

ISLÃ, SECULARISMO E CONCERTO NACIONAL: O UZBEQUISTÃO NO MEIO DO CAMINHO

ISLAM, SECULARISM AND NATIONAL CONCILIATION: UZBEKISTAN AT A HALFWAY POINT

Guilherme Geremias da Conceição¹

Resumo: Para um olhar desatento, a Ásia Central pode parecer periférica à trajetória do Islã no Oriente Médio. No entanto, essa extensa região e especialmente o Uzbequistão ocupam uma posição importantíssima na história muçulmana. Desde o início do processo de islamização, porém, a relação entre a religião islâmica e os governos locais se desenvolveu de maneira distinta. Dessa forma, o artigo oferece uma perspectiva histórica e comparativa sobre a influência do Islã e da cultura muçulmana para a construção do Uzbequistão moderno e analisa como essa influência foi percebida e gerenciada durante o processo de consolidação nacional. Defende-se que, de um ambiente intelectual impressionante ao florescimento do Estado secular, hoje o Uzbequistão busca equilibrar a herança do passado, reformulando elementos do presente, para solidificar sua identidade e encontrar seu lugar ao sol.

Palavras-chave: Uzbequistão; Islã; Secularismo; Construção Nacional

Abstract: To an inattentive gaze, Central Asia might seem peripheral to the trajectory of Islam in the Middle East. But this vast region, and especially Uzbekistan, hold an important position in Muslim history. Since the beginning of the Islamization process, the relations between Islamic religion and local governments have evolved in a distinct manner. This article provides a historical and comparative perspective on the influence of Islam and Muslim culture in shaping modern Uzbekistan, analyzing how it was perceived and managed during national consolidation. From an impressive intellectual environment to the flourishing secular state, Uzbekistan today seeks to balance its heritage by reshaping elements of the present to solidify its identity and find its place in the sun.

Keywords: Uzbekistan; Islam; Secularism; National Construction

Introdução

Perguntei para o reitor da mais antiga *madrasa* de Bukhara qual a porcentagem da população que ainda participava das atividades religiosas. Após uma pausa, o reitor fugiu à questão dizendo que muitas pessoas “rezavam em casa”. Indaguei ainda se a sua congregação incluía membros do Partido Comunista. A sua resposta foi negativa. “Mas talvez eles também rezem em casa”, logo nos disse. Por fim, perguntou-nos quantos muçulmanos praticantes viviam nos Estados Unidos (Gunther, 1959: 491 apud Pincelli, 2018).

1 Mestrando em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas, criado a partir da associação entre Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pesquisador do Observatório de Regionalismo (ODR/Unesp, Unicamp, PUC/SP) e Colaborador Externo do Núcleo Brasileiro de Estratégia e Relações Internacionais (NERINT) e do Centro Brasileiro de Estudos Africanos (CREBRAFRICA), ambos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2921449117421847>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9591-5048>. Contato: guilherme.g.conceicao@unesp.br

A verdade é que provavelmente John Gunther, jornalista americano escritor de *A Rússia por dentro* (1959), não tenha conseguido responder à pergunta do reitor uzbeque. Pesquisas estimam que em 2018 havia cerca de 3 milhões de muçulmanos no país (Besheer, 2018). No Brasil esse número é inferior: em torno de 1 milhão em 2022 (Marchiori, 2022). Por comparação, havia cerca de 50 milhões de islamitas na União Soviética (Pincelli, 2018). Nesse sentido, ainda que, para um olhar desatento, a Ásia Central possa parecer periférica ao “foco” muçulmano no Oriente Médio, a ampla região centro-asiática e o espaço pós-soviético, especialmente o Uzbequistão, ocupam uma posição central na história do Islã.

Após a islamização desse território a partir do século VIII, os oásis da região subsidiaram o surgimento de um ambiente intelectual impressionante, incomparável a qualquer outro lugar do mundo naquela época. A partir desse momento o que hoje conhecemos como Uzbequistão passou por uma série de transformações e, como isso sugere, é possível dizer que o Islã na Ásia Central nunca foi homogêneo, e sua relação com a sociedade, ou mesmo o tratamento adotado pelos governos da região que se sucederam no poder ao longo de séculos, se alterou substancialmente. Do pluralismo religioso às restrições russas (1865-1917), e do Estado secular soviético à independência (1924-1991), houve o desenvolvimento de uma série de políticas de absorção, adaptação, e mesmo repulsa dos costumes muçulmanos locais.

Conforme extensamente discutido pela maioria dos teóricos da modernização, o papel da religião é uma das características distintivas entre sociedades “tradicionais” e “modernas”. Se, por um lado, nas sociedades tradicionais, a religião é uma importante força de coesão – senão a única – por outro, nas sociedades modernas, cuja coesão se baseia em valores seculares como democracia e igualdade, a religião não desempenha um papel de influência (Weissbrod, 1983). No entanto, essa visão foi contestada por Robert Stauffer (1973), que argumentou que alguns valores de coesão ainda são necessários, mesmo em sociedades modernas altamente “avançadas”, como os Estados Unidos, embora esses valores possam ser “secularizados” e relevantes principalmente em tempos de crise (Stauffer, 1973)².

Sobretudo a partir da Revolução Iraniana (1979) e da derrota da União Soviética na guerra contra o Afeganistão (1989) se alimentou a percepção do Islã enquanto um

2 Ainda que esta pesquisa não se concentre primordialmente em uma revisão teórica abrangente de conceitos como “modernidade”, “modernização”, “identidade” e “nacionalismo”, é imperativo reconhecer a importância de evitar a naturalização de tais termos. É igualmente essencial ressaltar que o objetivo deste trabalho não reside em estabelecer hierarquias de valor entre concepções de “atraso” e “avanço” enquanto sinônimos de “moderno e progressista” e “tradicional e religioso”, respectivamente. A abordagem adotada reconhece a complexidade dessas categorizações, que muitas vezes são influenciadas por perspectivas eurocêntricas e ocidentais. Nesse sentido, como parte dos chamados Estudos Subalternos (*Subaltern Studies*), e como forma de questionar a noção de “modernidade” de uma perspectiva pós-colonial, Dipesh Chakrabarty, autor de *Habitations of Modernity: Essays in the wake of Subaltern Studies* (2004), desconstrói a ideia de que a modernidade seja um conceito universal e homogêneo, e argumenta que ela pode ser encontrada em diferentes espaços alternativos que pertencem aos mundos de vida particulares das pessoas, inclusive em comunidades “tradicionais”. Para Chakrabarty (2004) esse não é um fenômeno que se desenvolveu apenas no Ocidente, mas sim um processo global que afeta todas as culturas e sociedades, uma vez que se relaciona com a expansão colonialista pelo mundo.

instrumento político emancipatório, que grupos e movimentos muçulmanos passaram a utilizar para reconstruir sua base política, econômica, social e cultural, de acordo com os dogmas islâmicos e da participação democrática. Esse processo se difere, portanto, daqueles que utilizam táticas violentas enquanto expressão de sua radicalização ideológica, como os movimentos *jihadistas* (Coggiola, 2011). Recentemente o Uzbequistão começou a observar uma intensificação no recrutamento de combatentes entre os jovens do país pelo Estado Islâmico, e, de acordo com as agências de mídia do governo, mais de 500 cidadãos uzbeques lutam na linha de frente da organização (Yovkochev, 2021). Nesse sentido, apesar de não possuir um papel universal, conforme apontado por Lilly Weissbrod (1983), a religião, ainda atual, pode proporcionar uma sensação de pertencimento e comunidade em uma sociedade secular ao fornecer símbolos que delineiam a identidade nacional.

Assim, o presente estudo oferece uma perspectiva histórica e comparativa sobre a influência do Islã e da cultura muçulmana para a construção do Uzbequistão moderno e como esta influência foi percebida e gerenciada. A pesquisa baseou-se sobretudo na revisão bibliográfica de fontes primárias e secundárias para subsidiar a discussão do tema, e argumenta que o atual governo uzbeque usa um tipo particular de gerenciamento da religião no país. Considerando a importância dessas investigações, a escolha da pesquisa bibliográfica como metodologia se justifica pela limitada acessibilidade às fontes primárias sobre o assunto. Dado o caráter delicado e sensível da história islâmica na região, os recursos muitas vezes estão dispersos e inacessíveis, tornando a pesquisa bibliográfica uma abordagem prudente e valiosa. Ao conduzir uma revisão abrangente da literatura disponível, esse método oferece uma maneira de mapear e sintetizar o conhecimento existente, identificar lacunas e construir um arcabouço sólido para futuras investigações. No entanto, é imperativo que pesquisas futuras busquem oportunidades para acessar e examinar mais fontes primárias, quando possível, a fim de aprofundar ainda mais nossa compreensão (ainda pouco explorada) da relação Islã-sociedade no Uzbequistão moderno.

Este trabalho está dividido substancialmente em três partes: a primeira explora o desenvolvimento da religião islâmica na Ásia Central, levando em consideração o contexto de expansão árabe e a colonização russa; a segunda examina as iniciativas elaboradas pelo governo soviético para a promoção de um Islã secular, investigando as políticas adotadas pelo Partido Comunista para a construção da identidade nacional uzbeque; e a terceira, por fim, analisa a abordagem pós-soviética, buscando responder se os atuais líderes do Uzbequistão adotam novas estratégias para a inserção do Islã na sociedade e de que modo estas se diferem, ou não, de práticas antecessoras.

O Islã e a Ásia Central: considerações iniciais

A região que hoje reúne o território do Uzbequistão foi conhecida por diferentes nomes ao longo da história. Dentre os mais famosos estão Sogdiana, Transoxiana, Mavarannahr

e Turquestão (conforme estabelecido pelos russos). Todos estes foram utilizados como uma referência à parcela meridional da Ásia Central, uma região que tem sido o ponto de encontro de itinerários comerciais (como os da famosa Rota da Seda), além de, também, “elo” entre Ocidente e Oriente. Tal posição de “ponte”, somada aos recortes socioculturais existentes, fizeram com que durante a antiguidade houvesse uma simbiose de várias doutrinas religiosas e crenças no local, como o Zoroastrismo, o Xamanismo, o Maniqueísmo, o Judaísmo, o Cristianismo e o Tengriismo (Hambly, 1985; Rodrigues, 1999; Yovkochev, 2021).

A chegada do Islã à região e suas sucessivas ondas de conquista marcaram, no entanto, uma nova fase no desenvolvimento social e político da Ásia Central. A maioria dos avanços ocorreu em campos seculares como o da matemática, ciência e medicina, mas os estudos teológicos não foram negligenciados. A mais proeminente coleção de relatos dos ditos do Profeta (*hadith*) foi registrada por Muhammad al-Bukhari, natural de Bukhara, além de outros pensadores locais do Islã, como Abu Muslim, Imam al-Maturidi³ e Imam at-Termezi (Yovkochev, 2021). As interpretações “heterodoxas” da região também desempenharam um papel central no desenvolvimento das formas místicas e esotéricas do Islã, como o sufismo. Várias das maiores ordens sufis, hoje conhecidas mundialmente, tiveram origem na Ásia Central, destacando-se a ordem Naqshbandiyya, que se estende atualmente dos Balcãs à Indonésia (Hambly, 1985).

Essa islamização da Transoxiana teve início com os primeiros avanços da conquista árabe sobre o continente, o que ocorreu durante o Califado Abássida, entre 643 e 644 d.C. Tal processo, entretanto, foi lento e oneroso, uma vez que as populações centro-asiáticas, nômades e sedentárias, e seus governantes eram avessos à dominação e à anexação árabe. Dessa forma, a conquista, que havia sido iniciada estrategicamente a partir do Khurasan, levou séculos para ser concluída, com a islamização alcançando os níveis mais altos apenas sob a administração local samânida, nos séculos IX e X⁴ (Hambly, 1985).

Percebendo que o uso da força não funcionava adequadamente, árabes e aliados desenvolveram um novo método para a islamização da região: incentivos econômicos, segundo o qual as populações não convertidas ao Islã deveriam pagar um imposto separado (*jizya*), além de integrar as sociedades locais às práticas muçulmanas por meio de atividades missionárias, o chamado “convite islâmico” (*da’wa*). Foi a partir dessa fase de islamização, no século VIII – quando o Islã se espalhou predominantemente por meio da massa de teólogos de origem não-árabe – que a conquista de territórios foi efetiva, resultado também da expansão dos limites do Califado Omíada (Yovkochev, 2021).

3 A vertente islâmica dominante, Hanafi, e a escola de teologia Maturidi (nomeada em homenagem a Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, natural de Samarkand) conferiram ao Islã da Ásia Central um caráter altamente distintivo (Yovkochev, 2021).

4 Para o professor da Academia Islâmica de Tashkent, Shuxrat Yovkochev (2021), que estuda o avanço árabe sobre a Ásia Central, algumas cidades da Transoxiana resistiram fortemente à islamização. Yovkochev afirma que habitantes de Bukhara se converteram ao Islã três vezes, mas acabaram retornando às suas crenças anteriores; já os corásmios, que viviam nas regiões montanhosas de Mavarannahr, permaneceram pagãos mesmo após a chegada do Islã.

Esses teólogos, sobretudo os hanafitas, se dedicaram a uma “perspectiva” local do Islã, levando em consideração as tradições culturais existentes na região e dispondo de um papel especial para a disseminação muçulmana na Ásia Central no final do século VIII e início do IX. Durante esse período, as estruturas políticas dos turcos nômades Carluquis (séculos VIII e IX) e Caraquitas (séculos X e XIII) apoiaram igualmente os sufis e os mutakallims. A escola (*mazhab*) Shafiita foi proeminente em centros como Tashkent, Turquestão, Khorezm e em parte de Bukhara até o final do século XII. No entanto a *mazhab* Hanafi permaneceu mais leal e adaptada às tradições pré-islâmicas locais, predominando em Samarkand, Ustrushana, Bactro, Termez e cidades do Vale de Ferghana⁵ (Yovkochev, 2021).

Os teóricos da jurisprudência islâmica (*ulama*) e os juristas locais (*faqih*) habilmente e com sucesso reinterpretraram, a partir de posições comuns, as normas do direito habitual, de modo que não contradissem os cânones do Islã. Assim, os *faqih*s de Samarkand, em suas sentenças e pronunciamentos (*fatwas*), levavam em conta os interesses de todas as camadas sociais, incluindo as comunidades não muçulmanas daquelas sociedades⁶. A tolerância dos teólogos hanafitas permitiu que os povos turquicos preservassem seu antigo feriado zoroastrista Navruz (feriado de Ano Novo e festival da primavera), que foi adaptado ao monoteísmo⁷.

Após o interlúdio mongol e a passagem de Gengis Khan pela Ásia Central, no século XIII, o que causou a destruição de mesquitas, madraças e centros científicos, o fluxo comercial da Rota da Seda foi recuperado e a disseminação do Islã retomada. A adoção da religião islâmica pelos líderes mongóis da Horda Dourada, nomeadamente por Berke Khan (1255-1266) e os subsequentes governantes locais, incluindo o Uzbek Khan (1313-1341), levou ao avanço do Islã nas estepes, atraindo novos grupos étnicos (Hambly, 1985). Assim, a religião foi conduzida também entre parcelas significativas dos nômades do norte, região hoje equivalente ao atual Cazaquistão.

Durante esse período o sufismo aumentou consideravelmente sua influência social e, de maneira similar às *mazhab* mencionadas anteriormente, as irmandades sufis contribuíram para a catalização do Islã adaptado às condições locais e às antigas doutrinas religiosas da Transoxiana. Com a prática do *ziarat*,⁸ o sufismo da linha Naqshbandiyya exercia

5 As escolas de jurisprudência islâmica, como hanafita, shafita, maliquita e hanbalita, desempenham um papel fundamental na interpretação e aplicação das leis islâmicas (*sharia*). Cada uma dessas escolas representa uma abordagem distinta para entender os princípios e diretrizes do Islã, levando em consideração as fontes do direito islâmico, como o Alcorão e a *Sunnah* (tradições do Profeta Maomé). A escola Hanafi é consideravelmente mais “aberta” no que diz respeito à recepção de fontes não escriturais da *sharia*. Fundamentados nessa tradição, os teólogos da Ásia Central eram tolerantes em relação às práticas místicas, que correntes mais rigorosas do Islã, como a Shafiita ou Hanbali, consideravam não islâmicas (Yovkochev, 2021).

6 Mais tarde, esse ensinamento e esforço criativo ficou conhecido como al-Maturidiya e recebeu ampla popularidade entre todos os hanafitas do mundo muçulmano (Yovkochev, 2021).

7 Hoje, o Navruz é acompanhado pela leitura do Alcorão, pela doação de esmolas, pelo perdão mútuo de dívidas, pela reconciliação de partes em conflito e pela preparação e distribuição de alimentos. Essa abordagem dialética ainda conservou a música tradicional, o consumo de carne de cavalo, bem como o uso de roupas típicas dos povos nômades da região de estepes (Yovkochev, 2021).

8 Uma forma de peregrinação a locais associados a Maomé, seus familiares e descendentes.

uma ascendência significativa entre as classes mais altas do Estado e as pessoas comuns. Os mestres espirituais (*Pirs*) das confrarias esotéricas sufis (*tariqat/tariqats*) desfrutavam de grande prestígio entre todos os estamentos sociais, e sua pertença à aristocracia centro-asiática dos Sayyid e Khodja permitia que eles frequentemente deixassem de lado seus interesses ancestrais e étnicos, posicionando-se enquanto ideólogos da solidariedade islâmica (Yovkochev, 2021).

Cabe lembrar que, até o estabelecimento do domínio colonial Russo sobre a Ásia Central (1865-1917), o sufismo foi fortemente difundido, sobretudo a partir de Samarkand, em 1370, quando Amir Timur (Tamerlão) emerge enquanto uma força dominante na Transoxiana, após a fragmentação política mongol. O líder turco conquistou os territórios ocidentais da Ásia Central, Irã, Cáucaso e a região das estepes ao norte do Mar de Aral e foi responsável pelo último florescimento intelectual centro-asiático, promovendo o Renascimento Timúrida da cultura e da arte perso-islâmica no século XV (Rodrigues, 1999).

Ainda durante o Império Timúrida (1370-1507), a literatura Chagatay, considerada matriz do uzbeque moderno, alcançaria seu apogeu, e até hoje está relacionada com os projetos de nação e o nacionalismo emergente do Uzbequistão que conhecemos. As lembranças dessa “era de ouro” ecoaram pelos próximos séculos e seguiram a formação de teólogos e religiosos sufis, como Makhdum-i Azam e Sufi Allayar (Yovkochev, 2021). Passados os anos de estabilidade política, tribos turco-mongóis islamizadas, como a dos Shaybanidas, conseguiriam garantir uma hegemonia transitória em partes do antigo Estado Timúrida e assumiram o legado sedentário e muçulmano de defensores do Islã ao fundarem os Canatos Uzbeques (centrados em Bukhara, Khiva e, posteriormente, Khokand) (Golden, 2011).

Com o advento da fragmentação política dessas frágeis estruturas de poder, e face à incapacidade de uma resistência organizada e prolongada às investidas militares czaristas, a região da Ásia Central foi conquistada pela Rússia na segunda metade do século XIX⁹ (Becker, 2004). A influência dos líderes religiosos (*sheiks*) sufis sobre a sociedade local foi considerada a principal ameaça ao regime estabelecido sobre o então rebatizado Turquestão, e nesse sentido foram adotadas medidas rigorosas para pulverizar tal poder, como a liquidação e a transferência de terras e propriedades de doação (*waqf*) das *tariqats* para a Coroa. No entanto, muitos grupos sufis e seus líderes continuaram em atividade, em alguns casos promovendo embates contra o czarismo, como foi a rebelião liderada por Muhammad Ali Madali (da ordem Naqshbandiyya), brutalmente reprimida em 1898, no que hoje é a cidade uzbeque de Andijan (Abdullaev; Khotamov; Kenensariyev, 2011).

9 Soma-se ao quadro de crescente desunião entre esses organismos políticos (como as disputas territoriais entre o Canato de Khoqand e o então Emirado Bukhara, desde a invasão iraniana de Nader Xá, em 1740, governado por Emires) os fatores de alteração estrutural do Antigo Sistema Mundial. No caso, com o advento das novas rotas comerciais marítimas, que deslocaram o eixo econômico entre Ocidente e Oriente para os oceanos Atlântico e Índico, centros comerciais como Bukhara, Merv e Samarkand começaram a declinar constantemente (Hambly, 1985; Rodrigues, 1999).

Enquanto Bukhara e Khiva gozavam de certa autonomia política, na qualidade de protetorados ou mesmo vassalos do Czar¹⁰, nos oblasts¹¹ submetidos ao Governo Geral do Turquestão (unidade colonial administrativa responsável pelos demais territórios meridionais da Ásia Central) houve um esforço para padronizar o sistema de leis, enfraquecer as aristocracias assentadas e nômades, desapropriar as terras da população nativa, explorar a agricultura na máxima extensão possível e promover a colonização. A política russa, fundamentada no discurso salvacionista, também deu prioridade esmagadora aos interesses da metrópole na esfera da educação, em oposição ao direito natural dos muçulmanos a um tipo liberal de desenvolvimento cultural (Abdullaev; Khtamov; Kenensariiev, 2011; Khalid, 1998).

Nesse sentido, parte das *intelligentsias* locais perceberam as imposições do regime colonial como uma humilhação permanente aos sentimentos nacionais e religiosos de seu povo. No entanto, alguns, ao invés de confrontarem as forças armadas, escolheram fazer oposição ao Império por meio de reformas graduais da sociedade tradicional, a fim de adaptá-la à vida moderna. Essa abordagem foi pauta do movimento dos Jadídeos¹² ou “*Jadid*” (da palavra árabe para “novo”), que produziu novas organizações políticas e passou a defender as condições necessárias para o renascimento nacional, misturando harmoniosamente elementos europeus úteis à rica cultura espiritual do Islã (Khalid, 1998).

O nacionalismo muçulmano e a construção do Uzbequistão soviético: um Islã secular?

Após a primeira fase da Revolução Russa em 1917, a Revolução de Outubro, ou Bolchevique, trouxe a esperança de liberação dos povos subjugados pelo Império Czarista. Esse objetivo foi inclusive pauta de uma carta do Conselho de Comissários do Povo dirigida especificamente a todos os trabalhadores muçulmanos da Rússia e do Oriente, em que foi expresso o seguinte:

Muçulmanos da Rússia, Tártaros do Volga e da Criméia, Quirguizes e Sarts da Sibéria e do Turquestão, Turcos e Tártaros da Transcaucásia, Chechenos e habitantes das montanhas do Cáucaso, todos vocês cujas mesquitas e locais de louvor foram destruídos, cujas crenças e costumes foram pisoteados pelos czares e opressores da Rússia! De agora em diante, suas crenças e costumes, suas instituições

10 Com a vitória do Czar sobre as tropas centro-asiáticas, os governantes de Bukhara e Khiva concordaram em abolir a escravidão em seus territórios e concederam aos conquistadores o direito de residência, bem como o livre comércio de produtos russos no local e sua independência política no nível externo (sobretudo no que se refere ao seu relacionamento com a Coroa Britânica diante o contexto do Grande Jogo – 1813-1907) (Hopkirk, 1990).

11 Termo comumente utilizado para se referir às subdivisões administrativas e territoriais de alguns países eslavos e ex-soviéticos.

12 Os Jadídeos, que posteriormente ajudariam a influenciar a corrente de pensadores políticos dos “Jovens de Khiva” e dos “Jovens de Bukhara”, perceberam agudamente que a principal razão da queda e da perda de soberania dos Estados centro-asiáticos pré-coloniais se encontrava no atraso abrangente da sociedade da Ásia Central. Eles identificaram as fontes desse atraso nas esferas político-social, econômica e cultural da região, e, com o tempo, mesmo sofrendo a perseguição do regime, desenvolveram sua própria imprensa periódica e sua agenda passou a incluir uma gama ampla de questões sociais, econômicas, políticas, culturais e, principalmente, educacionais, por meio do que eles denominaram “Novo Método” (Khalid, 1998).

nacionais e culturais são declaradas livres e invioláveis. Organizem suas vidas nacionais livremente e sem obstáculos. Este é o seu direito. Saiba que os seus direitos, assim como os direitos de todos os povos da Rússia, estão protegidos pelo poder da Revolução e por seus órgãos, os Conselhos de Deputados dos Trabalhadores, Soldados e Camponeses. Apoiem, então, essa Revolução e seu órgão executivo, o Governo! [...] Muçulmanos de toda a Rússia! Muçulmanos do Oriente! Nós esperamos a sua solidariedade e o seu apoio nesse caminho em direção ao renascimento do mundo!

Assinado: V. Ulyanov [Lênin], Presidente do Conselho de Comissários; J. Djughashvili [Stálin], Comissário para Assuntos de Nacionalidade (Castagne, 1922: 5-6).

Em outra ocasião, numa carta endereçada ao já estabelecido Conselho Turquestão dos Comissários do Povo, V. I. Lênin escreveu, em 22 de novembro de 1919:

Não é exagero dizer que o estabelecimento de relações adequadas com os povos do Turquestão tem agora uma importância imensa e marcante para a República Socialista Federativa Soviética da Rússia [...]. A atitude da República dos Trabalhadores e Camponeses Soviéticos para com as nações mais fracas e até então oprimidas tem um significado muito prático para toda a Ásia, para todas as colônias do mundo e para milhares de pessoas (Lênin, 1965: 19).

Nesse sentido, de acordo com Donald Carlisle (1994) e Adeeb Khalid (2015), o Estado do Uzbequistão, enquanto uma república federada à União Soviética (República Soviética do Uzbequistão – RSS Uzbeque), surgiu dessa cooperação local durante o processo de delimitação territorial-nacional da Ásia Central em 1924. Um movimento apoiado pelo Exército Vermelho ainda durante a Guerra Civil Russa (1918-1921), quando estabelecidas as breves e transitórias Repúblicas Populares de Bukhara (1920-1924) e Khorezm (1920-1924), que puseram fim aos antigos protetorados czaristas na região (Emirado de Bukhara e o Canato de Khiva), que passaram a ser governados por personalidades Jadídeas (Abashin et al., 2011; Becker, 2004).

Ao priorizarem uma reforma abrangente da religião e da tradição islâmica, assim como muçulmanos modernistas de outras partes do mundo¹³, os Jadídeos buscavam “adequar” a sociedade tradicional centro-asiática às “demandas da nova era”. Dessa forma, a fé, a nação e o progresso se misturavam facilmente para produzir um discurso de nacionalismo muçulmano secular. Como afirmou um autor Jadídeo, Abdurauf Muzaffa, “a fé (*din*) repousa na nação (*millat*), e a nação no nacionalismo (*milliyat*)” (Khalid, 2003: 576). Esse nacionalismo muçulmano certamente não era incontestável. De acordo com Khalid (2003), esse movimento de transformação da comunidade muçulmana (*ummah*) em *millat* estava fortemente entrelaçado com discursos de raça e etnia, bem como com os de soberania territorial.

A *millat*, nesse sentido, como imaginada pelos Jadídeos, abrangia os muçulmanos sedentários da Ásia Central, que eram, em termos étnicos, implicitamente considerados

13 No início do século XX era comum ser agnóstico ou até mesmo ateu e ainda assim manter uma forte identidade nacional muçulmana. Além disso, é importante observar que o fenômeno do nacionalismo muçulmano secular não se limitou apenas à Ásia Central, estando presente também entre os muçulmanos modernistas de outras partes do Império Russo, bem como no Império Otomano e na Índia Britânica (Khalid, 1998).

turcos. Assim, ao imaginarem toda a população sedentária do Turquestão como uzbeque e ao reivindicarem toda a tradição do Estado islâmico e da alta cultura do Império Timúrida, marco de florescimento do Chaghatay, os “muçulmanos do Turquestão” tornaram-se “Uzbeques” e a língua “Chaghatay”, modernizada com o alfabeto latino e purificada de palavras estrangeiras, o “idioma uzbeque” (Khalid, 2006). Essa tipificação foi fortemente apoiada por Moscou, uma vez que as identidades nacionais da era soviética centravam-se na língua como o marcador mais importante da nação (Abashin et al., 2011; Carlisle, 1994).

Para Walker Connor (1994) e Samuel Huntington (1996), a identidade nacional pode ser encontrada justamente na ancestralidade, em uma história de linguagem comum, etnia e visões de mundo. Essas semelhanças de linguagem e sua relação com cultura e identidade nacional também são analisadas por Eric Hobsbawm (1996), em seu artigo “Language, Culture, and National Identity”, em que argumenta que a língua é um fator crucial na formação da identidade nacional, pois é através dela que as pessoas se comunicam e compartilham suas experiências culturais. Além disso, o autor ainda destaca que a escolha da língua oficial em um país pode ter implicações políticas e sociais significativas, afetando a inclusão ou exclusão de grupos minoritários (Hobsbawm, 1996), o que no caso centro-asiático pode ser observado com a latinização do alfabeto e a modernização do Chagathay¹⁴.

Assim, o projeto de construção do Estado e a política das nacionalidades, geralmente atribuídos às “mãos de ferro” de Stalin, ao contrário do que alegam muitos estudiosos e parte convencional da literatura *mainstream*, procuravam justamente sanar a forte divisão social local. Além disso, a construção do Uzbequistão, ocorrida oficialmente em 1924, não era simplesmente um produto do Partido Comunista Russo ou Uzbeque, pelo contrário, sua criação foi a vitória, nas condições soviéticas, de um projeto de nação idealizado pela *intelligentsia* muçulmana do Turquestão, que conservou costumes e heranças de crucial importância para solidificar a unidade do Estado (Abashin et al., 2011; Carlisle, 1994; Khalid, 2015)¹⁵.

Conforme aponta Khalid (2015), embora o “internacionalismo soviético” ou mesmo a ideia do “*Homus Sovieticus*” tenha fundamentado grande parte da ação de Moscou sobre as regiões que compunham a União Soviética, tais argumentos foram baseados na suposição de que cada indivíduo pertencia a uma nação distinta, talvez o legado mais poderoso do período soviético na Ásia Central contemporânea. A constituição da confederação, dessa

14 Cabe aqui ressaltar que, embora a língua desempenhe um papel crucial na construção da identidade nacional, as fronteiras dos Estados nacionais nem sempre refletem estritamente esse princípio.

15 Ainda se faz de extrema importância destacar que o processo de formação territorial das nações centro-asiáticas é parte de um debate complexo na literatura. Para a maioria dos especialistas, naturalmente ocidentais, a criação da Confederação das Repúblicas Soviéticas apresentava um projeto que, apesar do apoio de elites locais, também dependia da cooperação de aliados políticos inseridos nas sociedades a serem “colonizadas”. Essa abordagem, frequentemente observada nos empreendimentos coloniais de impérios europeus na África, Ásia e Oceania, é normalmente atribuída ao império russo, mas também à União Soviética. A busca por uma conexão com ancestralidade e língua compartilhadas, nesse sentido, não apenas legitimaria discursivamente, mas também solidificaria o domínio político. Assim, para essa perspectiva, Moscou aliou-se aos partidos comunistas locais e às elites muçulmanas uzbeques, colaboradores-chave na consolidação do poder soviético na região.

maneira, reconhecia explicitamente símbolos de Estado, como bandeiras, além da formação de parlamentos e intelectuais nacionais. Houve ainda uma campanha para a promoção da alfabetização, da saúde pública e dos direitos das mulheres.

No entanto, ainda que o “ser muçulmano” não fosse colocado em oposição ao “ser soviético”, o poder dos bolcheviques trouxe mudanças significativas no ambiente social e político em que o Islã existia. Eles buscaram remodelar radicalmente a sociedade e o indivíduo, criando um Estado que intervisse em todos os aspectos da vida. Isso se tornou ainda mais importante porque os soviéticos assumiram o poder em um país que consideravam carente de condições necessárias para o progresso nacional. Assim, o tratamento ao Islã na Ásia Central incluiu o fechamento de mesquitas, madraças e a proibição de práticas religiosas tradicionais¹⁶ (Cornell; Zenn, 2018; Khalid, 2003; Naumkin, 1992).

Em 1927, o Partido Comunista lançou o *hujum*, ou assalto, ao modo de vida tradicional. Seu foco principal era o véu – milhares de mulheres se desvelaram em atos públicos de desafio à tradição. A longo prazo, no entanto, muitos de seus objetivos foram alcançados. O véu eventualmente desapareceu; o discurso público foi radicalmente desislâmizado; e os costumes locais foram gradualmente “soviétizados”. [...] Os canais oficiais de socialização, como o sistema escolar e o exército, que atingiram profundamente a sociedade, não eram apenas seculares, mas ateístas (Khalid, 2003: 576-577).

Ademais, cabe aqui esclarecer que a visão universalista do Estado bolchevique tinha como objetivo remodelar o comportamento e as normas de seus cidadãos, em vez de ser simplesmente um Estado colonial agindo sobre os súditos nativos, contando com apoio entre as elites locais. Não obstante, apesar da campanha de secularização em forma de “revolução cultural”, promovida a partir da década de 1920, a substituição dos valores religiosos por valores seculares se tornou improvável na medida em que esses serviam, paradoxalmente, para demarcar a identidade nacional do país (Khalid, 2015).

Dessa maneira, a reprodução da tradição erudita do Islã passou a ser limitada a dois locais restritos: a Direção Espiritual Muçulmana para a Ásia Central e o Cazaquistão (SADUM) e o Instituto Islâmico Imam al-Bukhari. O reconhecimento oficial permitiu uma base institucional para a prática e reprodução do Islã, mas os *ulama* oficiais também eram esperados para apoiar as iniciativas do Estado no âmbito doméstico e internacional¹⁷, ainda que sob suspeita de observadores estrangeiros (Cornell; Zenn, 2018; Khalid, 2003; Naumkin, 1992). Assim, apesar da relação entre Islã e nação ser diferente da visão dos Jadídeos em termos teóricos, em termos práticos ocorreu a concretização de seus ideais, já que os

16 Durante a existência da União Soviética não houve atividade sufi das *tariqats*. A partir de 1929, iniciou-se a supressão rigorosa da religião e a perseguição aos teólogos dessa escola. Os *dervixes* e *kalandars*, assim, foram reconhecidos como elementos reacionários e “contrarrevolucionários” a serem imediatamente exterminados (Cornell; Zenn, 2018; Naumkin, 1992).

17 A partir dos anos 1960 os estudantes começaram a ser enviados para países árabes amigáveis, o que levou a um interesse crescente no Islã modernista diretamente relacionado aos Jadídeos (Khalid, 2003).

ulama eram oficiais vistos como intelectuais religiosos amplamente educados, iluminados e reformistas¹⁸ (Khalid, 2003).

No final dos anos 1970, entretanto, ocorreu uma disputa teológica na Ásia Central entre dois grupos de *ulama*: os puristas religiosos e os tradicionalistas. Essa disputa introduziu o termo “*Wahhabi*”¹⁹ na esfera pública do Uzbequistão. Embora ambos os grupos compartilhassem origens semelhantes e laços de iniciação e parentesco, diferiam em suas relações com o Estado e na transmissão do conhecimento islâmico. Como resultado, teólogos independentes com inclinação salafista, apoiados até a década de 1980 por Moscou, tornaram-se críticos ainda mais contundentes das tradições religiosas locais, o que pode ter influenciado o surgimento do islamismo extremista no Vale de Ferghana durante a transição para a independência do país (Cornell; Zenn, 2018; Khalid, 2003; Naumkin, 1992).

Um personagem chave nesse processo foi al-Shami al-Tarabulsi, de origem libanesa, que chegou à Ásia Central em 1919. Al-Tarabulsi, inspirado pelo salafismo, endossou vigorosamente a Revolução Bolchevique e as políticas de restrição da prática sufi no país. Posteriormente, alguns de seus discípulos foram nomeados para liderar o SADUM, onde permaneceram por quase meio século, até 1989. Nesse sentido, para Svante Cornell e Jacob Zenn (2018) a própria instituição que Moscou criou para regular e controlar a religião local foi entregue a figuras profundamente imersas na teologia salafista, e hostis tanto ao Islã sufi popular quanto à tradição Hanafi da Ásia Central (Cornell; Zenn, 2018).

No entanto, embora o estímulo à iniciação religiosa tenha sido restrito, ou limitado, durante o período soviético, para Rasma Karklins (1979), os centro-asiáticos mantiveram fortes elementos de identidade muçulmana. O renascimento islâmico no Uzbequistão do final dos anos 1980, no contexto das políticas do Glasnost e da Perestroika, encabeçadas por Mikhail Gorbachev, baseou-se na redescoberta da cultura muçulmana. Durante esse período houve uma rebelião contra a liderança religiosa oficial do SADUM: mesquitas foram construídas, mestres sufis regressaram do exílio e a educação religiosa básica foi restabelecida. Também o interesse pelo alfabeto árabe foi renovado e, principalmente, houve uma tentativa de resgatar a afirmação do aspecto religioso da identidade nacional, como será visto a seguir.

O Islã no Uzbequistão pós-1991: da radicalização à síntese nacional

Apesar de repentinos, quando os primeiros vestígios de dissolução da União Soviética começaram a se tornar evidentes, o Uzbequistão iniciou, a contragosto, seu processo de

18 Esperava-se que os *ulama* oficiais cooperassem com as políticas estatais, tanto em âmbito interno quanto externo, e seu papel era moldado pela agenda soviética, ou seja, a tradição erudita do Islã estava sujeita a restrições e diretrizes estabelecidas pelo governo (Naumkin, 1992).

19 “*Wahhabi*” ou “*wahabita*” refere-se a uma vertente ultraconservadora do Islã sunita que surgiu no século XVIII na região que hoje é conhecida como Arábia Saudita. Essa corrente é associada ao nome de Muhammad ibn Abd al-Wahhab, um teólogo e reformador religioso que pregava um retorno à pureza original do Islã, conforme a interpretação rigorosa dos primeiros anos da religião (Algar, 2002).

separação da confederação, e, embora o desaparecimento do sistema soviético não tenha necessariamente surpreendido, o país precisou lidar com inúmeras dificuldades nas esferas política, econômica e social. Para Giampaolo Capisani (2000: 81), em meados de 1991 o Uzbequistão não era mais o bastião da autoexpressão e a “vitrine islâmica para o Oriente Médio e Próximo”, incentivada anteriormente pela União Soviética, mas sim “um país a caminho do subdesenvolvimento”.

O governo do então presidente, Islam Karimov, buscou ancorar sua legitimidade promovendo o nacionalismo uzbeque e, dessa forma, proporcionando as condições mínimas para o Estado garantir a unidade nacional. Esse nacionalismo esteve relacionado com o “molde soviético”, no entanto passou a homenagear figuras puramente uzbeques e denunciou qualquer imagem que estivesse relacionada ao passado “colonial” russo²⁰. Utilizando-se de um panteão de heróis nacionais, como o próprio Amir Timur, o governo condecorou grandes figuras muçulmanas, como al-Bukhari, al-Maturidi e al-Tirmidhi (Merritt, 2004; Weitz, 2018). A política em relação ao Islã pode ser mais bem compreendida nesse contexto, quando Karimov passa a celebrar a herança cultural islâmica da região e invoca os valores morais e éticos dela decorrentes.

Além de estabelecer uma Universidade Islâmica na capital, Tashkent, o Estado declarou dois feriados religiosos, Ruza hayit e Kurban hayit, e fortaleceu seus laços com países e organizações internacionais muçulmanas. Esse movimento, iniciado ainda na Perestroika, contribuiu para um rápido renascimento do Islã no Uzbequistão e, de certa maneira, para o fortalecimento da unidade nacional e da autoconsciência, ao promover a união interna e a solidariedade entre muçulmanos²¹ (Cornell; Zenn, 2018). No entanto, o vácuo de poder deixado pela União Soviética levou a uma torrente onda de violência regional que foi significativa para o processo de concertação nacional uzbeque e suas relações com o Sistema Internacional durante os primeiros anos de sua independência plena.

Além das pressões ocidentais para que o novo governo adotasse um modelo econômico de livre mercado, e da necessidade de estabelecer um corpo burocrático-administrativo robusto para o desenvolvimento dessas mudanças no curto prazo, soma-se ao contexto do colapso soviético a natureza fluida das fronteiras e dos territórios centro-asiáticos, o que incidiu sobre os tumultos étnicos no Vale de Ferghana entre quirguizes e uzbeques, no enclave de Osh, no Quirguistão, em 1990 (Cornell; Zenn, 2018; Weitz, 2018). Nesse sentido, a transição para a independência do Uzbequistão foi marcada por um período de turbulência na medida em que as autoridades centrais passaram a ser desafiadas por

20 O uzbeque foi declarado a língua oficial em 1989; nacionais foram promovidos dentro da estrutura burocrática e nas forças de segurança do Estado; o então Lenin College foi renomeado, tornando-se Timur College; estátuas de Marx e Lênin ou qualquer outra lembrança do período soviético foram substituídas por monumentos de “figuras nacionais uzbeques” nos centros do país etc. (Merritt, 2004; Weitz, 2018).

21 O número de pessoas que se declaravam muçulmanas aumentou significativamente, assim como o número de mesquitas e peregrinos para o *Hajj* (peregrinação à Meca). Também houve um aumento na quantidade de *hujras* (conselhos comunitários), onde a língua árabe e as disciplinas tradicionais muçulmanas eram ensinadas (Weitz, 2018).

grupos extremistas em meio à ausente capacidade de Tashkent de exercer poder sobre o território do país.

No Vale de Ferghana, essa atmosfera sem lei contribuiu para o surgimento de organizações radicais de inspiração salafista, que se referiam a si mesmos como “reformadores” (*mujaddidiylar*) ou Wahhabis (Cornell; Jonsson, 2014). Esses grupos eram, em parte, produtos da influência estrangeira e das políticas soviéticas descritas anteriormente, e buscavam impor uma prática literalista do Islã, desenvolvendo formações paramilitares que competiram com o Estado pelo monopólio da força. A cidade de Namangan foi o epicentro do crescente confronto entre essas forças e as autoridades locais. Em 1990, um grupo que se autodenominava Justiça Islâmica (*Islam Adolati*) gradualmente começou a usurpar as funções do Estado, patrulhando mercados, prendendo indivíduos, fechando lojas que comercializavam produtos alcoólicos e impondo vestimentas tradicionais islâmicas às mulheres (Cornell; Jonsson, 2014; Hunter, 2013).

Posteriormente os militantes uzbeques se envolveram no tráfico de drogas do Afeganistão, e as motivações de ao menos partes desse movimento foram fortemente afetadas por essa relação. No contexto em que o Vale de Ferghana também se tornava um refúgio para missionários islâmicos do Golfo, Afeganistão e Paquistão, houve o encorajamento da atividade dessa “polícia paralela”, chefiada por Tahir Yuldashev, legatário do Partido Adolati, o qual, traído por Karimov, passou a liderar atos de violência no país (Cornell; Jonsson, 2014; Hunter, 2013). No entanto, nos meses seguintes o governo uzbeque conseguiu consolidar poder suficiente para restaurar o controle sobre os rebeldes de Ferghana e se engajou em um amplo esforço para suprimir as forças do Islã político, salafistas e não salafistas, no país.

As detenções em massa e a perseguição sistemática realizadas sob a ordem direta de Karimov aumentaram significativamente após os eventos no vizinho Tadjiquistão. A guerra civil daquele país colocou o governo da nova república contra uma força de oposição diversificada, liderada por fundamentalistas, que por sua vez estavam intimamente ligados à Aliança do Norte, formada por tadjiques no Afeganistão. Os militantes uzbeques de Yuldashev, exilados do Vale de Ferghana e afastados da política nacional pela via democrática, tornaram-se um componente importante dessa oposição, mas gradualmente gravitaram em torno do movimento Talibã. Após o acordo de paz de 1997 no Tadjiquistão, esses combatentes uzbeques se mudaram para o Afeganistão e se autodenominaram oficialmente Movimento Islâmico do Uzbequistão (IMU)²².

O governo Karimov conseguiu remover grande parte dos extremistas do território da república, sobretudo após a intervenção dos Estados Unidos no Afeganistão em 2001 (Weitz, 2018), mas, grupos estrangeiros, supostamente não violentos, tentaram preencher esse

22 No Afeganistão, o grupo, que buscava estabelecer um califado islâmico no Uzbequistão, recebeu apoio da Interservices Intelligence Agency do Paquistão, do regime Talibã e da al-Qaeda, de Osama bin Laden, além de orquestrar inúmeros atos de terrorismo no Estado uzbeque, utilizando suas instalações no Quirguistão (Cornell; Zenn, 2018). No início de 1999 uma série de explosões de bombas em Tashkent, presumivelmente obra da IMU, quase matou o presidente Karimov (Merritt, 2004).

vácuo, incluindo o Hizb-ut-Tahrir al-Islami (HT)²³. O movimento, que se espalhou rapidamente na Ásia Central durante a década de 1990 e em meados dos anos 2000, gerou vários grupos dissidentes, como é o caso do Akromiya, concentrado em Andijan. As atividades da organização tiveram sucesso em operar uma comunidade islâmica na região, e foram, inclusive, elogiadas pelo governo uzbeque. No entanto, após a mudança do governador local e uma crescente desavença com o grupo, o movimento respondeu com um ataque fortemente armado contra as autoridades da cidade em 2005, o que resultou no episódio conhecido como o “Massacre de Andijan” (Karagiannis, 2006).

Para Svante Cornell e Jacob Zenn (2018), esse processo de politização do Islã e sua radicalização não apenas foi subsidiado pela penetração de uma literatura extremista vinda do exterior, como também por uma propaganda em sites de língua uzbeque e russa no país. Além dos grupos já mencionados, outros organismos *jihadistas* surgiram no Uzbequistão ao longo dos anos 2000, como a União da Jihad Islâmica, o Jamaati Tablig, ou mesmo o próprio Estado Islâmico, que, assim como os demais, defende a interpretação estrita da *sharia* e o estabelecimento de um Califado na região. Por outro lado, e também parte do processo de consolidação nacional em torno de símbolos e da própria evolução política do Islã, houve o surgimento de novos partidos e movimentos sociais sob slogans religiosos e nacionalistas. Essa atividade política foi intensificada no contexto de transição dos anos 1990, e resultou nos programas dos partidos Liberdade (*Erk*), Unidade (*Birlik*) e o Partido do Renascimento Islâmico (Cornell; Zenn, 2018).

No entanto, como parte das iniciativas adotadas pelo governo uzbeque naquele período, as atividades desses organismos foram estritamente proibidas (Merritt, 2004). O Uzbequistão também desenvolveu instituições-chave para lidar com assuntos religiosos no país, como a Diretoria de Muçulmanos do Uzbequistão, que pode ser vista como a sucessora “natural” da SADUM, e o Comitê de Assuntos Religiosos sob o Gabinete de Ministros, ambas organizações estreitamente alinhadas com o Estado. Dentre as principais atribuições oficiais desses órgãos se encontra a cooperação mútua entre *madhabs* e a representação legal de seus interesses (Khalid, 2003).

Ainda assim, embora as leis do Uzbequistão não promovam explicitamente uma *madhab* em detrimento de outra, as autoridades religiosas dessas organizações priorizaram o hanafismo. Em 1997, por exemplo, o Comitê de Assuntos Religiosos publicou cerca de cinquenta mil exemplares de um manual que se dedicava à propagação em larga escala da *madhab* Hanafi, uma posição fortemente apoiada pela Diretoria de Muçulmanos do Uzbequistão e pelo governo (Cornell; Zenn, 2018). Recentemente, em 2018, o site muslim.uz publicou um artigo intitulado “Hanafismo, uma escola moderada”, no qual um autor do

23 O HT é uma organização internacional, aparentemente estabelecida na Palestina, em 1953, após a separação do Ikhwan al-Muslimin, que visa restabelecer o califado e fazer cumprir a lei islâmica. É organizado em células secretas de cinco a sete membros e enfatiza a necessidade de islamização da sociedade por meios não violentos como pré-requisito para a islamização do Estado (Karagiannis, 2006). Após 2010, no entanto, o HT parece não estar mais funcionando no Uzbequistão, enquanto continua a existir no Quirguistão e no Tadjiquistão (Cornell; Zenn, 2018; Weitz, 2018).

Instituto Islâmico de Tashkent refere-se à *madhab* enquanto “a nossa doutrina” (2018). De acordo com essa política, o corolário da promoção Hanafista foi também a identificação de outras tradições islâmicas, particularmente definidas enquanto “estrangeiras” ou mesmo “potencialmente prejudiciais” à República, como o Wahabismo.

Nesse sentido, a proscricção de organizações religiosas que fugissem dos “parâmetros” hanafistas foi a alternativa encontrada pelas autoridades uzbeques para “proteger” o Islã no Uzbequistão contra o que consideraram “extremismo”. Estima-se que, entre 1992 e 1993, cerca de cinquenta religiosos da Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos e outros países muçulmanos foram expulsos do Uzbequistão, e em 1999 foi criado o Qanoat Center, organização responsável por examinar todos os tipos de literatura religiosa, incluindo vídeos e áudios, sobretudo aqueles vindos do Golfo, e determinar se seriam difundidos (Cornell; Zenn, 2018). Essa categorização em “tipo certo” e “tipo errado” de Islã, no entanto, é extremamente ambígua. Para Khalid (2003: 588):

Em um texto oficial, como parte de um esforço educacional para combater o “extremismo religioso”, o próprio conceito tornou-se sinônimo de “fundamentalismo” e “wahabismo”. Na prática, a definição de “extremismo” é altamente expansiva, abrangendo qualquer tentativa de uma figura ou organização religiosa de participar da vida pública do país. Esses rótulos têm sido aplicados com grande liberalidade para reprimir os oponentes políticos do governo e restringir a própria atividade religiosa no Uzbequistão.

Além disso, “o bem da nação” exigia que o tipo “errado” de Islã fosse controlado por meios impiedosos se necessários, como foram as inúmeras prisões arbitrárias e a resposta violenta do governo ao incidente de Andijan, por exemplo. Esse conjunto de políticas punitivas, às vezes draconianas, para indivíduos e grupos considerados extremistas por natureza tornou-se uma das questões mais controversas no relacionamento do Uzbequistão com os países ocidentais e organizações internacionais. Os críticos dessas práticas expressaram preocupações com a violação de direitos humanos, e sobretudo com as restrições de indivíduos por exercerem ou expressarem suas crenças de maneira não violenta (Aydin, 2004; Melvin, 2004; Merritt, 2004). Especialistas também apontam para a ineficiência de barrar ideologias baseadas na religião: para eles, essa posição apenas fortalece o apelo de tais correntes ideológicas. Robin Nicole Merritt (2004), por exemplo, defende que a popularidade do IMU crescia devido às dificuldades sociais, mas principalmente às políticas autoritárias do governo.

Assim como muitos outros, esse é um desafio particular que compõe a manutenção de um sistema que busca o equilíbrio entre a religião, sua influência e a cultura secular. Para Svante Cornell, Frederick Starr e Julian Tucker (2017) essa relação entre Estado e religião pode ser sistematizada e dividida em cinco modelos distintos. O primeiro, denominado “Fusão”, combina as esferas política e espiritual, em que o Estado impõe uma religião

específica à população, proibindo e reprimindo outras crenças²⁴. O segundo modelo, “Religião Dominante”, é semelhante ao anterior, elevando uma doutrina como religião “oficial”, mas se difere ao tolerar e conceder um nível de autonomia a grupos religiosos minoritários²⁵. O terceiro, modelo de “Neutralidade do Estado”, é frequentemente considerado sinônimo de secularismo. Assim, objetiva separar o Estado da religião, ou seja, relegar a religião à esfera privada, protegendo a liberdade de todas as comunidades religiosas, sem interferência estatal²⁶. O quarto modelo é o “Laico/Isolante”, e, diferente do secularismo, tem como objetivo proteger o Estado e os indivíduos da religião institucionalizada. Esse modelo ainda envolve a intervenção estatal para regular a organização das comunidades religiosas e limitar suas manifestações no espaço público²⁷. Por fim, localizado no extremo oposto deste espectro, está o modelo “Hostil”, que desencoraja ativamente, e muitas vezes com o uso da força, tanto manifestações privadas quanto públicas da religião²⁸ (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

Levando em consideração esses indicadores e a Constituição do país, pode-se afirmar que o Uzbequistão é oficialmente “uma república democrática, laica, constitucional unitária que declara e protege as liberdades civis, semelhante à maioria das democracias modernas” (Uzbequistão, 1992a). O preâmbulo da Constituição uzbeque determina que o documento tem o objetivo de “criar um Estado humano e democrático governado pela lei”. O art. 1º também afirma que “o Uzbequistão é uma república democrática soberana”. No entanto, o art. 18 implicitamente refere-se ao caráter secular do Estado, pois afirma que todos os cidadãos “serão iguais perante a lei, sem discriminação por [...] religião [...]”. Da mesma forma, o art. 31 afirma que “a imposição compulsória de religião é inadmissível” (Uzbequistão, 1992a).

Na sequência, a Lei de Educação, adotada em 1992, determina que o sistema público educacional é baseado na ciência e no secularismo, além de estabelecer que certas disciplinas, como a filosofia, são “parte integrante do currículo”, uma vez que “ajudam a desenvolver a

24 Exemplos históricos incluem o Império Bizantino e a Espanha da Contrarreforma. Atualmente, para Svante Cornell, Frederick Starr e Julian Tucker (2017), poucos Estados adotam esse modelo, como o Vaticano e a Arábia Saudita. No entanto, há tendências de transição para modelos mais flexíveis, como o Irã pós-1979, que se aproxima dessa forma, mas com tolerância seletiva às minorias religiosas (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

25 Exemplos desse modelo incluem as monarquias europeias do século XIX e o Império Otomano com seu sistema de *Millet*. O Japão da Era Meiji também pode ser adicionado à lista, pois integrou o xintoísmo à burocracia estatal, ao mesmo tempo em que permitia o exercício da liberdade religiosa (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

26 Esse modelo, exemplificado pela Constituição Americana, surgiu a partir dos conflitos sectários entre denominações religiosas na Inglaterra e nas colônias norte-americanas. Hoje, a maioria dos países europeus, especialmente a Alemanha, foi em direção a esse modelo, incluindo as monarquias que ainda mantêm, principalmente por motivos cerimoniais, ligações formais com o que já foi uma igreja estatal privilegiada (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

27 Difundido no pós-Revolução Francesa, esse modelo é adotado em países como a Turquia, onde houve um movimento gradual para controlar o papel do Islã sunita na sociedade (Cornell; Starr; Tucker, 2018).

28 Para Svante Cornell, Frederick Starr e Julian Tucker (2017), é associado a Estados controlados por ideologias ateístas, mais proeminentemente os socialistas e comunistas do século XX. Esses Estados não apenas têm uma dose saudável de ceticismo em relação à religião organizada, mas também são anti religiosos. Os Estados comunistas, como exemplos primários do modelo “Hostil”, buscaram restringir e até mesmo erradicar a religião (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

tolerância religiosa e étnica entre a geração mais jovem”. Ademais, o art. 7º da Lei de Liberdade Religiosa e Organizações Religiosas, estabeleceu que “A República do Uzbequistão garante o direito de seus cidadãos de obter educação secular independentemente de suas crenças religiosas” (Uzbequistão, 1998). A promoção do secularismo, nesse sentido, não se restringe ao campo educacional, mas também está presente na Doutrina Militar do país, que afirma que “o Uzbequistão [...] está construindo uma sociedade legal, democrática e secular”, (Uzbequistão, 1995), e no Código Penal, que torna ilegal, em seu art. 216, “formar associações públicas ou organizações religiosas contra a lei e participar de suas atividades” (Uzbequistão, 2015).

O Estado uzbeque ainda fez uso de importantes ferramentas para promoção e o alcance da estabilidade social pretendida, como as estruturas tradicionais dos *Khodjas* e *Mahallas*. O primeiro instrumento faz alusão a um grupo social, já citado neste artigo, e que historicamente desempenhou um papel vital na vida sociocultural da Ásia Central. Esse grupo é considerado inclusive mais representativo para os uzbeques do que os partidos políticos de molde “ocidental”, por exemplo, e têm desempenhado um papel influente na propagação do Islã entre as tribos nômades. Já os *Mahallas*, por outro lado, são comunidades locais que desenvolvem uma série de atribuições pertinentes para a vida cotidiana dos uzbeques, fornecendo serviços sociais e ajudando a manter a ordem pública (Alonso; Kalanov, 2017; Dadabaev, 2013).

Ainda que o atual governo continue restringindo as atividades de grupos religiosos considerados “não tradicionais”, priorizando a *madhab* Hanafi, desde que Shavkat Mirziyoyev assumiu a presidência do Uzbequistão, em 2017, o país conseguiu administrar a disseminação do extremismo religioso em seu território. Mirziyoyev manteve a ênfase do secularismo na educação e defendeu explicitamente o Islã “tradicional”, mas promoveu a tolerância religiosa, libertando muitos presos políticos do período Karimov e estabelecendo unidades culturais como o Centro Internacional de Pesquisa Científica Imam Bukhari, a Academia Islâmica do Uzbequistão e o Centro de Cultura Islâmica. Essas iniciativas refletem uma continuação de políticas anteriores, com uma mudança de ênfase na promoção das formas tradicionais do Islã, na medida em que a estabilidade e a segurança nacional são alcançadas. Além disso, o Estado criou condições igualitárias e confortáveis para que houvesse o funcionamento de outras confissões religiosas no país²⁹ (Cornell; Zenn, 2018).

Conclusão

A influência do Islã e da cultura muçulmana desempenhou um papel significativo na formação do Estado uzbeque, delineando sua identidade nacional, política e cultural. A

29 Estima-se que atualmente existam cerca de 16 confissões religiosas no Uzbequistão, incluindo 2238 organizações religiosas. O maior número é composto pelas organizações muçulmanas, como a Direção Espiritual dos Muçulmanos do Uzbequistão, a Kaziyat dos Muçulmanos do Karakalpakstan e o Instituto Islâmico de Tashkent (Yovkochev, 2021).

compreensão aprofundada dessa relação intrincada não só enriquece nosso conhecimento histórico, mas também lança luz sobre os complexos desdobramentos contemporâneos na região. O estudo dessa influência ainda contextualiza a transformação do Uzbequistão ao longo do tempo, e fornece uma base para abordar os desafios e as oportunidades que emergem em uma sociedade cada vez mais globalizada.

Este estudo oferece uma base sólida para a exploração mais aprofundada das nuances das influências islâmicas e culturais no Uzbequistão em pesquisas futuras, considerando diferentes períodos históricos e regiões específicas do país. Além disso, a abordagem metodológica da pesquisa bibliográfica demonstrada neste trabalho pode servir como um guia valioso para investigações semelhantes, dada a dificuldade de acesso a fontes primárias devido a restrições de acesso ou deterioração de documentos ao longo do tempo. No entanto, é importante ressaltar a necessidade de abordagens interdisciplinares e colaborativas para compensar essa limitação, permitindo uma compreensão mais abrangente e precisa das influências culturais e religiosas que moldaram o Uzbequistão contemporâneo.

De maneira geral, podemos dizer que após a islamização da Transoxiana durante os séculos VII e XII a região tornou-se um dos centros da civilização islâmica, contribuindo significativamente para a ampliação das culturas e ciências muçulmanas. A síntese de religiões já existentes proporcionou uma inserção peculiar para o Islã naquelas sociedades, o que também foi essencial para o surgimento de inúmeros teólogos e estudiosos muçulmanos na região. Para Adeeb Khalid (2015), os discursos de progresso e nação chegaram à Ásia Central no início do século XX justamente por meio do nacionalismo muçulmano. Eles despertaram o interesse de um grupo de islâmicos reformistas, os Jadídeos, que encontraram nesses discursos a esperança de regeneração cultural de sua sociedade diante da conquista e colonização russa.

Ademais, a Revolução Bolchevique reformulou a concepção de *millat* pela *intelligentsia* local, já que, antes de 1917, os Jadídeos geralmente entendiam o plano nacional enquanto “os muçulmanos sedentários do Turquestão”, uma nação confessional e territorialmente limitada. O Islã ligado aos interesses da nação, nesse sentido, tornou-se a característica definidora de uma comunidade que passou a ser vista enquanto unidade política situada na história e na geografia, o que logo encontrou, na rápida etnização estimulada pela União Soviética, a evolução da imaginação política dos Jadídeos e do seu projeto de Estado, o Uzbequistão.

No entanto, a secularização, desenvolvida a partir das políticas bolcheviques que se sucederam, recusou-se a reconhecer o papel da religião e negou sua inclusão ao novo sistema de valores centrais. Nesse caso, conforme é lembrado por Lilly Weissbrod (1983), seria de se esperar a introdução de um conjunto completamente novo de símbolos nacionais e, certamente, a formulação de uma nova identidade baseada no secularismo. Essa abordagem limitou as práticas religiosas locais e restringiu atividades tradicionais, ainda que se observasse um interesse de promover a construção do Estado e a universalização

de direitos (pondo fim à forte fragmentação regional), muito diferente das políticas adotadas pela administração colonial anterior, que priorizava a sobreposição de direitos e a (in) diferença entre os povos da região e sua cultura (fomentando a divisão social).

Nesse sentido, pode-se dizer que, apesar de diferentes em essência, a abordagem russa e soviética para o Islã no Uzbequistão buscou afastar o modelo de “Fusão” tradicional, que envolvia a mistura do poder espiritual e político na região. No entanto, enquanto a coroa Czarista optou pelo modelo de “Religião Dominante”, privilegiando os interesses da metrópole e, dessa forma, da Igreja Ortodoxa russa, os bolcheviques mantiveram-se no limiar entre os modelos “Cético/Isolante” e “Hostil” ao promoverem críticas ao Islã, na medida em que, paralelamente, estabeleciam órgãos de regulação (ou mesmo de isolamento) da religião.

Ainda assim, apesar dessas limitações, a existência de locais oficiais para a reprodução da tradição erudita do Islã, juntamente com a disponibilidade de educação religiosa e o renascimento das práticas muçulmanas, principalmente na década de 1980, contribuíram para uma revitalização islâmica na Ásia Central pós-soviética. Esse renascimento foi impulsionado pela abertura política da época, que permitiu uma exploração mais ampla da identidade nacional e cultural, incluindo a redescoberta do Islã e a conexão com o restante do mundo muçulmano. No entanto, o governo uzbeque curiosamente não retornou ao modelo de “Fusão”, tampouco chegou a adotar o terceiro, de “Neutralidade Estatal”, que interpreta as questões religiosas enquanto puramente cívicas e de caráter privado.

No momento da independência, as autoridades uzbeques enfrentaram o desafio de redefinir a relação do Estado com a religião em um ambiente completamente hostil, e, durante a primeira década desse processo, o Uzbequistão construiu instituições estatais seculares ao mesmo tempo em que promoveu práticas religiosas tradicionais e procurou proibir a rápida ascensão do proselitismo extremista. Dessa forma, apesar de restritivas, as políticas do governo não surgiram no vácuo, mas a partir de si mesmo. Produto da particular vulnerabilidade do fim da União Soviética e diante da torrencial onda de violência regional, o jovem Estado precisou consolidar sua unidade territorial em torno da identidade nacional enquanto investia no combate a grupos islâmicos concorrentes.

Obviamente os esforços das autoridades não visaram apenas as manifestações violentas, mas a própria natureza da ideologia extremista, considerada perigosa diante do cenário de incertezas. Assim, apesar do paralelo infeliz que trouxe o retorno de Andijan como centro de massacres (tanto em 1898 como em 2005), é possível afirmar que, diferentemente daqueles que atribuem o aumento do apelo e da adesão popular a grupos extremistas à sua perseguição, existe, na realidade, uma série de outros fatores complexos para o impulsionamento desse(s) radicalismo(s). Além disso, mesmo com as inúmeras críticas aos métodos do governo, as práticas lideradas pelo presidente Karimov parecem ter alcançado certo sucesso na medida em que garantiram a estabilidade interna do país e asseguraram, paralelamente, a continuação de seu processo de construção do Estado e

concerto nacional ao optarem por uma *madhab* específica dentro de um panteão de símbolos tradicionais da rica cultura islâmica regional.

Os críticos ocidentais à posição uzbeque enfatizam a autoridade “anti democrática” e o controle do Estado sobre os processos religiosos no país, no entanto ignoram o fato do governo ter estabelecido leis de pluralismo, cooperando com as congregações islâmicas tradicionais, cristãs e judaicas estabelecidas no local, ao mesmo tempo em que proibiam crenças manifestadamente incompatíveis com o secularismo, a igualdade de direitos dos cidadãos e, ironicamente, a própria democracia. Dessa forma, diferente do que aponta Khalid (2003), a política uzbeque em relação ao Islã não se baseou apenas e exclusivamente em um “movimento global pós-Guerra Fria” ou “pós-11 de Setembro”, que forneceu uma linguagem universal ao fundamentalismo, em que os países simplesmente optavam por um posicionamento do “lado certo da cerca”, em defesa “da Razão, do Iluminismo e do Secularismo”, e contra “o fanatismo, o obscurantismo e a reação”.

Conclui-se ainda que o Uzbequistão preferiu um modelo distinto de governança religiosa. Desenvolvendo políticas que apresentam elementos dos segundo e quarto tipos ideais mencionados (“Religião Dominante” e “Cético/Isolante”), ao promover a restauração das práticas religiosas tradicionais da Ásia Central, a proteção do Estado a influências nocivas e a conservação de leis e educação seculares, o país se encontra no meio do caminho, na busca de seu eixo de equilíbrio para continuar o processo de construção nacional. Em última análise, o estudo da influência do Islã e da cultura muçulmana no Uzbequistão não apenas preenche uma lacuna no conhecimento histórico, mas também lança luz sobre as complexidades da identidade cultural em um mundo cada vez mais interconectado.

Nesse sentido, ainda que a religião não seja o único fator de definição da identidade de um Estado, sendo necessária a inclusão de uma série de diversidades, existe ainda uma forte relação entre ela e o sistema de valores em torno do qual os grupos sociais no Uzbequistão – em particular – se estabeleceram e com os quais seus membros se identificaram. O caso uzbeque deixa evidente que a substituição desses valores centrais por valores seculares é improvável, ou mesmo contraproducente, quando estes servem justamente para demarcar a identidade nacional de um país.

Referências

ABASHIN, Sergey; ABDULLAEV, Kamoludin; ABDULLAEV, Ravshan e KOICHIEV, Arslan. “Soviet Rule and the Delineation of Borders in the Ferghana Valley, 1917–1930” In: STARR, S. Frederick (Ed.). *Ferghana Valley: The Heart of Central Asia*. London: Routledge, 2011. p. 94-118.

ABDULLAEV, Ravshan; KHOTAMOV, Namoz; KENENSARIEV, Tashmanbet. “Colonial Rule and Indigenous Responses, 1860-1917” In: STARR, S. Frederick (ed.). *Ferghana Valley: The Heart of Central Asia*. Londres: Routledge, 2011. p. 69-93.

■ artigo

ALONSO, Antonio; KALANOV, Komil. "The Role of *Khodjas* and *Mahallas* in Uzbekistan: Tools for Social Stability?". *UNISCI/UNISCI Journal*, n. 45, p. 247-265, 2017.

ALGAR, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay*. Oneonta: Islamic Publications International, 2002.

AYDIN, Gülşen. *Authoritarianism Versus Democracy in Uzbekistan: Domestic and International Factors*. Master's Thesis, Middle East Technical University, 2004.

BECKER, S. *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*. 2. ed. London: Routledge, 2004.

BESHEER, Mohamed. "New Estimates Show U.S. Muslim Population Continues to Grow". *Pew Research Center*, 3 jan. 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/2npszb65>. Acesso em: 4 dez. 2023.

CAPISANI, Giampaolo R. *The Handbook of Central Asia: A Comprehensive Survey of the New Republics*. London: I.B. Tauris, 2000.

CARLISLE, Donald S. "Soviet Uzbekistan: State and Nation in Historical Perspective". In: MANZ, Beatrice F. (ed.). *Central Asia in Historical Perspective*. Boulder: Westview, 1994. p. 111-121.

CASTAGNE, Joseph. "Le Bolchevisme et l'islam: les organisations sovietiques de la russie musulmane". *Revue de monde musulmane*, n. 51, p. 5-6 1922.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Habitations of Modernity: Essays in the wake of Subaltern Studies*. Chicago: Permanent Black, 2004.

COGGIOLA, Osvaldo. *Islã histórico e islamismo político*. Porto Alegre: Pradense, 2011.

CONNOR, Walker. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctv39x5s6>. Acesso em: 4 dez. 2023.

CORNELL, Svante; JONSSON, Michael (ed.). *Conflict, Crime and the State in Postcommunist Eurasia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014. p. 68-81.

CORNELL, Svante; ZENN, Jacob. *Religion and the Secular State in Uzbekistan*. London: Central Asia-Caucasus Institute; Silk Road Studies Program, 2018.

CORNELL, Svante; STARR, Frederick S.; TUCKER, Julian. *Religion and the Secular State in Kazakhstan*: Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program. London: Central Asia-Caucasus Institute; Silk Road Studies Program, 2017.

DADABAEV, Timur. "Community Life, Memory and a Changing Nature of Mahalla Identity in Uzbekistan". *Journal of Eurasian Studies*, v. 4, n. 2, p. 181-196, 2013. DOI: 10.1016/j.euras.2013.03.008.

GOLDEN, Peter B. *Central Asia in World History*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

GUNTHER, John. *A Rússia por dentro*. Rio de Janeiro: Globo, 1959. 491 p.

HAMBLY, Gavin. *Ásia Central*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1985.

HUNTER, Shireen. *Islam and politics in Central Asia*. In: ESPOSITO, John L.; SHAHIN, Emad E.-D. (ed.). *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2013. pp. 307-323.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

HOBBSBAWN, Eric. "Language, Culture, and National Identity". *Social Research*, v. 63, n. 4, p. 1065-1080, 1996.

HOPKIRK, Peter. *The Great Game on Secret Service in High Asia*. London: John Murray, 1990.

KARKLINS, Rasma. "Islam: How Strong Is It in the Soviet Union?: Inquiry Based on Oral Interviews with Soviet Germans Repatriated from Central Asia in 1979". *Cahiers du monde russe et soviétique*, v. 21 n. 1, p. 65-81, 1979. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/cmr_0008-0160_1980_num_21_1_1374. Acesso em: 4 dez. 2023.

KARAGIANNIS, Emmanuel. "Political Islam in Uzbekistan: Hizb Ut-Tahrir Al-Islami." *Europe-Asia Studies*, v. 58, n. 2, p. 261-280, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20451186>. Acesso em: 4 dez. 2023.

KHALID, Adeeb. "A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan". *International Journal of Middle East Studies*, v. 35, n. 4, p. 573-598, 2003.

KHALID, Adeeb. "Backwardness and the Quest for Civilization: Early Soviet Central Asia in Comparative Perspective". *Slavic Review*, v. 65, n. 2, p. 231-251, 2006.

KHALID, Adeeb. *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

KHALID, Adeeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1998.

LÊNIN, Vladímir Ilítch. "To the Communists of Turkestan". In: LÊNIN, Vladímir Ilítch. *Collected Works*. 4. ed. Moscow: Progress, 1965. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1919/nov/10.htm>. Acesso em: 4 dez. 2023.

MARCHIORI, Brenda. "Mulheres não nascidas muçulmanas, mas que decidem seguir o islã, sofrem mais preconceito". *Jornal da USP*, 30 maio 2022. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/mulheres-nao-nascidas-muculmanas-mas-que-decidem-seguir-o-islã-sofrem-mais-preconceito/#:~:text=No%20Brasil%2C%20existem%20entre%20800,Mu%C3%A7ulmanas%20no%20Brasil%20>. Acesso em: 4 dez. 2023.

MELVIN, Neil. "Authoritarian Pathways in Central Asia: A Comparison of Kazakhstan, the Kyrgyz Republic, and Uzbekistan". In: RO'I, Yaacov (ed.). *Democracy and Pluralism in Central Eurasia*. London: Routledge, 2004. DOI: 10.4324/9780203009260.

MERRITT, Robin Nicole. *Facade Democracy: Democratic Transition in Kazakhstan and Uzbekistan*. Dissertação de mestrado, University of Central Florida 2004. Disponível em: <https://stars.library.ucf.edu/etd/143>. Acesso em: 4 dez. 2023.

NAUMKIN, Vitaly. "Islam in the States of the Former USSR". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 524, p. 131-42, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1046711>. Acesso em: 4 dez. 2023.

PINCELLI, Renato. "Por dentro da URSS: os muçulmanos". *Hypercubic: um hiperespaço de ideias*, 25 mar. 2018. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/hypercubic/2018/03/por-dentro-da-urss-os-muulmanos/>. Acesso em: 4 dez. 2023.

RODRIGUES, Miguel Urbano. *Nómadas e Sedentários na Ásia Central*. Porto: Lápis de Memórias, 1999.

STAUFFER, Robert E. "Civil Religion, Technocracy, and the Private Sphere: Further Comments on Cultural Integration in Advanced Societies". *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 12, n. 4, p. 415-425, 1973. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1385046>. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *A Doutrina militar da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ. 1995. Disponível em: <https://lex.uz/docs/-134024>. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *Código Penal da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ, 2015. Disponível em: <https://lex.uz/acts/111453?ONDATE=11.08.2015#2722768>. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *Constituição da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ, 1992a. Disponível em: <http://constitution.uz/en/clause/index>. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *Lei de Educação da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ, 1992b. Disponível em: http://lex.uz/pages/getpage.aspx?lact_id=16188. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *Lei de Liberdade Religiosa e Organizações Religiosas da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ, 1998. Disponível em: http://lex.uz/pages/GetAct.aspx?lact_id=65108. Acesso em: 4 dez. 2023.

WEISSBROD, Lilly. "Religion as National Identity in a Secular Society". *Review of Religious Research*, v. 24, n. 3, p. 188-205, 1983.

WEITZ, Richard. "Uzbekistan's New Foreign Policy: Change and Continuity under New Leadership". In: STARR, Frederick; CORNELL, Svante E. *Uzbekistan's New Face*. London, [s. n.], 2018. p. 82-114.

"Hanafi is a moderate sect". MUSLIM.UZ, 23 mar. 2018 Disponível em: <http://old.muslim.uz/index.php/maqolalar/zhuma-mav-izalari/item/6713>. Acesso em: 4 dez. 2023.

YOVKOCHEV, Shuxrat. "Contribution of the Peoples of Uzbekistan to Islamic Culture and Civilization". Academia.edu, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/69884553/Article_on_Uzbekistan_Heritage_in_Islamic_Sivization_for_Akademia. Acesso em: 4 dez. 2023.