC; parlerò quindi di XUAR quando nominerò questioni relative alle politiche imposte dallo Stato centrale sul territorio, quando cioè descriverò dettagliatamente le situazioni che coinvolgono la regione e la RPC. Scelgo di usare un’abbreviazione, anziché usare il toponimo coloniale Xinjiang, per evidenziare e chiarire l’“autonomia” ufficiale e non reale della regione, nonché il riconoscimento della sua “appartenenza” al popolo uiguro; eviterò inoltre di usare la denominazione di *Sharqi Turkistan* (Turkestan orientale), perché usata maggiormente dalle organizzazioni politiche uigure della diaspora a causa delle sue implicazioni politiche nei movimenti che promuovono l’indipendenza nazionale uigura.

Dopo questa premessa storiografica appare quindi chiara la matrice coloniale e moderna della XUAR. Questo processo comporta una serie di conseguenze a livello di concettualizzazione di spazio, tempo e individualità: per costruire la XUAR, come parte integrante e indissolubile dello Stato-nazione cinese, è necessario stabilire discorsi che collochino la regione con frontiere definite all’interno dei confini (ritrattati come inclusivi) della “Cina” (spazio) attraverso “l’intera storia” (tempo) di essa, e incorporando gli indigeni in un (anch’esso narrato come inclusivo) “popolo cinese” (individualità). La costruzione reciproca delle entità colonizzanti-colonizzate riflette anche alcuni apparati di colonialità³ che, automaticamente, collocano una di queste due entità in una posizione ontologica subalterna ribelle, propiziandone l’istituzione come settore problematico e condizionato dalla necessità di guida e monitoraggio da parte dell’altro.

³ In quest’articolo, il termine “colonialità” si intenderà come “un processo che ha certamente trasformato le forme di dominio mostrate dalla modernità, ma non la struttura delle relazioni centro-periferia su scala mondiale” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 13). Dal nostro punto di vista, ci troviamo, in questo caso, in uno scenario in cui non si è verificata la decolonizzazione; in effetti, ci situiamo in un panorama in cui continua ad essere negato, da parte del governo stesso, che vi sia stata una colonizzazione *per sé*. La colonialità, quindi, qui è costruita proprio dalla creazione di discorsi negazionisti e inclusivi, che annullano la possibilità dell’esistenza stessa del soggetto in questione (in termini generali: la terra dell’attuale XUAR e le persone che la abitano).

Le *frontiere* sono state e sono in primo luogo questo: luoghi della divisione e della contrapposizione, luoghi di uomini che stanno di fronte, ognuno dei quali vigila l'altro. Stare di fronte vuol dire guardare, sorvegliare, non dare le spalle (Cassano 2005, pp. 51-52).

La colonialità del potere, del sapere e dell'essere si materializzano qui in uno scenario in cui il settore dominante (il potere) stabilisce in che modo il "problematico" deve costruirsi (sapere) come tale (essere). La percezione della situazione nella XUAR deve pertanto continuare a dimostrare le instabilità e i problemi di cui il settore dominante ha bisogno per mantenere la superiorità su di esso. Per fare questo, rendere invisibili le storie indigene – al momento, anche attraverso la distruzione fisica delle rappresentazioni di questa storia (Thum 2014; Harris 2019) – diventa un compito indispensabile per riscrivere una realtà che legittima i progetti assimilazionisti di uno Stato-nazione costruito al di sopra della diversità.

La politica contemporanea è questo devastato *experimentum linguae*, che disarticola e svuota su tutto il pianeta tradizioni e credenze, ideologie e religioni, identità e comunità (Agamben 1990, pp. 56-57).

La colonizzazione dell'immaginario attuata dalla RPC rappresenta un altro prodotto del paradigma culturale dominante: quello in cui lo Stato-nazione viene descritto come un progetto democratizzante e di emancipazione, mentre non è che un'altra conseguenza del Sistema-Mondo "del Nord-coloniale-stationcentrico" in cui viviamo.

1.2. *Catastrofi periferiche*

La colonialità genera la costruzione di una periferia quale "settore problematico", nel caso della XUAR, che trascende i fattori geografici ed è inscritta in un più profondo quadro ontologico ed epistemologico. La periferizzazione, intesa come subalternizzazione (sotto forma di esotizzazione, primitivizzazione, orientalizzazione) degli individui che compongono questa periferia, si materializza nell'esercizio di un sadismo omicida (violenza) sui soggetti coinvolti. Oggi la XUAR è il risultato di decenni di violenze statali perpetrate e percepite (in base a precetti istituzionali/istituzionalizzati) per ragioni di diversa natura, tra cui religiose, linguistiche, politiche, ecc., e che tuttavia possono essere classificate, indifferentemente, come violenza indiscriminata contro il dissenso. La lotta sia civile che armata per la liberazione nazionale, un processo popolare e intellettuale che punta sullo sviluppo di una cultura nazionale che è "condição do desenvolvimento da luta" (Cabral 2011, p. 371), è classificata come terrorismo, come un fanatismo frutto dell'ignoranza che riflette un processo elitario che sfrutta le classi popolari, in modo che la violenza istituzionalizzata, quando usata per sradicarla, ottiene legittimità e alimenta discorsi fallaci incentrati sullo stato, così come le narrative di cui la popolazione si imbeve.

La logica della colonialità, quindi, insegna a dominare, attraverso processi parziali e non disinteressati di costruzione subalternizzante e separazioni ontologiche, con l'obiettivo di continuare a perpetuare appropriazioni, violenze⁴ e saccheggi (fisici e metafisici).

⁴ A questo proposito, è interessante e chiarificante fare riferimento alle informazioni e ai dati delle violazioni fisiche e gli eccessi dei gruppi han migranti nei confronti degli indigeni uiguri (Cf: Millward J. 1998, *Beyond the Pass. Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864*, Stanford University Press, Stanford, CA, p. 206), e a come queste fossero accompagnate dalla diffusione di una serie di narrative sprezzanti e inferiorizzanti su questi; forse, dal punto di vista dei gruppi subalterni, e proiettando gli episodi narrati al giorno d'oggi, "spiegare" o "giustificare" questi atti a causa del divieto di ricongiungimento familiare per i migranti han uomini è un po' ridondante, sebbene sia, ovviamente, vero; tuttavia, l'uso del termine "fraternizzazione", quando gli

Lo spazio, il tempo e le individualità, poi, ancora una volta subiscono una serie di flagelli socio-ecologici (colonizzazione), fisici (violenza) e metafisici (epistemicidi) programmatici, che supportano la necessità di rivelare la natura costruita di una periferia ontologica (e non – solo – geografica) come soggetto subordinato dominato, grazie alla sua concettualizzazione come settore problematico e, quindi, da controllare.

La lotta e l'identità delle persone che, forzatamente o volontariamente, hanno abbandonato la loro *Ana Yurt*⁵ si materializzano da un *fuori* in cui l'esperienza nazionalista (di gruppo e collettiva) si occupa dell'esperienza privata e solitaria di non appartenenza, di esilio, stabilendo tra loro la stessa relazione hegeliana diretta di padrone-servo (Said 2002, p. 140). Sebbene l'esilio possa essere facilmente considerato una “condition legislated to deny dignity – to deny an identity to people” (Ivi, p. 139), in pratica, nel nostro caso, diventa l'unica forma di sopravvivenza per le persone ricercate e accusate dal governo. Il nazionalismo totalitario della RPC provoca, tra le altre conseguenze, l'urgenza delle persone esiliate di ricostruirsi come popolo e individui, affrontando anche sentimenti di rifiuto e isolamento, a causa di ulteriori separazioni dicotomiche “noi/stranieri” che, in molti casi, sono soggetti a soffrire nel luogo di arrivo.

È un

partire non per fuggire ma venire a confidenza con il *nostos* (ritorno), ma anche il suo contrario, l'essere altrove quando si è una casa, [...] una malattia, la possibile soluzione questa grammatica doppia e antinomica del confine varcato, questo aver casa non nell'equilibrio ma dell'ossimoro [...] (Cassano 2005, pp. 41-42).

Un importante numero di persone uigure, soprattutto giovani, e ancor più dopo gli scontri armati di luglio 2009 (Cliff 2012), ha provato a fuggire dalla XUAR per cercare un futuro migliore al di fuori della RPC; tuttavia, la maggior parte delle persone esiliate ha dovuto lasciare il paese illegalmente, a causa delle recenti restrizioni imposte dal governo.

Allo stesso modo, le differenze di classe influenzano fortemente la portata delle opportunità di sopravvivenza del popolo uiguro. Le classi più svantaggiate, a causa della loro incapacità di richiedere passaporti e visti, sono escluse da ogni tipo di spostamento legale, aumentando i problemi e i possibili scontri con il potere.

2. Terrorismo interno: vita in terra di confine⁶

Nonostante le garanzie costituzionali di libertà linguistica per le nazionalità minoritarie, il governo della RPC ha imposto l'istituzionalizzazione della lingua cinese non solo nell'istruzione ma anche nel mondo del lavoro, costringendo il popolo uiguro a sforzarsi per compiere una scalata sociale che lo renda parte della classe media cinese, al fine di essere competitivo e in grado di sopravvivere sia nel mercato del lavoro sia nell'ambiente urbano (Smith Finley 2013, p. 226). Tuttavia, questa strategia può – e dovrebbe – essere letta come parte di un programma politico che potremmo definire come “colonialismo interno” al paese, poiché è stata accompagnata non solo dalla massiva estrazione di risorse naturali, ma anche da ciò che può essere considerata come un'estrazione metabolica delle risorse umane. L'imposizione della cultura dello stato cinese (lingua, patrimonio culturale e storia ufficiale)

esempi forniti mostrano atti di sottomissione morale e fisica, specialmente verso le donne indigene, sembra abbastanza infelice e inappropriato.

⁵ Casa, nazione, in lingua uigur.

⁶ Questa sezione prende in prestito il titolo da una sottosezione del secondo capitolo dell'opera *Borderland/La frontera* di Gloria Anzaldúa (1987, p. 62).

sul popolo uiguro ha prodotto come risultato l'epistemicidio della cultura uigura (Santos 2010; Smith Finley 2013).

Oggi, la regione di XUAR ha circa 23.000 moschee e l'Islam rimane uno dei pilastri della vita sociale, economica e privata del popolo uiguro (Smith Finley 2013, p. 101). Le leggi e le restrizioni alimentari imposte dal Corano sono ampiamente osservate all'interno delle comunità uigure, diventando una parte importante dei suoi modelli d'identità e delle sue rivendicazioni. D'altra parte, la politica del governo prevede una serie di misure restrittive della libertà e delle pratiche religiose, il cui impatto sull'identità uigura ha contribuito ad alimentare una rinascita islamica nella regione.

La riattivazione delle pratiche islamiche – favorita dalla fine del periodo della Gran Rivoluzione Culturale Proletaria – è considerata da esperti come Jo Smith Finley (*Ivi*, 2013) un fenomeno reattivo, che attinge alle radici storiche e culturali del popolo uiguro e si impone come un elemento islamico distintivo della sua identità nei confronti dell'imposizione di una programmata “hanizzazione”⁷ dell'identità e colonialità culturale.

Una risposta, all'interno della stessa comunità uigura, è stata la produzione di immagini stereotipate del popolo han per creare una distinzione tra “popolazione non musulmana” e coloro che seguono le regole islamiche. Le genti han sono state identificate come “animali”, “*Harām*” – un grande insulto per il popolo uiguro – a causa della loro dieta “sporca” e dei più bassi standard igienici, e come “scarsamente istruite”, a causa della loro abitudine di emettere flatulenze, sputare o soffiarsi il naso sul pavimento negli spazi pubblici (*Ivi*, pp. 101-107).

Tuttavia, come accennato in precedenza, la creazione di una narrativa sui “musulmani” da parte del governo cinese e l'enfasi sulla natura terroristica/religiosa delle rivendicazioni del popolo uiguro – che invece, *de facto*, sono di carattere politico e indipendentista – generano di per sé un “problema islamico”. Dal 2008, alcuni degli eventi violenti che hanno avuto luogo nella XUAR sono stati di matrice religiosa e diretti contro i civili, o potrebbero aver avuto radici comuni con organizzazioni terroriste straniere (Millward 2019, p. 28). Tuttavia, l'appartenenza di piccole parti della popolazione a gruppi violenti non legittima le misure repressive dello stato contro un popolo di oltre 20 milioni di individui.

Un esempio pratico delle politiche restrittive sulla libertà identitaria del popolo uiguro si osserva nell'attuale repressione religiosa che lo Stato attualmente applica – nella maggior parte dei casi violentemente – nei confronti delle manifestazioni relative alla festa di *Ramān*⁸, una delle ricorrenze più importanti del mondo islamico. Per alcuni anni, le comunità uigure si sono lamentate di un atteggiamento sempre più opprimente da parte dello Stato nei loro confronti. Il governo proibisce ai funzionari musulmani, agli studenti e ai cittadini della XUAR di rispettare il periodo di digiuno. Ciò avviene attraverso comunicazioni ufficiali – veri e propri divieti – o azioni pubbliche che impediscono il normale svolgimento delle attività religiose, come la chiusura di stabilimenti alimentari durante le ore notturne, quando il digiuno di *Ramān* è sospeso (Floracruz 2015, pp. 4-5). Inoltre, altre misure limitanti le manifestazioni religiose includono il fatto che “authorities frequently require religious groups to submit texts for examination before they may be used for worship, [as well as] regional regulations forbidding mosque attendance for those under 18 years old” (RFA, 2010).

Nel progetto di trasformazione graduale verso una società pienamente “hanizzata”, il PCC richiede una demonizzazione della religione. I fattori politici che costituiscono la base delle rivolte e dei movimenti d'indipendenza – sia nella XUAR sia, ad esempio, in Tibet – sono

⁷ La nazionalità Han rappresenta il 91-92% della popolazione cinese, composta da 56 nazionalità, così come si stabilisce nella Costituzione della Repubblica Popolare Cinese.

⁸ Con radici nel Corano stesso, il digiuno (*sawm*) durante il nono mese dell'anno (lunare) rappresenta il quarto dei cinque pilastri dell'Islam (*Arkān al-Islām*). Chiunque rinneghi quest'obbligo è considerato un miscredente (*kāfir*). In alcuni paesi a maggioranza islamica, rompere il digiuno in pubblico è sanzionato personalmente in quanto danneggia la morale comune.

ignorati, mentre le comunicazioni statali e i *media* ufficiali pongono speciale enfasi sul fattore religioso. Il governo descrive la religione come un elemento anti-pan-cinese e come una forza di rottura per l'ideale dell'armonia nazionale, un morbo da cui il popolo uiguro deve essere curato. Una registrazione audio online pubblicata nell'ottobre 2017 dalla Lega della Gioventù Comunista dello Xinjiang con l'intenzione apparente di rassicurare la popolazione uigura abbraccia pienamente questa metafora medica:

If we do not eradicate religious extremism at its roots, the violent terrorist incidents will grow and spread all over like an incurable malignant tumor. Although a certain number of people who have been indoctrinated with extremist ideology have not committed any crimes, they are already infected by the disease. There is always a risk that the illness will manifest itself at any moment, which would cause serious harm to the public. That is why they must be admitted to a re-education hospital in time to treat and cleanse the virus from their brain and restore their normal mind. We must be clear that going into a re-education hospital for treatment is not a way of forcibly arresting people and locking them up for punishment, it is an act that is part of a comprehensive rescue mission to save them (Millward 2019, pp. 22-23).

La comunità uigura considera queste misure una provocazione, dato che esse si traducono solo in un aumento delle tensioni esistenti tra la maggioranza e la nazionalità di fede musulmana. A sua volta, ciò produce un maggiore senso di separazione nel popolo uiguro e un rafforzamento dell'identità musulmana in cui esso si riconosce.

In Cina, le popolazioni musulmane sono diventate parte del paesaggio della regione della XUAR, principalmente a causa dei loro costumi folcloristici, delle moschee e della musica tradizionale. Non è difficile scorgere le loro attività tipiche o i loro luoghi di culto, sia nelle città sia nelle aree rurali. Essi subiscono e manifestano i cambiamenti sociali avvenuti in questo secolo, soprattutto a causa dello sviluppo economico cinese e del relativo sfruttamento delle risorse naturali e umane del territorio, che ha favorito il passaggio da una cultura autoctona, puramente rurale, a una crescente gentrificazione. Quest'ultimo fattore ha portato all'ibridazione e alla sottomissione della cultura autoctona attraverso politiche di subalternizzazione e la proibizione dei pilastri originali della cultura uigura e delle altre nazionalità minoritarie che popolano l'area. Inoltre, ha implicato anche problemi di transculturazione e la proscrizione di cosmovisioni ed epistemi originali.

In questo caso particolare, le azioni passate hanno consentito una serie di repressioni etniche e identitarie, che in molte occasioni hanno costretto all'esilio politico di importanti settori della popolazione – compromettendo la loro possibilità di vivere nella terra che rivendicano – e hanno altresì permesso un progetto moderno-colonialista dello Stato – promuovendo le migrazioni controllate di grandi gruppi di popolazione han verso la regione. L'obiettivo ufficiale di queste misure è modernizzare e sviluppare una vasta regione “arretrata” a livello tecnologico ed economico (Becquelin 2004). Una dimostrazione di ciò sono, per esempio, i Corpi di Costruzione di Produzione⁹, una colonia agricola-militare fondata nel 1954 con lo scopo di difendere le frontiere e rendere produttive le terre incolte, dai cui benefici economici, commerciali e industriali la popolazione uigura è sistematicamente esclusa.

⁹ *Xinjiang sheng chan jian she bing tuan* - 新疆生产建设兵团. Per approfondire, Cfr. Cliff, T. 2009, “Neo Oasis: The Xinjiang Bingtuan in the Twenty-first Century”, in *Asian Studies Review*, 33 [1], pp. 83-106. doi: 10.1080/10357820802714807.

3. Riflessioni dalla (de)colonialità

E dunque, perché è così necessario decolonizzare la storia dell'Islam uiguro? Seguendo il lavoro di Sirin Adlbi Sibai (2016), uno degli elementi più importanti che devono essere decostruiti sono proprio i discorsi *sull'Islam* all'interno dell'eterarchia del potere:

[...] la construcción de una consciencia islámica renovada e innovadora [...] debe pasar necesariamente por la consciencia, análisis y resistencia emancipatoria de nuestra deconstrucción y construcción por parte del imperio de la anulación del Otro en el No ser [...] Abordo la descolonización de los discursos sobre [...] islam, a través de evidenciar, analizar y superar el limitante sistémico estructural que define y crea, de hecho, la cuestión a la vez que él mismo es producido por ella, dentro de un esquema heterárquico del poder (*Ivi*, pp. 19-20).

Partendo dalla natura coloniale del rapporto instaurato tra RPC e XUAR¹⁰ e dalla natura ibrida della comunità musulmana uigura nell'immagine che la stessa *Umma* fornisce, ci troviamo di fronte a due diverse aree di decolonizzazione. In primo luogo, dobbiamo rilevare le implicazioni politiche dell'islamofobia dello Stato-nazione cinese e le conseguenti accuse di terrorismo per cui si attaccano e condannano i movimenti sociali del popolo uiguro. Precisamente le richieste di autonomia e indipendenza sono il motore di una repressione statale organizzata che si cela sotto la più dignitosa – agli occhi della comunità internazionale – maschera della lotta al terrorismo. “China’s use of the war on terror was intended to halt international criticism of its repressive policies towards Uyghur people but later it turned out to be a full-scale domestic campaign against terrorism” (Kanat 2012, p. 510). Ancora una volta, come afferma Amin Maalouf, la religione non è altro che un semplice agglutinante di gruppi etnici in guerra (Maalouf 2009, p. 105).

D'altra parte, è necessario liberare l'Islam uiguro¹¹ dalla sua inclusione (dettata dalla geografia politica ed epistemologica coloniale) nel mondo arabo-islamico, noto come MENA¹², riconoscendo l'esistenza di aspetti unici dell'identità e della dignità ontologica uigura:

The people of the Tarim Basin, the ancestors of modern Uighurs, along with Turkic tribes of the steppes and mountains (including the Kazakhs' and Kyrgyz' forebears), converted to Islam in several waves beginning around the year 1000. Central Asian Islam is quite different from that of the Middle East, however, and especially from that promoted in modern times by Wahhabi and Salafi groups sponsored by the House of Saud. Uighur prayer can involve chanting and dancing, and music is not forbidden (Millward 2019, p. 12).

¹⁰ È impossibile affrontare qui questo dibattito con la profondità che meriterebbe; si riportano dunque alcuni tra gli autori contemporanei che incidono in tematiche correlate, per chi volesse approfondire: Schuessel E. T. 2016, *The Muslim Emperor of China: Everyday Politics in Colonial Xinjiang, 1877-1933*, Harvard University, Cambridge, MA. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:33493602> (20.03.2020); Jacobs J. M. 2016, *Xinjiang and the Modern Chinese State*, University of Washington Press, Seattle/London; Sautman B. 2000, “Is Xinjiang an Internal Colony?”, in *Inner Asia* 2 [2], pp. 239-271; Leibold 2007.

¹¹ È necessario differenziarlo da coloro che sono tradizionalmente denominati “cinesi musulmani”: la nazionalità minoritaria hui. Gli hui sono stati ufficialmente riconosciuti come nazionalità di minoranza dalla fondazione della RPC il 1° ottobre 1949. Da allora, la popolazione sinoparlante di fede musulmana è stata inclusa in questa denominazione, adottando ufficialmente la lingua nazionale e il dialetto della regione in cui risiede. A causa della maggiore vicinanza del popolo hui alla cultura han maggioritaria, non è inusuale riferirsi a loro con il semplice nome di “cinesi musulmani”. Tuttavia è essenziale chiarire questo concetto. Come spiega Gladney D. C. 1996, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Harvard University Press, Cambridge, MA, p. 20: “Though the Hui are often referred to as the Chinese Muslims, because they generally speak Chinese and are more culturally similar to the Han than, say, the Turkish-speaking Muslims, this term is inappropriate and misleading since, by law, all Muslims in China are citizens of the Chinese State and thus Chinese”.

¹² Middle East and North Africa.

Il carattere diasporico (Sayyid 2010; Mandaville 2001) della comunità musulmana universale, l'*Umma*, risale alla fondazione della prima *Umma* nel 622 d. C., anno dell'*hijra* (Olivieri 2019b). L'*Umma* ha subito processi di espansione e diversificazione geografica, etnica ed epistemologica, eterogeneizzandosi in correnti e rotture – *fitan*, sing., *fitna* – che di per sé mostrano pratiche pluralizzate e localizzate dell'Islam, nonostante lo mantengano come un codice normativo sovraterritoriale e universalmente valido per ogni persona musulmana.

Il colonialismo europeo e le ripercussioni che esso portò all'intero mondo islamico, dal Marocco all'Asia-Pacifico, rappresentano il momento chiave in cui l'*Umma* divenne il simbolo della resistenza anticoloniale. Detto questo, l'elemento controegemonico liberatorio rispetto al giogo esterno opprimente, così come la necessità di combattere contro un nemico comune, comportano una riflessione più profonda nella scena intellettuale musulmana su scala globale. Quest'ultima, rinnova la volontà di costruire l'*Umma* come difesa antimperialista e anticolonialista attraverso un programma politico e religioso pragmatico, che sostiene l'unione di tutti i popoli musulmani in un'istituzione statale unitaria. Le conseguenze del dominio coloniale, ancora visibili dopo il raggiungimento dell'indipendenza, e l'imposizione del modello sociocentrico come derivazione dell'imperialismo, hanno favorito l'istituzione di prassi gerarchizzate e omogeneizzate all'interno dell'*Umma* stessa. Tutto ciò è diventato esplicito nell'imposizione di modelli di “purezza” e “autenticità” nei diversi paesaggi musulmani e ha portato a pratiche discriminatorie e violente contro i gruppi critici. Questa esclusione di gruppi considerati inferiori dai potenti viola una delle basi fondamentali dell'*Umma*: le differenze all'interno della comunità sono una benedizione/*ikhtilāf al-umma rah̄ma*.

La migrazione rappresenta la base stessa dell'*Umma*, che è stata costruita extraterritorialmente fin dall'*hijra*. In tempi di diaspora e migrazioni, la sua dimensione sovranazionale diventa un elemento primordiale, principalmente perché enfatizza la località della sua essenza e la sua intrinseca ibridità, le influenze dei contesti socio-culturali in cui si basano le diverse pratiche di vita quotidiana delle comunità musulmane. Innegabilmente, ciò aumenta la necessità del popolo di mobilitarsi come *Umma*, riconoscendosi come un ordine politico alternativo – sovversivo della visione imposta e, pertanto, considerato sedizioso – a un “Altro” esterno, i poteri coloniali, e anche ai gruppi egemonici di potere locale.

A una latitudine diversa, ritroviamo la medesima applicazione di categorie coloniali nelle relazioni che si stabiliscono tra lo Stato-nazione cinese e la popolazione periferica del paese. Nella XUAR, le relazioni coloniali sono costruite come uno strumento programmatico per perpetrare progetti di appropriazione di terra, risorse naturali, posizione geostrategica e potere, che modificano ed eliminano forme identitarie e di *management* proprie delle popolazioni indigene. L'identità del popolo uiguro, relegata al mero ambito del folklore, utile per incentivare il settore turistico, è dunque capitalizzata e monetizzata dallo stato, quale efficace applicazione delle sue politiche di saccheggio.

Le misure repressive, giustificate da una facciata di “secolarizzazione”, sono accompagnate da progetti uniformanti nei confronti della cultura religiosa uigura. Nel gennaio 2019, il governo cinese e la *China Islamic Association* hanno annunciato l'implementazione di un piano quinquennale per “sanificare” le pratiche e le istituzioni islamiche del Paese, con l'obiettivo di promuovere i “core values of socialism, traditional culture, laws and regulation” (RFA 2019, p. 3) e costruire un “Islam Made in China” (Ivi, p. 28). Queste misure richiamano, nei *media* statali ufficiali, le preoccupazioni riguardo una possibile “guerra religiosa” e ulteriori “attacchi alla cultura, alla società, alle tradizioni e allo stile di vita” cinesi (Li 2019, p. 3): inquietudini molto note in altri scenari – come nel caso del *Global Times*, un quotidiano gemellato con il portavoce ufficiale del PCC, il *People's Daily* (RFA 2019, p. 26), che cita ed elogia le parole dell'ex vice primo ministro italiano Matteo Salvini, sopra riportate (Li 2019) – , e che promuovono la paura, il rifiuto e una sensazione di pericolo nei confronti degli “altri”.

Tralasciando la preoccupante ironia che deriva dall'uso dei discorsi xenofobi della Destra italiana da parte del Partito Comunista Cinese¹³, questi sono presentati come uno scontro *in excursus* contro la diversità epistemica rappresentata dalla cultura religiosa tradizionale uigura – e dalle persone musulmane – in generale. Gli obiettivi perseguiti teoricamente dal governo cinese sono riassunti nella salvaguardia di un “mondo di grande armonia”, come affermato dal presidente Xi Jinping in numerose occasioni pubbliche. Tuttavia, secondo il *Global Times*: “Although there are people on Twitter who maliciously accuse China of totalitarianism and being a colonial power, they still have to admit that [...] in Xinjiang, religious extremism has been effectively addressed, [and] peace and order have been restored in the region” (Ivi, p. 6).

La “pace” che il governo vanta di aver raggiunto nella regione non è affatto percepita dalla sua popolazione e presumibilmente è stata ottenuta grazie alla guerra dello Stato contro le “tre forze del male”: separatismo etnico, estremismo religioso e terrorismo violento. Tuttavia, le misure messe in atto per mantenere quel presunto ordine “ripristinato” – occupazione del territorio, divieti di pratiche culturali, identitarie e religiose, conseguente epistemicidio, istituzione di uno Stato di sorveglianza (Millward, 2018); o, più recentemente, arresti e sparizioni di massa di quasi un milione di uiguri (Zenz and Leibold 2017; Thum 2018) e l’istituzione di 1200 campi di rieducazione (Millward, 2019) – hanno reso possibile l’inclusione della RPC nell’attuale Sistema-Mondo moderno/capitalista/coloniale. La violenza è imposta come modo ufficiale per mantenere l’ordine, in uno Stato che si proclama armonioso nella sua diversità, mentre manca della “ability to sustain a paradoxical curiosity that embraces complexity without reliance on dualistic polarity” (Lederbach 2005, p. 5).

Bionota: Chiara Olivieri

Chiara Olivieri received her BAs both in Chinese Philology and Arabic philology at the University of Granada (UGR - Spain). She obtained a MA Degree in East Asian Studies at the same University, and an International Expert in Epistemologies of the South (CLACSO). She is a PhD in Migration Studies (UGR).

She currently teaches in the MA of East Asian Studies (Classical Schools of Asian Thought, Geography) at the University of Granada. She is as well teaching within the “Socio-Environmental Epistemologies. Re-existence Narratives in the Global South” Seminar of the Epistemologies of the South International Expert (CLACSO-CES-FLACSO). She is also currently Post-Doctoral Research Associate in the Project “Islamophobia in the East of the European Union” (University of Toronto).

Recapito mail: olivieric@ugr.es

Riferimenti bibliografici

- Adlbi Sibai S. 2016, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Akal, Mexico, DF.
Agamben G. 1990, *La comunità che viene*, Einaudi Editore, Torino.
Anzaldúa G. 1987, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco, CA.
Beccuelin N. 2004, “Staged Development in Xinjiang”, in *The China Quarterly* 178, pp. 358-378. doi: 10.1017/S0305741004000219.

¹³ Approfondire la similitudine tra le pratiche di rifiuto e oppressione delle diversità culturali promosse in ugual modo dal Partito Comunista Cinese e dai sistemi politici neoliberalisti del Nord Globale non rientra negli obiettivi di questo saggio. Allo stesso modo, merita uno spazio a sé la riflessione sull’ipocrisia delle denunce mosse dagli Stati Uniti d’America e da altri paesi del Nord Globale alla Cina, accusata di crimini contro i Diritti Umani degli uiguri, mentre essi applicano le stesse politiche a spese di altri popoli musulmani. *Cfr.* Olivieri (2020).

- Cabral A. 2011, *Libertação nacional e cultura*, in Ribeiro Sanches M. (eds.), *Malhasqueos Impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*, Edições 70, Lisboa, pp. 355-375.
- Cassano F. 2005, *Il pensiero meridiano*, Editori Laterza, Bari.
- Chomsky N. 2016, *¿Quién domina el mundo?*, Penguin Random House, Madrid.
- Cliff T. 2012, “The Partnership of Stability in Xinjiang: State-Society Interactions Following the July 2009 Unrest”, in *The China Journal* 68, pp. 79-105. doi: 10.1086/666581.
- Floracruz M. 2015, “Ramadan 2015: Fasting Banned In China For Muslim Government Employees, Students And Teachers”, in *International Business Times*. <http://www.ibtimes.com/ramadan-2015-fasting-banned-china-muslim-government-employees-students-teachers-1975294> (20.03.2020).
- Harris R. 2019, “Bulldozing mosques: the latest tactic in China’s war against Uighur culture”, in *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/apr/07/bulldozing-mosques-china-war-uighur-culture-xinjiang> (20.03.2020).
- Kanat K. B. 2012, “‘War on Terror’ as a Diversionary Strategy: Personifying Minorities as Terrorists in the People’s Republic of China”, in *Journal of Muslim Minority Affairs* 32 [4], pp. 507-527. doi: 10.1080/13602004.2012.746179.
- Lederbach J. P. 2005, *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace*, Oxford University Press, Oxford.
- Leibold J. 2007, *Reconfiguring Chinese Nationalism: How the Qing Frontier and Its Indigenes Became Chinese*, Palgrave Macmillan, New York.
- Li Q. 2019, “China explores effective governance of religion in secular world”, in *Global Times*. <http://www.globaltimes.cn/content/1134750.shtml> (20.03.2020).
- Maalouf A. 2009, *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid.
- Mandaville P. 2001, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, Routledge, London/New York.
- Millward J. A. 2018, *Old World Geoschemes, Past and Present, and the Belt and Road Initiative as Sino-Silk Roadist Remapping of Afro-Eurasia*. Paper presented at the I Remapping Asian Studies, Granada.
- Millward J. A. 2019, “‘Reeducating’ Xinjiang’s Muslims”, in *The New York Review of Books*. https://www.nybooks.com/articles/2019/02/07/reeducating-xinjiangs-muslims/?utm_source=chinafile&utm_medium=link&utm_campaign=none (20.03.2020).
- Olivieri C. 2019a, “Asia”, in *Dicionário Alice*. https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24598 (20.03.2020).
- Olivieri C. 2019b, “Umma” in *Dicionário Alice*. https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24574 (20.03.2020).
- Olivieri, C. 2020, *Voces otras de la(s) historia(s). Cómo las re-existencias reescriben las narrativas estatales*. Paper presented at the III Remapping Asian Studies, Granada.
- RFA 2010, “Muslim Face New Curbs” [Press release]. <https://www.rfa.org/english/news/uyghur/directive-05252010175508.html> (20.03.2020).
- RFA 2019 “China Plans to ‘Sinicize’ Islam as Muslims Warn of Eradication Campaign” [Press release]. <https://www.rfa.org/english/news/china/islam-01072019124436.html> (20.03.2020).
- Said E. W. 2002, *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Santos B. d. S. 2010, *Descolonizar el saber; reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo.
- Sayyid S. 2010, “The Homelessness of Muslimness: The Muslim Umma as a Diaspora”, in *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 8 [2], pp. 129-146.
- Smith Finley J. N. 2013, *The Art of Symbolic Resistance: Uyghur Identities and Uyghur-Han Relations in Contemporary Xinjiang*, Brill, Leiden.
- Spivak G. C. 2001, *Other Asias*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Steinmetz G. 2014, “The Sociology of Empires, Colonies, and Postcolonialism”, in *Annual Review of Sociology* 40, pp. 77-103. doi: 10.1146/annurev-soc-071913-043131.
- Thum R. 2014, *The Sacred Routes of Uyghur History*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Thum R. 2018, “What Really Happens in China’s ‘Re-education’ Camps”, in *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2018/05/15/opinion/china-re-education-camps.html> (20.03.2020).
- Zenz A. and Leibold J. 2017, “Xinjiang’s Rapidly Evolving Security State”, in *China Brief* 17 [4], pp. 21-27.