

Il Daghestan oltre l'orientalismo sovietico: il romanzo *Prazdničnaja gora* di Alisa Ganieva

Valentina Marcati

◇ eSamizdat 2021 (XIV), pp. 59-76 ◇

CON l'irriverenza che contraddistingue quasi tutte le sue opere, lo scrittore di origine cecena German Sadulaev (1973) fa pronunciare a Don Achmed, l'improbabile boss ceceno della *povest'* *Purga, ili mif o konce sveta* [La bufera di neve, o il mito sulla fine del mondo, 2008], queste parole: “— Li ho letti, questi membri delle Unioni [degli Scrittori]. [...] È assurdo che scrivano libri di settecento pagine, se leggerli è una noia mortale. Sono scritti sempre in un solo e unico genere — il realismo socialista. Il socialismo non c'è più, ma il genere è rimasto”¹. Effettivamente ancora oggi per molti autori delle cosiddette *nacokrainsy*² il canone sovietico continua a essere l'unico spazio entro cui muoversi. Questo si rivela particolarmente vero per quegli autori provenienti da aree, quali il Caucaso settentrionale, dove la letteratura (intesa come tradizione scritta) e specialmente il genere del romanzo sono spesso un fenomeno recente, formatosi nel Novecento sotto la spinta del potere sovietico e l'influsso del realismo socialista.

In queste zone, considerate culturalmente arretrate e 'orientali' fin dai tempi zaristi, la portata dell'influenza della tradizione sovietica sulle letterature nazionali è testimoniata non solo dal perdurare di certi tratti estetico-stilistici nella produzione letteraria contemporanea, ma anche dall'interiorizzazione da parte di molti scrittori di un tipo di discorso che verrà qui definito 'orientalismo sovietico'. Come si avrà modo successivamente di argomentare, la visio-

ne del progresso storico marxista-leninista sottesa sia al romanzo realsocialista sia al discorso orientalista sovietico ha fatto sì che il primo fosse promotore del secondo nelle periferie 'orientali' dell'URSS.

Proprio quest'ultimo aspetto risulta centrale nel romanzo *Prazdničnaja gora* [La montagna in festa, 2012] di Alisa Arkad'evna Ganieva (1985) che verrà qui preso in considerazione come caso di studio³. È mia opinione, infatti, che, includendo la riproduzione di alcuni passaggi di un romanzo realsocialista daghestano⁴, la scrittrice di origine avara fornisca un esempio emblematico dell'interazione tra romanzo realsocialista e discorso orientalista sovietico. Il romanzo si rivela estremamente interessante non solo sotto questo aspetto, ma anche perché al suo interno la scrittrice riesce, attraverso una serie di strategie narrative, a scardinare il discorso sovietico sul Daghestan e a restituirne al lettore un'immagine alternativa.

Partendo dunque dalla disamina del discorso orientalista sovietico e dell'influsso del canone realsocialista in generale sulla letteratura multinazionale sovietica e in particolare sul romanzo ciscaucasico, il presente contributo intende mostrare gli strumenti di cui Ganieva si serve per decostruire la narrazione sovietica-orientalista e per proporre un nuovo tipo di narrazione sul Daghestan.

¹ G. Sadulaev, *Purga, ili mif o konce sveta*, in Idem, *Purga, ili mif o konce sveta: povest', rasskazy*, Moskva 2008, p. 156. In questo passaggio della *povest'* lo scrittore allude a scrittori quali Kanta Ibragimov (1960), presidente dell'Unione degli Scrittori della Cecenia, di cui poche righe sopra cita le iniziali.

² Repubbliche ex-URSS e territori della Federazione Russa intitolati a etnie minoritarie.

³ Per altri contributi in italiano sul romanzo e, in generale, su Ganieva si vedano: I. Marchesini, *Mito e "nuovo Realismo russo". La riscrittura della tradizione caucasica in Prazdničnaja gora di Alisa Ganieva*, "Studi Slavistici", 2020, 1, pp. 181-200; A. Astvaturov – G. Marcucci, *Tra tradizione e innovazione. Il racconto russo oggi*, in G. Marcucci (a cura di), *Falce senza martello. Racconti post-sovietici*, Bari 2017, pp. 239-265.

⁴ Utilizzare l'aggettivo daghestano in questo contesto è in realtà un controsenso dal momento che in Daghestan sono presenti più di trenta etnie diverse. Qui e successivamente si è ricorsi a questa semplificazione per considerare le letterature prodotte dalle varie etnie del Daghestan nel loro insieme.

1. L'ORIENTALISMO SOVIETICO

Il concetto di ‘orientalismo sovietico’, a cui si è ricorsi per inquadrare il tipo di discorso di cui si fa portatore e, allo stesso tempo, entro cui si sviluppa anche il romanzo realsocialista daghestano, trae origine dalla nozione saidiana di *orientalism*. In *Orientalism* [Orientalismo, 1978], Said fornisce tre significati diversi, ma complementari, di orientalismo: l’attività svolta dagli orientalisti, il binarismo concettuale – in cui Oriente e Occidente vengono interpretati come categorie mutualmente esclusive, essenzializzate e opposte – sotteso al pensiero occidentale sull’Oriente e, infine, riprendendo Foucault, una tipologia di discorso entro cui l’Oriente si configura come ‘oggetto’ privo di libertà di pensiero e di azione⁵. L’Oriente appare dunque come un fenomeno costruito, alla cui formulazione hanno collaborato generazioni di studiosi, intellettuali e politici occidentali che, agendo nelle griglie di tale discorso e alimentandolo, hanno contribuito a legittimare la dominazione dell’Occidente sull’Oriente⁶.

L’analisi del discorso orientalista imperiale e sovietico, seppure con un certo ritardo⁷, ha trovato un’elaborazione soprattutto in relazione al Caucaso e all’Asia Centrale, due regioni che nell’immaginario russo sono servite da sostituto dell’Oriente⁸. Molti studi hanno messo in relazione tale concetto con l’immagine del Caucaso che circolava ai tempi dell’Impero zarista attraverso le opere di scrittori,

viaggiatori e soldati⁹. La Guerra nel Caucaso (1817-1864), in particolare, è stata il maggiore catalizzatore di tale processo immaginativo: la conquista di questa regione, vissuta attraverso la lente del romanticismo, ha contribuito infatti a plasmare la figura del montanaro (*gorec*), visto ora come ‘nobile selvaggio’ risparmiato dalla corruzione della civiltà, ora come brigante sanguinario e violento. Tali immagini stereotipate nel concreto avevano ricadute piuttosto differenti sulla vita degli abitanti del Caucaso: se la prima poteva portare a metodi di conquista più civili (come, per esempio, lo sviluppo del commercio), la seconda veniva spesso usata per giustificare gli eccidi e le violenze di cui si macchiarono molti generali russi sia durante la guerra sia successivamente nell’amministrazione dei territori conquistati¹⁰.

È importante sottolineare, tuttavia, che all’interno della comunità scientifica il concetto di orientalismo e la sua applicabilità al caso russo sono stati oggetto di un acceso dibattito¹¹ che ha portato anche a evidenziare differenze fondamentali rispetto al caso europeo¹². Tolz, per esempio, ha messo in luce

⁵ Cfr. E. Said, *Orientalism*, New York 1979.

⁶ Essenziale per la sopravvivenza e la legittimazione del discorso orientalista è il concetto di egemonia culturale che si basa sull’assunto della superiorità della cultura occidentale sulle altre culture.

⁷ Al ritardo hanno contribuito non solo il fatto che *Orientalism* si occupi in prevalenza dell’orientalistica francese e britannica e che lo studio sia stato tradotto in russo quasi trent’anni dopo la prima pubblicazione (2006), ma anche altri fattori quali: la contiguità territoriale della Russia e delle sue colonie, i dubbi sulla possibilità di considerare la Russia una potenza europea e soprattutto, almeno fino al suo crollo, l’eresia’ di mettere sullo stesso piano l’Unione Sovietica, dichiaratamente antiimperialista e anticolonialista, e gli imperi coloniali occidentali, cfr. D. Schimmelpennick van der Oye, *The Curious Fate of Edward Said in Russia*, “Études De Lettres”, 2014, 2-3, pp. 81-94.

⁸ Cfr. M. Tlostanova, *Postsocialist ≠ Postcolonial? On Post-Soviet Imaginary and Global Coloniality*, “Journal of Postcolonial Writing”, 2012, 2, pp. 130-142.

⁹ Si vedano: P. Scotto, *Prisoners of the Caucasus: Ideologies of Imperialism in Lermontov’s “Bela”*, “PMLA”, 1994, 2, pp. 246-260; S. Layton, *Russian Literature and the Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge 1994; K. Hokanson, *Literary Imperialism, Narodnost’ and Pushkin’s Invention of the Caucasus*, “Russian Review”, 1994, 3, pp. 336-352; D. Brower – J. Lazzarini (a cura di), *Russia’s Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, Bloomington-Indianapolis 1997; S. Kalpana, *Crucifying the Orient. Russian Orientalism and the Colonization of the Caucasus and Central Asia*, Bangkok-Oslo 1997; A. Jersild, *Orientalism and Empire. North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*, Montreal-Kingston-London-Ithaca 2002; V. Bobrovnikov – I. Babič (a cura di), *Severnyj Kavkaz v sostave Rossijskoj imperii*, Moskva 2007; D. Gutmeyr, *Borderlands Orientalism or How the Savage Lost his Nobility. The Russian Perception of the Caucasus between 1817 and 1878*, Wien 2017.

¹⁰ Cfr. P. Scotto, *Prisoners*, op. cit.; V. Bobrovnikov – I. Babič, *Severnyj Kavkaz*, op. cit. Va notato che lo stereotipo dell’abitante del Caucaso come essere incivile e incapace di comprendere alcun linguaggio se non quello della forza verrà ripreso anche durante le guerre cecene.

¹¹ Si potrà ricordare, per esempio, lo scambio di articoli tra gli storici Knight e Khalib su “Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History”, 2000, 4.

¹² Layton, considerando l’opera di scrittori quali Puškin, Lermontov, Bestužev-Marlinskij e Tolstoj, ritiene che tale concetto non sia direttamente applicabile al contesto russo. La natura ambivalente della Russia, entità né asiatica né europea, avrebbe infatti portato gli scrittori presi in considerazione a una parziale identificazione con l’Altro, cfr. S. Layton, *Russian Literature*, op. cit. Sulla natura ambivalen-

che l'attività degli orientalisti russi nella tarda età imperiale fu essenzialmente rivolta alla creazione delle identità nazionali delle popolazioni non-russe e non al sostegno del dominio coloniale come invece avveniva in Occidente. Sotto l'influsso del pensiero nazionalista europeo, intellettuali e governo iniziarono a considerare la Russia uno stato-nazione. L'estrema varietà etnica del paese, tuttavia, rendeva necessario riflettere sulle modalità attraverso cui le diverse popolazioni avrebbero potuto essere integrate in un unico popolo panrusso. Gli orientalisti russi, attingendo alle teorie elaborate in quegli anni dai regionalisti siberiani, ritenevano che la lealtà nei confronti di uno stato tanto esteso quale la Russia potesse essere raggiunta solo stimolando il senso di affiliazione dei sudditi nei confronti della propria *rodina* [patria natia, il luogo di nascita]: in questa prospettiva, identità etnico-nazionale e identità panrusso non erano in conflitto, al contrario, il consolidamento della prima era il presupposto affinché la seconda potesse affermarsi. Tale idea si concretizzò in una serie di proposte il cui scopo era quello di rafforzare le identità nazionali dei popoli non-russi¹³. Le istanze degli orientalisti russi furono ignorate dal governo zarista che preferì promuovere politiche di russificazione forzata i cui risultati furono spesso controproducenti¹⁴. Esse, tuttavia, verranno riprese pochi anni dopo dal nuovo potere sovietico¹⁵.

I bolscevichi fecero largo impiego di etnografi per la formulazione delle politiche nazionali. Tali politiche erano basate sulla visione marxista-leninista della storia secondo cui tutte le società sono costruite su strutture economiche: uno sviluppo delle forze produttive porta la società a progredire lungo una

scala che dallo stadio primitivo conduce, attraverso strutture di tipo feudale (clan, tribù), capitaliste (nazionalità) e socialiste (nazioni socialiste), al comunismo. Con il fine di spingere l'intera popolazione fino all'ultimo gradino della scala, il nuovo potere puntava ad accelerare la modernizzazione del paese promuovendo industrializzazione, urbanizzazione, secolarizzazione, alfabetizzazione nonché, in alcuni casi, una vera e propria 'costruzione' delle diverse nazionalità¹⁶. Si spiega in questo modo l'apporto fondamentale che potevano fornire gli etnografi: il loro intervento era necessario per individuare la posizione di tali popolazioni sulla scala del progresso, per crearne i confini territoriali, così come la lingua e la cultura.

Tuttavia, a differenza di quanto avveniva negli imperi occidentali, l'arretratezza di determinati popoli era vista come risultato di condizioni socio-storiche e non etnico-razziali. Nascendo come potenza anticoloniale, l'Unione Sovietica ufficialmente si opponeva alla divisione del mondo in entità gerarchiche ed essenzializzate quali l'Est e l'Ovest. Se tale distinzione non poteva essere formalmente accettata, di fatto però veniva preservata a livello culturale. La divisione tra popoli progrediti e arretrati nell'URSS, nota Martin, veniva stabilita utilizzando il popolo russo come metro di confronto e portava ad associare la categoria di 'arretratezza' all'Est geografico:

¹⁶ Questo in particolare fu il caso di quelle popolazioni le cui società erano organizzate su legami tribali e dove mancava una coscienza di tipo etnico-nazionale. In questo contesto, gli etnografi aiutarono il potere sovietico a capire quali tribù avrebbero potuto convergere per dare vita a una nazionalità. Una volta individuati i membri della nuova nazionalità, gli etnografi collaborarono con il governo per crearne e/o sistematizzare la lingua scritta, la cultura e la storia (che divenivano oggetto di studio a scuola) così come per definire il territorio che avrebbe occupato. Proprio la creazione di unità amministrative basate sul principio nazional-territoriale — insieme ad altre pratiche, tra cui *in primis* il censimento in cui ogni individuo era tenuto a dichiarare la propria affiliazione etnica scegliendola da una lista precedentemente elaborata — contribuì a instillare nella popolazione il senso di appartenenza a una determinata nazionalità (va ricordato, tuttavia, che queste stesse pratiche, benché fatte passare sotto il linguaggio dell'autodeterminazione, erano di fatto dei meccanismi di controllo sulle popolazioni non-russe). Nel complesso tale approccio è stato definito da Hirsch "state sponsored evolutionism" e si basava sull'assunto che "the state could intervene in the natural process of development and 'construct' modern nations", F. Hirsch, *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca-London 2005, p. 8.

te della Russia rimando anche agli studi di Tlostanova e al concetto di "orientalismo secondario", cfr. M. Tlostanova, *Postsocialist ≠ Postcolonial?*, op. cit.

¹³ L'identità nazionale delle minoranze non-russe venne promossa, per esempio, attraverso l'ideazione di alfabeti per quei popoli che non possedevano una lingua scritta, l'apertura di musei locali e la compilazione di manuali scolastici dove veniva promosso l'amore nei confronti dell'identità locale e dell'identità panrusso, cfr. V. Tolz, *Orientalism, Nationalism, and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia*, "The Historical Journal", 2005, 1, pp. 127-150.

¹⁴ Orientalisti russi quali Aleksej Pozdnev, Vasilij Radlov e Leonid Zagurskij spesso si dichiararono frustrati dalla mancanza di ascolto da parte delle autorità zariste, Ivi.

¹⁵ Ivi.

Today, when Edward Said has turned “orientalism” into a universally recognized term and the inspiration for a burgeoning scholarly industry, nothing seems to us more characteristic of colonialism than the division of humankind into the arbitrary, essentialized, and hierarchical categories of east and west. It therefore seems odd that the Soviet Union, whose nationalities policy was explicitly formulated as a decolonizing measure, would not reject those categories and instead affirm the unity of mankind. In one sense, they did. The Bolsheviks’ Marxist sociology led them to repudiate east and west as racial categories and to deny any long-term differences in the economic, social, or political capacities of all nationalities. However, the east/west dichotomy was nevertheless preserved as a cultural distinction (one that could at times contain much of the content of the old racial divide). This was not, in fact, surprising. Indeed, nothing better illustrates the way in which the Affirmative Action Empire preserved imperial categories, while reversing their policy implications, than the maintenance and systematization of colonialism’s east/west dichotomy¹⁷.

L’Unione Sovietica dunque preservava le categorie coloniali di Est e Ovest, ma ne cambiava, almeno all’apparenza, la finalità: esse non erano volte a giustificare lo sfruttamento e l’oppressione di tali popolazioni come negli imperi occidentali, ma venivano usate per promuoverne l’emancipazione.

Solo in quest’ottica è possibile comprendere una politica all’apparenza paradossale quale quella della *korenizacija* [indigenizzazione]¹⁸. Il potere sovietico si impegnava a rafforzare, se non a creare, le identità nazionali delle diverse popolazioni per permetterne un avanzamento lungo la scala del progresso che avrebbe dovuto portare nel tempo alla piena realizzazione del comunismo e di un individuo a-nazionale, l’*homo sovieticus*. Tale politica, inoltre, serviva lo scopo di superare la diffidenza delle popolazioni non-russe nei confronti del potere sovietico:

Such demonstrative respect was especially necessary because Soviet policy would involve an attack launched from the center (and so likely to be perceived as “Russian”) on traditional national beliefs and practices, above all, religion. If “mistrust” was overcome, and the non-Russians felt “close” to their own government, these attacks would be understood as being non-national, based on the universal class ideology of socialism¹⁹.

Solo l’abbandono di tali ‘relitti’ del passato, infatti, avrebbe permesso alle varie popolazioni di accedere alla modernità sovietica²⁰.

Tra questi ‘relitti’, ricorda Martin, si annoverava in particolare la religione. Come tutte le altre, anche quella islamica in Unione Sovietica fu oggetto di repressione. Dopo una prima collaborazione tra i bolscevichi e le élite musulmane durante la guerra civile, gli anni Venti furono caratterizzati da un ampio dibattito volto a stabilire la posizione occupata dai popoli musulmani sulla scala del progresso marxista e, quindi, a definire le politiche da mettere in atto nei loro confronti²¹. Con la cosiddetta ‘Grande ritirata’ staliniana (1933-38)²², l’islam iniziò a essere considerato unicamente una religione ‘feudale’, praticata da sfruttatori e controrivoluzionari. Da quel momento non fu più possibile trovarvi elementi progressisti e le minoranze islamiche divennero oggetto di attacchi sempre più duri. Proprio in quegli anni, inoltre, si intensificò l’attività dell’Unione degli atei militanti (*Sojuz voinstvujuščich bezbožnikov*) di cui erano membri molti orientalisti sovietici della nuova generazione, i quali parteciparono alacremamente alla propaganda ateista, basata in gran parte sul linguaggio e i metodi di quella antislamica condotta dai missionari ortodossi²³.

Le politiche nei confronti della popolazione musulmana furono elaborate proprio in collaborazione con questa nuova generazione di orientalisti, formatasi in netta opposizione all’orientalismo occidentale, ma nutrita in realtà, oltre che di marxismo, di letteratura

²⁰ Cfr. H. Badyadyan, *Soviet Armenian Identity and Cultural Representation*, in T. Darieva – W. Kuschuba (a cura di), *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*, Frankfurt-New York 2007, pp. 205-219.

²¹ Per un approfondimento si veda M. Kemper, *The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933*, “Die Welt des Islams”, 2009, 49, pp. 1-48.

²² Nikolaj Timašev ha coniato tale definizione (*Velikoe otstuplenie* in russo) per indicare il processo graduale di abbandono di pratiche sociali e culturali rivoluzionarie a favore del ripristino di valori tradizionali e prerivoluzionari che ha caratterizzato gli anni Trenta, cfr. T. Martin, *The Affirmative Action Empire*, op. cit.

²³ Tra di essi possiamo trovare, per esempio, Evgenij Beljaev, Nikolaj Smirnov e Valentin Ditjakin. Cfr. V. Bobrovnikov, *The Contribution of Oriental Scholarship to the Soviet anti-Islamic Discourse. From Militant Godless to Knowledge*, in M. Kemper – C. Coenermann (a cura di), *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, London-New York 2011, pp. 68-85.

¹⁷ Cfr. T. Martin, *The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca-London 2001, p. 125. Martin utilizza la definizione “*Affirmative Action Empire*” – ossia, uno stato che si avvale di politiche compensatorie di discriminazione positiva – per indicare l’Unione Sovietica.

¹⁸ Va notato, tuttavia, che tale politica verrà progressivamente sostituita da una politica di russificazione già a partire dagli anni Trenta, cfr. Ivi.

¹⁹ Ivi, p. 183.

orientalista europea: la maggior parte degli orientalisti marxisti degli anni Venti-Trenta, non avendo accesso diretto alle fonti in arabo e persiano, si affidava agli studi occidentali pur condannandone l'impostazione ideologica (etichettata come 'borghese' e imperialista)²⁴. Tale condanna, tuttavia, aveva carattere piuttosto superficiale, in quanto l'orientalismo sovietico, con le sue pretese decoloniali ed emancipatorie, risultava infatti essere anti-orientalista nella forma, ma non nei contenuti:

“Soviet Orientalism” was, at face value, anti-Orientalist. And still, Soviet scholars produced a new type of Eurocentric Orientalism that described Islam, just as in the West, in an essentialist fashion in terms of supposedly inherent qualities of Islam [...]. In the mind of Soviet Orientalists, Muslims stubbornly refused to accept enlightenment, modernity, and progress. And even more than in the West, Soviet Orientalists put themselves at the service of the totalitarian and then post-totalitarian state, participated in the Soviet transformation of Central Asia and the Caucasus, and contributed to anti-Islamic propaganda and to the suppression of Islam²⁵.

Nelle periferie sovietiche 'orientali' anche l'elaborazione delle politiche di emancipazione femminile avvenne entro le griglie del discorso orientalista. Benché tali politiche non fossero rivolte esclusivamente alle 'donne orientali' (*vostočnicy*), ma all'intera popolazione femminile sovietica (il fine era quello di raggiungere l'uguaglianza tra tutti i cittadini), queste venivano considerate una categoria a parte e come tale figuravano nei documenti ufficiali. Il loro presunto basso livello di sviluppo culturale, infatti, le rendeva agli occhi del nuovo potere particolarmente bisognose dell'intervento civilizzatore sovietico. In tale gruppo, le donne musulmane erano quelle considerate in maggior pericolo in quanto oppresse più delle altre dalla religione, dalle tradizioni e da una società fortemente patriarcale. Tali posizioni nutrite di pregiudizi antislamici vennero mantenute anche dagli etnografi e dagli storici invitati a collaborare all'elaborazione di politiche di emancipazione modelate sugli specifici bisogni delle etnie non-russe²⁶. In

particolare, uno dei primi provvedimenti intrapresi nelle regioni musulmane fu vietare l'uso del velo. Tale politica, tuttavia, non teneva conto della volontà della donna e del pericolo a cui veniva esposta in società²⁷. Pertanto, la campagna di emancipazione della 'donna orientale' si configurava nei fatti come una mescolanza di pretese anticoloniali (quali, *in primis*, il raggiungimento dell'uguaglianza tra tutti i cittadini dell'URSS) e allo stesso tempo di visioni orientaliste sull'Altro²⁸.

D'altra parte, secondo Tlostanova, discorso sovietico e coloniale andrebbero considerati come due lati della stessa medaglia: in quanto prodotti della modernità/colonialità²⁹ entrambi condividono una retorica basata sul progresso, sullo sviluppo e sulla missione civilizzatrice europea³⁰. Inoltre, sempre secondo la studiosa, il successo e la portata della colonizzazione russo-sovietica sarebbero testimoniati dall'auto-orientalizzazione di cui ancora oggi soffre gran parte della popolazione non-russa. Attraverso il filtro deformante russo, le minoranze avrebbero infatti interiorizzato tutti i cliché e gli stereotipi occidentali nei confronti delle popolazioni non europee³¹. Un lampante esempio di tale auto-orientalizzazione

pp. 1-21.

²⁴ Cfr. M. Kemper, *Studying Islam*, op. cit. In Daghestan tale campagna fu indirizzata contro il *čochto*, copricapo tradizionale femminile. Sulla campagna contro il *čochto* rimando al saggio *Čochto, adaty, tuchumy* (2010) contenuto in *Dagestanskije očerki*, A. Ganieva, *Salam tebe, Dalgat!*, Moskva 2012, pp. 164-174. Sulla propaganda antislamica nel Caucaso (anche in relazione alla questione femminile) rimando all'interessante lezione di V. Bobrovnikov *Bezbožniki risujut islam: sovetckaja (anti)religioznaja propaganda v kommentarijach vostokoveda* del 2009 di cui si può trovare una trascrizione al link: <<https://m.polit.ru/article/2009/05/07/bobrovnikov/>> (ultimo accesso: 04.06.2021).

²⁵ Cfr. Y. Gradsckova, *The "Woman of the East"*, op. cit. Per la rappresentazione della *nacional'ka* [donna di una minoranza etnica] nella propaganda sovietica rimando a Idem, *Soviet Politics of Emancipation of Ethnic Minority Woman. Natsionalka*, Cham 2019.

²⁶ Per il concetto di 'colonialità' si veda: A. Quijano, *Coloniality and Modernity/Rationality*, "Cultural Studies", 2007, 2-3, pp. 168-178.

²⁷ Cfr. M. Tlostanova, *Postsocialist ≠ Postcolonial?*, op. cit.

²⁸ Cfr. Idem, *The Janus-faced Empire Distorting Orientalist Discourses: Gender, Race and Religion in the Russian/(post)Soviet Constructions of the "Orient"*, "Worlds & Knowledges Otherwise", 2008, 2. Web dossier disponibile all'indirizzo <<https://globalstudies.trinity.duke.edu/projects/worlds>> (ultimo accesso: 04.06.2021).

²⁴ Cfr. M. Kemper, *Studying Islam in the Soviet Union*, Amsterdam 2009.

²⁵ Ivi, p. 22.

²⁶ Cfr. Y. Gradsckova, *The "Woman of the East" and Soviet Orientalism. Rethinking the Soviet Story of Women's "Emancipation" in Azerbaijan in the 1920s-1930s*, "Journal of Caucasian Studies", 2021, Special Issue: "Gender in the Caucasus and the Diaspora",

potrebbe essere ritrovato nella produzione artistica delle popolazioni non-russe dell’Unione Sovietica in cui, in particolare dopo l’introduzione del realismo socialista come unico metodo artistico (1934), elementi superficiali ed essenzializzati della cultura locale venivano inseriti per ‘dare colore’ alle tematiche e all’ideologia socialiste³².

2. IL REALISMO SOCIALISTA E LA LETTERATURA MULTINAZIONALE SOVIETICA: IL ROMANZO CISCAUCASICO SOVIETICO

Nel 1932 l’abolizione della RAPP (Associazione russa degli scrittori proletari) e la creazione di una singola Unione degli Scrittori Sovietici segnava la fine del policentrismo letterario e l’inizio di un nuovo periodo per la letteratura sovietica³³. Due anni più tardi, durante la prima seduta dell’Unione degli Scrittori Sovietici e poi nel suo statuto costitutivo, il realismo socialista veniva proclamato come unico metodo critico e letterario. In questa occasione, inoltre, fu fornita una spiegazione, seppure sommaria, di che cosa d’ora in avanti ci si sarebbe aspettato dagli scrittori:

[il realismo socialista] esige dallo scrittore una rappresentazione storicamente veritiera della realtà nel suo sviluppo rivoluzionario. Nel fare ciò la veridicità e la concretezza storica della rappresentazione artistica della realtà devono combinarsi con il compito di trasformazione ideologica e di istruzione dei lavoratori nello spirito del socialismo³⁴.

Allo scrittore, “ingegnere delle anime umane”, veniva affidato dunque il compito di contribuire attivamente alla costruzione della nuova società³⁵. Le

opere letterarie erano tenute a seguire una serie di principi ideologici: innanzitutto, l’*idejnost’* [carica ideale] in base alla quale l’opera doveva necessariamente farsi portatrice di idee politiche; in secondo luogo, la *partijnost’* [partiticità] secondo cui l’arte doveva seguire gli ordini del partito e perseguirne gli obiettivi; infine, il principio di *narodnost’* [spirito popolare] si rivolgeva sia alla necessità di rendere l’arte accessibile al popolo sia al bisogno di adattarla ai codici specifici di ognuna delle culture nazionali che facevano parte dell’Unione Sovietica secondo la famosa formula “nazionale nella forma e socialista nel contenuto”³⁶.

Pur non fornendo delle linee guida precise, il Partito identificava una serie di testi a cui gli scrittori avrebbero dovuto fare riferimento. Da quel momento in poi, per poter essere pubblicati essi dovevano attenersi ai modelli forniti di cui iniziarono a emulare le caratteristiche costitutive:

The Soviet writer did not merely copy isolated tropes, characters, and incidents from the exemplars; he organized the entire plot structure of his novel on the basis of patterns present in the exemplars. From the mid-thirties on, most novels were, *de facto*, written to a single master plot, which itself represents a synthesis of the plots of the official models³⁷.

Oltre a una serie di principi di tipo ideologico, dunque, gli scrittori si attenevano a una trama prototipica che Clark, in estrema sintesi, riassume in questo modo: “This tale is of a questing hero who sets out in search of ‘consciousness’. En route he encounters obstacles that test his strength and determination, but in the end he attains his goal”³⁸. Il *master plot* non solo controllava i momenti più cruciali del romanzo (l’inizio, l’acme e la fine), ma di fatto, nella parabola dell’eroe positivo, ricalcava gli stadi del progresso storico, così come descritti dalla teoria marxista-leninista, nella loro dialettica tra ‘spontaneità’ e ‘consapevolezza’. Più specificatamente:

³⁶ Cfr. E. Dobrenko, *Socialist Realism*, op. cit.; G. Carpi, *Storia*, op. cit.

³⁷ K. Clark, *The Soviet Novel. History as Ritual*, Chicago-London 1981, pp. 4-5.

³⁸ Ivi, p. 162. La studiosa descrive più nei dettagli la trama prototipica del romanzo realsocialista nel capitolo 7 e nell’appendice A (trama del romanzo di produzione).

³² Cfr. M. Tagangaeva, “*Socialist in Content, National in Form*”: *The Making of Soviet National Art and the Case of Buryatia*, “Nationalities Papers”, 2016, 3, pp. 393-409.

³³ Cfr. E. Dobrenko, *Socialist Realism*, in E. Dobrenko – M. Balina (a cura di), *The Cambridge Companion to Twentieth-Century Russian Literature*, Cambridge 2011, pp. 97-113.

³⁴ L. Timofeev – S. Turaev, *Socialističeskij realizm*, in *Kratkaja Literaturnaja Ėnciklopedija*, VII, a cura di A. Surkov, Moskva 1962-1978, pp. 92-101 <<http://feb-web.ru/feb/kle/Kle-abc/ke7/ke7-0923.htm?cmd=p&istext=1>> (ultimo accesso: 25.11.2021). Secondo quanto riportato da Vaughan, il termine ‘realismo socialista’ sarebbe stato coniato già due anni prima da Stalin, durante una riunione a casa di Gor’kij, cfr. J. Vaughan, *Soviet Socialist Realism. Origins and Theory*, London-Basingstoke 1973.

³⁵ Cfr. G. Carpi, *Storia della letteratura russa. Dalla Rivoluzione d’ottobre a oggi*, Roma 2016.

According to the Leninist model for historical progress, society from its earliest days has been locked in a dialectical struggle between the forces of “spontaneity” (which predominate in the earliest, most primitive social forms) and the forces of “consciousness” (which are present from the very beginning, although largely only as a potential). This dialectic provides the driving force of progress and leads to history’s end in communism. [...] The ultimate stage of historical development, communism, is reached in a final synthesis, which resolves the dialectic once and for all [...]. The task of literature as generator of official myths is to provide object lessons in the working-out of the spontaneity/consciousness dialectic. As is generally true of ritual forms, the master plot personalizes the general process outlined in Marxist-Leninist historiography by encoding them in biographical terms: the positive hero passes in stages from a state of relative “spontaneity” to a higher degree of “consciousness”, which he attains by some individual revolution³⁹.

All’eroe positivo, inoltre, spettava il compito di prospettare il radioso avvenire che avrebbe portato l’instaurazione del comunismo, mentre una serie di personaggi negativi mostravano il presente segnato ancora dalla disegualianza e dalle ingiustizie del passato. La funzione didascalica era assicurata tramite un processo di astrazione del personaggio, che non rappresentava più un individuo, bensì incarnava una specifica funzione. Per tale motivo, nella descrizione dei personaggi si evitava qualsiasi caratterizzazione psicologica (che avrebbe potuto individualizzarli) e si privilegiavano dettagli ‘iconografici’ quali la simbolizzazione di caratteristiche fisiche e l’utilizzo di parole chiave ed epiteti⁴⁰.

È importante ricordare che a questi dettami di carattere ideologico ed estetico dovevano sottostare tutti gli scrittori dell’Unione Sovietica, a prescindere dalla loro nazionalità. Gli anni Venti e i primi anni Trenta furono caratterizzati dal processo di ‘unificazione’ delle letterature all’interno del complesso sistema della letteratura multinazionale sovietica. Dal momento che la letteratura russa ricopriva un ruolo di ‘avanguardia’ all’interno del nuovo sistema (il canone del realismo socialista, oltre a essere stato costruito perlopiù sulle opere di autori russi, era in buona parte ‘figlio’ della tradizione russa prerivoluzionaria)⁴¹, l’unificazione sotto il vessillo della

letteratura sovietica comportò nei fatti che le letterature nazionali venissero plasmate sul modello russo⁴². Il sistema così formatosi avrebbe poi subito un processo di consolidamento durante il periodo staliniano con la messa in atto di una serie di politiche quali, per esempio, la costituzione di istituzioni *ad hoc* e la promozione dell’interazione tra letteratura russa e letterature nazionali attraverso la traduzione delle rispettive opere. Anche in conseguenza di tali iniziative il realismo socialista avrebbe influenzato profondamente lo sviluppo delle letterature nazionali, soprattutto di quelle appena create o che non avevano una forte tradizione alle spalle. Il realismo socialista

acted as a fungus that grew from within these national cultures akin to some viruses that live in any environment, even in such as a national culture. Not tempered by cultural tradition, the whole body of national culture got infected easily, so the very existence of a “Socialist Realist canon” could be compared to a scar left on the heart after a heart attack. The weaker these cultural conditions were, the more fragile was the protective cultural armor. Therefore, the more dangerous the process of infestation became that much harder the serious complications it has left behind is to remove⁴³.

Nello specifico questo fu il caso delle cosiddette *novopis’mennye o mladopis’mennye literatury* [letterature di nuova/giovane scrittura], quali le letterature di molti popoli della Siberia e del Caucaso settentrionale, i cui scrittori si impadronirono spesso in maniera meccanica dei modelli sovietici intervenendo solo per adattarli al contesto di riferimento. Se per il caso del romanzo siberiano esiste uno studio piuttosto sistematico del fenomeno⁴⁴, non può essere detto lo stesso per quello caucasico. Da

been some influence from folk and religious literature [tra questi la studiosa ricorda, per esempio, le agiografie, le *byliny* e le cronache, V. M.]”, Ivi, pp. 8-9.

⁴² Va evidenziato che tale discorso riguarda la prosa e in particolare la forma del romanzo. Per quanto concerne invece il genere epico, le opere di bardi come il lezgin Sulejman Stal’skij e il kazako Džambul Džabaev furono essenziali nella creazione del canone del poema celebrativo dei leader sovietici, cfr. E. Dobrenko, *Soviet Multinational Literature: Approaches, Problems, and Perspectives of Study*, in A. Jurgutienė – D. Satkauskytė (a cura di), *The Literary Field under Communist Rule*, Boston 2018, pp. 3-17.

⁴³ Ivi, p. 16.

⁴⁴ Slezkine descrive nei dettagli la variante nordica del *master plot* sovietico e la sua evoluzione nel corso degli anni, cfr. Y. Slezkine, *Primitive Communism and the Other Way Around*, in T. Lahusen – E. Dobrenko (a cura di), *Socialist Realism without Shores*, Durham [NC] 1997, pp. 310-366.

³⁹ Ivi, p. 16.

⁴⁰ Ivi.

⁴¹ Come nota Clark, “In general the master plot continues one strand of prerevolutionary literature: it reworks the prevailing myths and tropes of Russian radical fiction and rhetoric of the second half of the nineteenth and early twentieth century. Also carried over has

una serie di lavori sull’argomento, tuttavia, è possibile tracciare le sue caratteristiche essenziali. Innanzitutto, oggetto privilegiato di rappresentazione anche per il romanzo ciscaucasico era lo scontro tra il ‘vecchio’ e il ‘nuovo’ che qui prendeva la forma della lotta contro certi residui della società feudale-patriarcale quali la vendetta di sangue, la pratica del *kalym* [il riscatto che lo sposo doveva pagare ai genitori della promessa sposa] (e in generale le limitazioni imposte alle libertà femminili) e le atrocità della religione⁴⁵. Un’altra tematica particolarmente frequente era quella della collettivizzazione: anche in questo caso le forze dell’innovazione (rappresentate dal protagonista e da altri personaggi positivi legati al Partito) trovavano l’opposizione di una serie di nemici (possidenti terrieri e sfruttatori spesso di religione islamica)⁴⁶. Dal punto di vista stilistico anche il romanzo sovietico ciscaucasico si distingueva per la trama schematica e la rappresentazione stereo-

tipata dei personaggi, priva di qualsiasi profondità psicologica e ridotta alla contrapposizione netta tra modelli positivi e negativi⁴⁷. Per quanto riguarda la letteratura daghestana, possiamo ricordare alcuni romanzi prototipici che andarono a nutrire il canone: tra di essi troviamo, a titolo esemplificativo, il romanzo incompiuto *Kla^cu* [Ruggine, 1933] dello scrittore àvaro Šichabudin Mikailov (1899-1964)⁴⁸, *Sulak-svidetel’* [Il fiume Sulak è testimone, 1955] dello scrittore àvaro Magomed Churšilov (1905-1958)⁴⁹ o *Čirağ nirin dereji* [Nella valle del fiume Čirach, 1958] dello scrittore tabasarano Manaf Šamchalov (1915-1974)⁵⁰, tutti incentrati sulla rappresentazione dello scontro tra il nuovo potere sovietico e le forze reazionarie della società daghestana all’interno del microcosmo di un villaggio.

Ciò che è importante evidenziare è che nel romanzo realsocialista ‘orientale’ la dialettica tra ‘spontaneità’ e ‘consapevolezza’ acquisiva una forte connotazione etnico-culturale: essa, infatti, prendeva la forma di uno scontro tra assenza di cultura (quella che caratterizzava le minoranze) e cultura russa/sovietica. Per sua natura, quindi, era inevitabile che nelle periferie ‘orientali’ il romanzo realsocialista si facesse promotore del discorso orientalista sovietico, anch’esso basato sulla stessa visione della storia e del progresso. Nel caso di *Prazdničnaja gora* di Alisa Ganieva, l’inserimento di alcuni stralci del romanzo realsocialista daghestano è proprio volto a restituire al pubblico contemporaneo un esempio paradigmatico di tale scrittura ideologizzata e intrisa di orientalismo sovietico.

⁴⁵ Cfr. I. Kondrašova, *Problema chudožestvennogo metoda v stanovlenii i razvitii novopis’ennykh literatur Severnogo Kavkaza*, “Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta”, 2008, 10, pp. 128-133. Da notare, inoltre, che tali tematiche furono sviluppate non solo nella prosa, ma anche nella poesia e nel teatro. Per quanto riguarda la poesia daghestana si potrà citare il ciclo di poesie *Metla adatov* [La scopa degli *adat*, 1934] in cui poeta àvaro Gamzat Cadasa (1899-1951) ironizza sugli usi e costumi locali — quali l’osservanza degli *adat* [leggi non scritte degli antenati], la pratica della vendetta di sangue e il *čochto* — nella speranza che vengano spazzati via dal potere civilizzatore sovietico. Per quanto riguarda il teatro, invece, ricordiamo le pièce dell’autore darghino Rabadan Nurov (1889-1942) *Ajšat v kogtjak adata* [Ajšat nelle grinfie dell’*adat*, 1928] e *Razoblačennyj šejk* [Lo sceicco smascherato, 1934] dedicate all’emancipazione della donna e alla lotta contro la religione. Cfr. L. Egorova, *Literatury narodov Severnogo Kavkaza. Učebnoe posobie*, Moskva 2020.

⁴⁶ Cfr. S. Bajramukova, *Chudožestvennoe i stilističeskoe svoebrazie romana v literature Severnogo Kavkaza*, “Fundamental’nye issledovanija”, 2015, 2, pp. 5274-5278; Ch. Džamaludinova, *Istoričeskij roman v avarskoj literature*, “Mir nauki, kul’tury, obrazovanija”, 2021, 1, pp. 409-411. Lungi dall’escludersi a vicenda, tali tematiche potevano comparire all’interno dello stesso romanzo. Inoltre, tale combinazione di elementi era tipica anche di altri romanzi sovietici ‘orientali’, tra cui quello siberiano: “In almost all of the postwar Long Journey texts the central characters — the Spontaneous Native Disciple and the Native Local Leader (both male and sometimes one and the same person) — faced serious challenges on two fronts. One was the usual task of overcoming backwardness and getting the rank-and-file natives to follow suit; the other, a determined effort to become united with a beautiful woman who was kept away and usually abused by her traditionalist husband or father. The dramatic dénouement would involve the creation of a kolkhoz and the rescue of the love interest”, Y. Slezkine, *Primitive Communism*, op. cit., p. 318.

⁴⁷ Cfr. A. Nagapetova, *Proizvodstvennaja tematika v sovetskoj proze 1930-ch godov*, “Kul’turnaja žizn’ Juga Rossii”, 2009, 1, pp. 88-91; È. Omaršaeva, *Principy izobraženija vymyšlennykh geroev v dagestanskom istoričeskom romane*, “Gumanitarnyj vektor”, 2010, 3, pp. 79-84.

⁴⁸ Per un’analisi del romanzo si rimanda a A. Murtazaliev, *U istorikov avarskogo social’nogo romana*, “Vestnik Instituta jazyka, literatury i iskusstva im. G. Cadasy DFIC RAN”, 2021, 21, pp. 29-35.

⁴⁹ Cfr. Ch. Džamaludinova, *Izučenie obraznoj sistemy romana M. Churšilova “Sulak-svidetel’”*, “Mir nauki, kul’tury, obrazovanija”, 2021, 1, pp. 374-377.

⁵⁰ Cfr. A. Ašurbekov, *Problematika pervogo tabasaranskogo romana*, “Izvestija Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta”, 2011, 4, pp. 96-100.

3. LA DECOSTRUZIONE DELLA NARRAZIONE SOVIETICA SUL DAGHESTAN: *Prazdničnaja gora* DI ALISA GANIEVA

Fin dallo ‘scandalo’ del suo debutto letterario nel 2009, Alisa Ganieva si è imposta nel panorama letterario russo catturando l’interesse della critica. In quell’anno, infatti, la scrittrice è stata insignita del premio Debjut⁵¹ per la *povest’ Salam tebe, Dalgat!* [Salam, Dalgat!] in cui vengono narrate le vicende del protagonista Dalgat durante una giornata fuori dal comune nella capitale del Daghestan, Machačkala. A provocare lo scandalo il fatto che alla consegna del premio si sia presentata Ganieva, una donna, peraltro già nota negli ambienti della critica letteraria⁵², e non Gulla Chiračev, pseudonimo maschile di cui la scrittrice si era servita per iscriversi al concorso e di cui non aveva rivelato l’identità neppure agli organizzatori⁵³. Al racconto di debutto hanno fatto seguito due romanzi di ambientazione daghestana,

Prazdničnaja gora e Ženich i nevesta [I promessi sposi, 2015], entrambi finalisti di importanti premi letterari⁵⁴.

Come in *Salam tebe, Dalgat!*, anche in *Prazdničnaja gora* il lettore è accompagnato per le strade di Machačkala da un protagonista maschile, in questo caso Šamil’: attraverso il suo sguardo – e soprattutto le sue orecchie – viene mostrata la realtà caleidoscopica del Daghestan contemporaneo. Tuttavia, a differenza di quanto accade nel precedente racconto, la vita del protagonista e di tutta la repubblica è destinata a essere sconvolta. Motore del romanzo è la notizia non ancora confermata che i russi stiano costruendo un enorme terrapieno (*val*) per separare la Russia dal Caucaso. La voce, inizialmente accolta con non poco scetticismo da gran parte della popolazione, assume sempre maggiore concretezza nel corso della narrazione e innesca una serie di reazioni che porteranno infine alla presa di potere nella repubblica da parte dei fondamentalisti islamici. Avvalendosi dell’espedito narrativo del muro, quindi, la scrittrice apre nel romanzo una riflessione che si articola su due piani strettamente interconnessi: uno di carattere storico, in cui viene posta in luce la posizione di confine, geografico e culturale, tradizionalmente occupata dal Caucaso⁵⁵, e uno di carattere contemporaneo legato agli andamenti sociali che di recente hanno interessato (e ancora interessano) il Daghestan e, in generale, l’intera area ciscaucasica⁵⁶.

⁵¹ Il premio Debjut è un premio dedicato ai giovani scrittori (fino ai 35 anni) di lingua russa. L’ultima edizione del premio si è tenuta nel 2015.

⁵² Ganieva ha iniziato la sua carriera come critico letterario. Per la sua attività è stata insignita del Premio letterario Gor’kij e del Premio Oktjabr’. Degni di nota sono i contributi della scrittrice alla teorizzazione del *novyj realizm* [nuovo realismo] russo: cfr. A. Ganieva, *I skučno, i grustno. Motivy izgojstva i otčuzdenija v sovremennoj proze*, “Novyj Mir”, 2007, 3, <http://www.nm1925.ru/Archive/Journal6_2007_3/Content/Publication6_1954/Default.aspx> (ultimo accesso: 7.10.2021); Idem, *Ne bojsja novizny, a bojsja pustozvonstva*, “Znamja”, 2010, 3, <<https://magazines.gorky.me/dia/znamia/2010/3/ne-bojsya-novizny-a-bojsya-pustozvonstva.html>> (ultimo accesso: 7.10.2021).

⁵³ In numerose interviste Ganieva ha dichiarato di essersi servita di uno pseudonimo maschile sia per essere giudicata in modo imparziale dalla giuria sia per avere maggiore libertà creativa (lo ‘scudo’ dello pseudonimo maschile, infatti, ha permesso alla scrittrice di affrontare tematiche che in Daghestan sarebbero state giudicate inadatte, se non scandalose, per una scrittrice di sesso femminile), cfr. *O ruskoj kritike i sedom Kavkaze*, “Čitaem vmeste”, 01.06.2011, <chitaem-vmeste.ru/zvyozdy/interviews/o-ruskoj-kritike-i-sedom-kavkaze> (ultimo accesso: 07.10.2021); *History as the New Ideology of Patriotism in Russia: An Interview with Alicia Ganieva*, “3 AM: Magazine”, 06.06.2018, <<https://www.3ammagazine.com/3am/writing-against-expectations-an-interview-with-alisa-ganieva/>> (ultimo accesso: 07.10.2021). Tuttavia, come ha rivelato la scrittrice, il nome fittizio intendeva svelare la sua natura di pseudonimo (*Gulla* in àvaro significa ‘proiettile’, mentre la radice di Chiračev rimanda al significato di ‘caro’, ‘tesoro’), cfr. *Bullet in My Mother Tongue: An Interview with Alisa Ganieva*, “Asymptote”, 30.07.2015, <<https://www.asymptotejournal.com/blog/2015/07/30/bullet-in-my-mother-tongue-an-interview-with-alisa-ganieva/>>, (ultimo accesso: 07.10.2021).

⁵⁴ *Prazdničnaja gora* è stato selezionato per la short-list del premio Jasnaja Poljana (2013), mentre *Ženich i nevesta* è stato finalista dei premi Russkij Buker e Studenčeskij Buker (2015).

⁵⁵ Un territorio, ricorderemo, conteso nei secoli da diversi imperi – persiano, ottomano e russo tra quelli più recenti – e ancora oggi in bilico tra la sfera di influenza russa e quella arabo-islamica. Si veda a tal proposito l’intervista *Pisatel’ Alisa Ganieva o malych narodach Dagestana: Mne real’nost’ interesna tem, čto čerez den’ ona stanovitsja prošlym*, “Obščestvennoe televidenie Rossii”, 05.05.2019, <<https://otr-online.ru/programmy/figura-rechi/pisatel-alisa-ganieva-o-malyh-narodach-dagestana-mne-realnost-interesna-tem-čto-čerez-den-ona-stanovitsya-proshlym-36815.html>> (ultimo accesso: 31.05.2021).

⁵⁶ Si fa qui riferimento, da una parte, al movimento “Chvatit kormit’ Kavkaz” [Basta mantenere il Caucaso] promosso dai nazionalisti russi contrari allo stanziamento di fondi statali a favore delle repubbliche caucasiche e sostenitori della separazione del Caucaso, ormai visto esclusivamente come un covo di terroristi e ‘parassiti’; dall’altra, al tentativo da parte delle frange più radicali della resistenza antirussa nel Caucaso di creare di un Emirato, indipendente dalla

La decisione della scrittrice di mettersi ancora una volta alla prova con il tema del Caucaso, che ha avuto un importantissimo ruolo nella letteratura russa, può essere interpretata, ponendosi in una prospettiva postcoloniale⁵⁷, come un gesto di riappropriazione: con *Prazdničnaja gora* e, in generale, con le sue opere di ambientazione daghestana⁵⁸ Ganieva intende mostrare il Caucaso da un punto di vista interno con l’obiettivo di sfatare i molti stereotipi che nutrono l’immaginario russo. Tale operazione, inoltre, si rivela particolarmente significativa dal momento che l’autrice dichiara di avvalersi consapevolmente di un genere, quello del romanzo, la cui tradizione nel Caucaso settentrionale – come è stato già ricordato – è strettamente legata al canone sovietico dal quale gli scrittori locali ancora oggi faticano a staccarsi:

È significativo il fatto che i canoni letterari sovietico-imperiali, di cui, come di un vero e proprio peso morto, la letteratura russa degli anni Novanta si è velocemente sbarazzata, siano ancora vivi e non siano stati superati nelle ex-repubbliche sovietiche e nelle repubbliche della Federazione Russa. Parte del problema risiede nel fatto che in epoca sovietica le letterature “coloniali” di questi popoli non sono state solo deformate dalla nuova ideologia, ma in alcuni luoghi [dove non esisteva una tradizione letteraria, V. M.] sono state costruite artificialmente dal nulla. Le forme, i generi, i temi sono stati letteralmente calati dall’alto. Nelle condizioni contemporanee queste forme e questi generi non funzionano, ma continuano lo stesso a vivere il resto della loro rudimentale esistenza nei manoscritti di alcuni autori di vecchia tempra e (nel caso delle ex-repubbliche sovietiche sotto dittatura) vengono rimaneggiati sotto il nuovo regime politico. La letteratura contemporanea, in parte erede delle vecchie tradizioni presovietiche, in parte “globalizzata” e moderna, certamente esiste e si sta sviluppando [...]. Ma non è ovunque così. Per esempio, in Daghestan un fenomeno come quello del romanzo d’autore è stato creato in epoca sovietica. E come qualsiasi prodotto artificiale, dopo la *perestrojka* questo genere è andato praticamente scomparendo⁵⁹.

Russia e regolato dalla sharia.

⁵⁷ Diversi studiosi e critici come, per esempio, È. Šafranskaja e A. Kolobrodov si sono avvalsi del termine ‘postcoloniale’ per inquadrare l’opera della scrittrice, cfr. È. Šafranskaja, *Butyl’ s nadpis’ju “Iks”, ili poiski neizvestnovo v romane Alisy Ganievoj “Ženich i nevesta”*, “Polilingval’nost’ i transkul’turnye pratiki”, 2020, 1, pp. 65-77; A. Kolobrodov, *Skazka Kavkaza*, “Nacional’nyj Bestseller”, 2012, < www.natsbest.ru/award/2012/review/alisa-ganieva-prazdnichnaja-gora/ > (ultimo accesso: 07.10.2021).

⁵⁸ Oltre alle opere menzionate si potranno ricordare, per esempio, il racconto *Šajtany* [I demoni, 2010] o, per quanto riguarda le opere di non-fiction, la raccolta di saggi *Dagestanskije očerki* [Saggi sul Daghestan, 2010], entrambi contenuti in A. Ganieva, *Salam tebe*, op. cit.

⁵⁹ “Oni vstrečalis’ po-sovremennomu...”, “God literary”, 13.03.2015, < <https://godliterary.ru/articles/2015/03/13/oni-v-strechalis-po-sovremennomu> > (ultimo accesso: 07.10.2021).

Sarà opportuno ribadire che nel romanzo il canone sovietico non costituisce solo un elemento di confronto implicito, ma trova nella narrazione un proprio spazio. L’opera di Ganieva, infatti, è caratterizzata dall’inserimento di una serie di testi⁶⁰ la cui funzione, tra le altre, consiste nel mostrare i diversi codici di cui ci si è avvalsi in passato per narrare il Daghestan: tra di essi, riprendendo le parole dell’autrice, troviamo “un pezzetto di romanzo realsocialista (codice imperiale), un romanzo nel romanzo che ricostruisce un mito daghestano e una favola magica (codice della tradizione), un frammento di poema in strofe oneginiane (codice russo)”⁶¹. Ganieva utilizza tali ‘parole altrui’ con un intento critico, allo scopo di mettere in luce i discorsi a esse sottesi. È proprio questo tratto, secondo la stessa autrice, a permettere un’interpretazione postcoloniale del suo romanzo: “Se mi estraneo e guardo tutto questo da un punto di vista accademico, è possibile cogliere sia il ‘postcolonialismo’ sia le pratiche discorsive e le epistemi di cui parla Foucault”⁶². In tale prospettiva, la prima inserzione narrativa, ossia il romanzo realsocialista nella sua versione daghestana, si rivela particolarmente interessante in quanto emanazione del discorso orientalista sovietico che, insieme all’orientalismo russo da cui origina, è ancora oggi la cornice entro cui si articola buona parte delle rappresentazioni del Daghestan messe in discussione da Ganieva. Bisognerà aggiungere inoltre che tale inserzione non ha in *Prazdničnaja gora* una funzione puramente illustrativa, bensì nasce con intento parodico. Proprio la parodia costituisce infatti uno degli strumenti – insieme alla ‘plurivocità’ – di cui la scrittrice si avvale per decostruire la narrazione sovietica sul Daghestan.

3.1. La parodia del romanzo realsocialista

Il settimo capitolo della prima parte del romanzo è interamente occupato da alcuni stralci di un romanzo che il protagonista Šamil’ sfoglia annoiato in

⁶⁰ Tale tecnica viene usata in maniera meno estensiva già in *Salam tebe, Dalgat!* dove il protagonista legge il libro di un poeta lezgin.

⁶¹ Ivi.

⁶² Ivi.

attesa di raggiungere la fidanzata Madina. Il grosso volume reca sulla copertina l'immagine-cliché di una sorgente e il titolo *Rož' ne rastët na kamne* [La segale non cresce sulla pietra]. Tali indizi portano un lettore con qualche conoscenza pregressa sulla cultura locale a ipotizzare, ancor prima di leggerne il contenuto, che si tratti di un romanzo di stampo realsocialista nella sua variante daghestana. Il titolo infatti richiama immediatamente quello di altri romanzi daghestani sovietici quali, per esempio, *Komok zemli veter ne unesët* [Il vento non porterà via la zolla di terra, 1967] di Fasu Alieva o *Korni deržat derevo* [Le radici sorreggono l'albero, 1963] di Musa Magomedov, mentre la fonte d'acqua è una delle immagini più ricorrenti nella letteratura riguardante il Daghestan⁶³. Ben presto, inoltre, si rende evidente al lettore la natura parodica della riproposizione.

Nella sua trattazione delle tipologie della parola prosastica, Bachtin prende in considerazione la parodia come esempio di “parola a due voci”, ossia una parola che ha “una duplice direzionalità: verso l'oggetto del discorso, come la comune parola, e verso l'altra parola, il discorso altrui”⁶⁴. In particolare, a caratterizzare la parodia è il fatto che l'intenzione introdotta dall'autore nella parola estranea sia direttamente opposta all'intenzione della stessa: “La seconda voce, insediata nella parola estranea, si scontra ostilmente qui con l'antico padrone della parola e lo costringe a servire ai fini opposti. La parola diventa teatro della lotta di due intenzioni”⁶⁵. Anche Hutcheon, come Bachtin, identifica nella duplicità la caratteristica precipua della parodia. Secondo la studiosa, infatti, la parodia può essere definita “a form of repetition with ironical critical distance, marking difference rather than similarity”⁶⁶, la cui ambivalenza “stems from the dual drives of conservative and revolutionary forces that are inherent in its nature as authorized transgression”⁶⁷. A questo punto, non sarà difficile comprendere il motivo per cui molti

scrittori postcoloniali si siano avvalsi della parodia — o più in generale dell'ironia⁶⁸ — nelle loro opere: proprio la duplicità della parodia consente di affermare (di facciata) la parola coloniale e allo stesso tempo di sovvertirla, e la rende uno degli strumenti privilegiati per mettere in discussione i valori universali (quali il progresso e la ragione) e i discorsi sull'“altro” occidentali⁶⁹. Sempre secondo Hutcheon, infatti, l'ironia e la parodia, grazie alla loro natura di “doubled or split discourse”, possiedono l'enorme potenziale di “working within existing discourses and contesting them at the same time”⁷⁰.

La parodia del romanzo realsocialista svolge esattamente tale funzione in *Prazdničnaja gora*: agendo all'interno del discorso orientalista sovietico, Ganieva si impossessa della ‘parola altrui’ e la utilizza contro tale discorso con il fine di scardinarlo. In particolare, due sono gli aspetti a essere oggetto della critica di Ganieva: la tematica antireligiosa e l'emancipazione della ‘donna orientale’.

Nella tradizione del romanzo realsocialista, la trama di *Rož' ne rastët na kamne* è costruita sulla contrapposizione tra ‘vecchio’ e ‘nuovo’ che, nel contesto di riferimento, si manifesta nella lotta contro i ‘relitti’ della società feudale daghestana. Benché tale tematica sia rintracciabile in quasi tutte le opere del periodo, così come del resto i cliché stilistici utilizzati nella narrazione, è la produzione dello scrittore darghino Achmedchan Abu-Bakar (1931-1991) e, in particolare, l'opera *Darginskie devuški* [Le ragazze darghine, 1956] a fungere da principale modello

⁶³ Per Bachtin, “Alla parola parodistica è analoga la parola altrui ironica e qualsiasi parola altrui usata ambigualmente, giacché in questi casi ci si serve della parola altrui per trasmettere intenzioni ad essa ostili”, M. Bachtin, *Dostoevskij*, op. cit., p. 252.

⁶⁴ Cfr. M. Meyer, *Swift and Sterne Revisited Postcolonial Parodies in Rushdie and Singh-Toor*, in S. Reichl — M. Stein (a cura di), *Cheeky Fictions. Laughter and the Postcolonial*, Amsterdam-New York 2005, pp. 117-129. Andrà menzionato a questo proposito anche il concetto di *mimicry* elaborato da Bhabha. Secondo lo studioso, l'imitazione del colonizzatore da parte del colonizzato (*mimicry*) è anche potenzialmente una parodia (*mockery*), una ripetizione con una differenza (almost the same, *but not quite*) che minaccia il discorso coloniale dall'interno, cfr. H. Bhabha, *Of Mimicry and Man*, in Idem, *The Location of Culture*, London-New York 2004, pp. 121-131.

⁷⁰ L. Hutcheon, *Circling the Downspout of Empire*, in B. Ashcroft — G. Griffiths — H. Tiffin (a cura di), *The Post-colonial Studies Reader*, London-New York 1995, p. 133.

⁶³ Comunicazione personale con Mijasat Muslimova, presidentessa della sezione daghestana dell'Unione degli Scrittori Russi.

⁶⁴ M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino 1968, p. 240.

⁶⁵ Ivi, p. 251.

⁶⁶ L. Hutcheon, *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, Urbana-Chicago 2000, p. xii.

⁶⁷ Ivi, pag. 26.

di riferimento per la parodia ganieviana. Se, da un lato, la scrittrice ha dichiarato di non essersi ispirata a una specifica opera dello scrittore⁷¹, dall’altro, è innegabile che molti elementi della trama e della caratterizzazione dei personaggi siano stati tratti proprio da questa *povest’*⁷².

Darginskie devuški narra i destini di sei ragazze (Nasiba, Ašura, Kis-Taman, Sakinat, Zejrab e Fatima) del villaggio di Urkuch alle prese con la lotta contro il patriarcato e la tradizione. Tutte e sei nel corso della narrazione affrontano una serie di sfide (matrimoni combinati, rapimenti, ecc.), ma grazie all’aiuto di personaggi ‘illuminati’ (quali la maestra di scuola o il capo del *kolchoz*) riusciranno infine a realizzare i propri sogni e a emanciparsi.

Come *Darginskie devuški* anche la parodia ganieviana si apre quasi immediatamente con la descrizione di un gruppo di ragazze. Tra di esse spicca la figura di Maržana, modello della donna affrancata dal potere sovietico. Tutto in lei ha segno positivo: “Il raso fresco del grembiule conteneva a stento i suoi seni maturi; costretti in due trecce, i lunghi capelli color della pece rimbalzavano al contatto con le gambe snelle, e la spilletta del *komsomol* brillava baldanzosa al tiepido sole di primavera”⁷³. La descrizione di certi tratti fisici come emanazione di qualità morali costituisce uno dei tratti distintivi – già menzionati – del realismo socialista⁷⁴, ed è presente anche nella *povest’* di Abu-Bakar. Qui due personaggi femminili positivi – Nasiba e Sakinat – vengono descritti proprio avvalendosi di questi cliché: di Nasiba, infatti, viene detto che “I capelli neri come la notte, ancora sciolti, le ricadevano come un torrente in piena sulla schiena. La divisa scolastica con il grembiule bianco rendeva la ragazza ancora più slanciata”⁷⁵, mentre di Sakinat che “Sembrava che i seni sodi avrebbero strappato da un momento all’altro il vestito sottile”⁷⁶.

Per accentuare il gioco di contrasti alla base del

romanzo realsocialista, Ganieva affianca a Maržana un altro personaggio, Kalimat, emblema della “donna orientale” schiacciata dalla religione e dalla tradizione:

– Guardate, c’è Kalimat! – disse Maržana.

E indicò con un cenno del capo una sagoma pallida, stremata, che avanzava curva sotto il peso di una grossa brocca.

– È vero! È lei, sì! – sbottarono anche le altre.

– Da quando ha lasciato la scuola per sposarsi, la sua vita è andata a rotoli. Povera Kalimat. Passa le giornate a fare acqua al pozzo e a raccogliere la legna. Quando non è chiusa in casa, poi!⁷⁷

Tale contrapposizione non si limita in maniera esclusiva alle due ragazze, ma investe l’intero villaggio e i suoi abitanti. Per quanto riguarda il primo, essa si concretizza nell’opposizione tra l’*aul* [villaggio di montagna] e il *kutan* [villaggio di pianura nelle province montuose] in cui si insedieranno gli abitanti alla fine del romanzo: attingendo al repertorio sovietico, il primo viene presentato come un luogo angusto, oscuro e opprimente, mentre il secondo come uno spazio ampio, fertile e luminoso⁷⁸. Secondo lo stesso principio si delinea in maniera distinta il binarismo tra la vecchia generazione del villaggio, oppressa da una religione – quella islamica percorsa da elementi pagani – cieca e irrazionale, e la nuova generazione comunista il cui sguardo è puntato verso il radioso avvenire. Se, dunque, superstizione e immobilismo caratterizzano gli anziani, la gioventù, al contrario, è fiduciosa nel progresso e anela alla nuova vita promessa dal comunismo. Il punto di vista di Ganieva nei confronti di quest’ultima si traduce in una serie di passaggi velatamente ironico-parodici, come quando la scrittrice mette nelle mani dei giovanissimi pionieri presenti al circolo del *kolchoz* una ghirlanda di lampadine elettriche, uno dei simboli della missione modernizzatrice sovietica⁷⁹.

Per quanto riguarda la tematica antireligiosa, il passaggio in cui viene descritta la reazione degli abitanti del villaggio al prolungato periodo di siccità

⁷¹ Comunicazione personale con la scrittrice.

⁷² Si ringrazia M. Muslimova per il suggerimento bibliografico.

⁷³ A. Ganieva, *La montagna in festa*, Roma 2015, p. 70.

⁷⁴ Per un approfondimento sulla caratterizzazione dei personaggi femminili si veda È. Omarševa, *Principy*, op. cit.

⁷⁵ A. Abu-Bakar, *Darginskie devuški*, “Roman gazeta”, 1964, 3, p. 56.

⁷⁶ Ivi, pag. 58.

⁷⁷ A. Ganieva, *La montagna*, op. cit., p. 70. Tale gioco di contrasti, in maniera più smorzata, è presente anche in *Darginskie devuški*. I prototipi di Kalimat possono essere identificati nei personaggi di Fatima (costretta ad abbandonare la scuola dopo il matrimonio) e Misej (la moglie sottomessa del muezzin Muchtar).

⁷⁸ Un esempio di tale rappresentazione è fornito nel prologo di *Darginskie devuški*.

⁷⁹ Idem, *Pradzičnaja gora*, Moskva 2012, p. 80.

– uomini e donne decidono di recarsi in cima alla montagna per pregare, rispettivamente, Allah e le divinità pagane – occupa una posizione chiave, fornendo a Ganieva l'occasione di mostrare al lettore come veniva ritratta la religione nei discorsi della propaganda ateista: la massa nera e informe degli uomini folleggia (*kurolesit'*) per le vie del villaggio sventolando degli stracci sacri (*svjaščennym trjap'ëm*), e in generale tutti gli abitanti sembrano completamente usciti di senno (*opoloumeli*)⁸⁰. È in questo contesto, inoltre, che viene introdotto il personaggio di Ali, padre di Nasyr a cui, ricalcando la parabola di Nasiba in *Darginskie devuški*, Maržana è stata promessa in sposa contro la sua volontà. Nella parodia Ali – che, anche se non viene specificato, è probabilmente il *mullah* del villaggio – ricopre il ruolo del nemico del popolo per antonomasia, ossia quello del religioso avido, disonesto e fanatico⁸¹. All'irrazionalità degli abitanti del villaggio, tuttavia, si oppone un gruppo di personaggi: il capo del *kolchoz* Hajji che richiama invano la gente al lavoro, Maržana che tenta di fare rinsavire la madre che vuole raggiungere le altre donne per pregare e il trattorista Muchtar che, infine, si dirige dai più giovani per cercare di dissuaderli dai discorsi degli anziani. Come in ogni romanzo realsocialista, infatti, ai nemici si contrappongono sempre uno o più personaggi estremamente positivi il cui compito è quello di aiutare i protagonisti nella loro rivoluzione interiore. Tale funzione all'interno della parodia è svolta da Hajji e dalla maestra russa Raisa Petrovna, che guidano i giovani Maržana e Muchtar alla loro piena realizzazione.

Alla tematica religiosa si affianca e sovrappone quella della questione femminile. Oltre al già menzionato problema dei matrimoni combinati, nella parodia la missione sovietica di emancipazione della 'donna orientale' sembra essere interessata soprattutto ad agire sul vestiario tradizionale: "Che non portavano [le ragazze, V.M.] caffetani informi di seta né pantaloni larghissimi, e nemmeno l'ormai obsoleto *čochto*, ma begli abitini corti [divise scolastiche, V.M.]. E scarpe col tacco [prodotte in fabbrica, V.M.]

fresche di negozio al posto delle pantofole di cuoio tradizionali"⁸². Ironia vuole tuttavia che i corpi delle donne siano liberati da vestiti lunghi e informi per potere lasciare indugiare la penna dello scrittore (maschio) su dettagli fisici dalla forte carica erotica: come si sarà evinto dalla descrizione di Nasiba e Sakinat nell'opera di Abu-Bakar (e dalla descrizione di Maržana nella parodia), nelle pagine dei romanzi sovietici ricorrono riferimenti a seni maturi, vestiti corti e aderenti e gambe slanciate.

La missione modernizzatrice sovietica – che, nelle periferie 'orientali', pare assumere più che altro i tratti di una missione civilizzatrice – non sembra però potersi completamente realizzare in montagna: è la pianura, infatti, il luogo su cui in Daghestan si proietta l'utopia del radioso avvenire. Solo lì per Hajji, Maržana, Muchtar e Raisa Petrovna si potrà iniziare una nuova vita. La parodia, attenendosi ai principi del romanzo realsocialista, non può concludersi che con la vittoria del potere sovietico sull'oscurantismo delle tradizioni locali. Tale vittoria verrà sancita dalla distruzione del villaggio, fatto esplodere da un gruppo di giovani pastori del *komsomol*, e con il trasferimento di tutti gli abitanti in pianura.

A creare la distanza ironica necessaria alla parodia sono sia alcune affermazioni che Ganieva fa pronunciare ai suoi personaggi – non si potranno dimenticare l'elogio di Muchtar nei confronti del compagno Lysenko che avrebbe dovuto aumentare la produttività agricola, ma le cui teorie, come oggi sappiamo, non avevano alcun fondamento scientifico⁸³, o i complimenti che Raisa Petrovna rivolge a Maržana quando questa dichiara che, pur di non sposarsi con Nasyr, si toglierebbe la vita⁸⁴ –, ma anche, e forse soprattutto, il mutato contesto ideologico. La consapevolezza del fallimento del progetto comunista carica il romanzo realsocialista di una componente ironica non contemplata nelle intenzioni degli autori sovietici. Ganieva accentua le caratteristiche del romanzo realsocialista – quali, *in*

⁸² Idem, *La montagna*, op. cit., p. 71. Si potrà notare, inoltre, che l'utilizzo degli aggettivi *škol'nye* [di scuola] e *fabričnye* [di fabbrica] introduce ulteriori elementi chiave della propaganda: l'opera di scolarizzazione e industrializzazione promossa dal potere sovietico.

⁸³ Idem, *Prazdničnaja gora*, op. cit., p. 79.

⁸⁴ Ivi, p. 83.

⁸⁰ Ivi, p. 78.

⁸¹ In *Darginskie devuški* tale ruolo è ricoperto da Muchtar.

primis, l’opposizione in termini assoluti tra i promotori del progetto sovietico e le forze reazionarie che ne minacciano la riuscita – con l’obiettivo di dare rilievo a tale componente e, di conseguenza, di minare il discorso sovietico sull’Oriente. Risulta evidente che una visione basata sul binarismo tra ‘eroi’ e ‘nemici’, progresso sovietico e arretratezza dello stile di vita tradizionale, in cui sono assenti posizioni intermedie possa solo rivelarsi inadeguata agli occhi del lettore contemporaneo, che, oltretutto, potrebbe essere al corrente dei risvolti ambivalenti delle politiche sovietiche sulle etnie minoritarie del Caucaso. Tale inadeguatezza è peraltro segnalata dal fatto che Šamil’, annoiato e spazientito, continui a saltare interi passaggi del romanzo, senza che tra l’altro venga arrecato un grande danno alla comprensione della storia da parte del lettore. Bisognerà ricordare inoltre che, benché abbia portato un miglioramento generale delle condizioni di vita della popolazione, la campagna di trasferimento in pianura – uno dei punti su cui, a partire dagli anni Venti fino agli anni Ottanta, si sono maggiormente indirizzati gli sforzi del potere sovietico in Daghestan – ebbe spesso carattere coercitivo e violento, costringendo gli abitanti di montagna ad abbandonare la terra dei propri avi e con questa usi e costumi secolari⁸⁵. La popolazione dovette affrontare diversi problemi, primo tra tutti la malaria che causò un numero ingente di morti. Alla luce di questi elementi, all’apparenza banalizzati e ridicolizzati nella parodia – durante il raduno nel circolo del *kolchoz*, per esempio, Hajji definisce la notizia sui morti di malaria una provocazione da parte dei detrattori antirivoluzionari⁸⁶ –, la resistenza degli abitanti dell’*aul* al trasferimento in pianura non può più apparire solo come un rifiuto immotivato del progetto sovietico.

3.2. Un romanzo a più voci

A scardinare la narrazione sovietica sul Daghestan contribuisce anche il fatto che essa costituisca solo ‘una’ delle tante voci del romanzo. La ‘plurivocità’ in *Prazdničnaja gora* è raggiunta sia tramite l’inserimento di diversi testi nell’impianto del romanzo sia attraverso l’utilizzo estensivo del dialogo. Per quanto riguarda quest’ultimo aspetto, sarà opportuno menzionare le numerosissime scene di massa di cui è costellato il romanzo: Šamil’, infatti, si ritrova più volte in mezzo alla confusione della folla, ed è in un simile contesto che può raccogliere le più disparate opinioni⁸⁷. Esattamente nella presentazione del molteplice e del contraddittorio su cui si costruisce l’intero romanzo, Ganieva ha identificato il proprio debito nei confronti dell’insegnamento dostoevskiano:

Amo Dostoevskij, e Dostoevskij è dialogismo, il continuo pigiare in stanzette anguste i personaggi, dove urlano uno sopra l’altro e discutono. Il Daghestan per me era una di quelle stanzette, piccola, ma stipata di persone con sguardi, visioni del mondo e mentalità differenti⁸⁸.

Bachtin, del resto, individua proprio nella coesistenza e nell’interazione la categoria fondamentale della visione artistica di Dostoevskij. Le scene di massa, che spesso compaiono nelle opere dello scrittore, servivano infatti “a concentrare in un luogo e in un momento [...] il maggior numero possibile di personaggi e di temi, cioè a concentrare in un attimo la più ampia multiformità qualitativa”⁸⁹. Pur non potendo parlare nel caso di *Prazdničnaja gora* di polifonia nel senso bachtiniano del termine – a differenza dei romanzi di Dostoevskij le varie voci non sono emanazione di coscienze autonome rispetto a quella dell’autore, non si rispondono, ma anzi sembrano essere sorde le une alle altre e si sovrappongono, dando vita a un frastuono diffuso – è

⁸⁵ Va notato che il trasferimento in pianura ha subito un momento di accelerazione nel secondo dopoguerra in seguito alla liberazione dei territori pianeggianti occupati dai ceceni (deportati in Asia Centrale nel 1944). Cfr. N. Volkova, *Pereselenie s gor na ravninu na Severnom Kavkaze v XVIII-XX vv.*, “Sovetskaja etnografija”, 1971, 2, pp. 38-47; K. Kazenin, *Elementy Kavkaza. Zemlja, vlast’ i ideologija v severokavkazskich respublikach*, Moskva 2012; K. Sahni, *Crucifying the Orient*, op. cit.

⁸⁶ A. Ganieva, *Prazdničnaja gora*, op. cit., p. 82.

⁸⁷ Si potranno ricordare, a titolo indicativo, la concitata riunione nella redazione del giornale in cui lavora il cognato di Šamil’ o i comizi tenuti da diversi gruppi etnici a Machačkala a seguito della notizia del muro.

⁸⁸ *Menja iskali moskovskie dagestancy, čtoby pogovorit’ i vospi-tat’*: interv’ju s pisatel’nicej Alisoj Ganievoj, “Burning Hut”, 04.04.2021, <<https://burninghut.ru/alisa-ganieva/>> (ultimo accesso: 31.05.2021).

⁸⁹ M. Bachtin, *Dostoevskij*, op. cit., p. 42.

innegabile che Ganieva, seguendo l'esempio dostoevskiano, cerchi di cogliere “la profonda equivocità e plurivocità di ogni fenomeno” in cui varie voci “non fuse tra loro” si dispiegano “sullo stesso piano come coesistenti e contrastanti”⁹⁰.

Fondando il suo romanzo sul principio della ‘plurivocità’, tuttavia, Ganieva non intende solo mettere in dubbio la validità del discorso orientalista sovietico, ma anche quella delle nuove narrazioni totalizzanti sul Daghestan. Nel contesto post-sovietico – in cui anni di pratiche di riscrittura della storia, repressione e sovietizzazione hanno reso più complesso il rapporto con il passato⁹¹ – uno dei più grandi pericoli è costituito infatti dalla creazione di nuove narrazioni con pretese assolutiste. Tra di esse spiccano quelle narrazioni che promuovono il ‘ritorno alle origini’, in Daghestan sempre più spesso interpretato come un ritorno alla fede islamica. Qui e in generale nel Caucaso settentrionale, il crollo dell'URSS è stato accompagnato da un diffuso revival religioso, spesso manipolato da parte dell'ex-élite comunista. Tale processo di reislamizzazione appare maggiormente comprensibile se collocato nel più ampio contesto di risveglio religioso che ha caratterizzato l'intero territorio russo a partire dagli anni della *perestrojka*: ritrovandosi in un vuoto spirituale e identitario, molti cittadini si sono rivolti alla religione per colmarlo. In particolare, la religione è diventata un fattore essenziale per molte minoranze etniche per affermare la propria identità e contrastare l'assimilazione alla cultura russa⁹². Tuttavia, in Daghestan nemmeno il significato della parola ‘origini’ pare essere interpretato univocamente: alcuni lo intendono

come un ritorno al sufismo, la pratica di perfezionamento spirituale dell'islam che veniva professata tradizionalmente in questo luogo; una minoranza invece aderisce al salafismo, un movimento che promuove un ritorno alle fonti originarie dell'islam⁹³. Tale dissidio si concretizza nel romanzo durante uno dei vagabondaggi di Šamil'. Con l'amico Arip, appena tornato – o, per meglio dire, fuggito – da Mosca dopo i primi disordini provocati dalla costruzione del muro, Šamil' entra in una moschea. Qui i due amici assistono a un acceso dibattito tra un esponente sufi e uno salafita durante il quale vengono esposti i maggiori punti di dissenso tra le due fazioni. La discussione iniziata nella moschea continua poi all'esterno, sfocia in una rissa e, quindi, nell'uccisione accidentale dello scrittore avaro Machmud Tagirovič Tagirov.

Nell'interpretazione di Ganieva il salafismo non è altro se non un prodotto d'importazione, allogeno alla cultura del posto⁹⁴, mentre l'islam ‘tradizionale’ appare una mistificazione. Quello che oggi viene considerato islam tradizionale è in realtà frutto di un processo di profonda trasformazione sociale durato più di un secolo, e ha ben poco a che vedere con il tipo di religione che veniva praticata in montagna prima della Rivoluzione⁹⁵. A questo proposito, Ganieva affida a un'ulteriore voce altrui il compito di offrire al lettore uno sguardo sul Daghestan prerivoluzionario. Tra i manoscritti interpolati nel romanzo, infatti, troviamo anche degli stralci del romanzo di Machmud Tagirovič. Qui, in un'altra imitazione della letteratura nazionale daghestana (questa volta di impronta folklorica), il lettore può avere un assaggio della natura sincretica dei culti di montagna. Mentre Chandulaj, la protagonista, e sua suocera raccon-

⁹⁰ Ivi, p. 44.

⁹¹ Nel caso specifico daghestano, ricordiamo il trasferimento della popolazione di montagna che ha mutato profondamente la composizione etnica degli insediamenti in pianura, favorendone la russificazione. Su questo argomento e per altre testimonianze sulle conseguenze di tale politica si veda Y. Karny, *Highlanders. A Journey to the Caucasus in Quest of Memory*, New York 2000. Per l'opinione di Ganieva sull'argomento si veda l'intervista *Pisatel' Alisa Ganieva*, op. cit.

⁹² Cfr. V. Bobrovnikov, *From Collective Farm to Islamic Museum? Deconstructing the Narrative of Highlander Traditions in Dagestan*, in F. Mühlfried – S. Sokolovskiy (a cura di), *Exploring the Edge of Empire. Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*, Berlin 2011; O. Kazmina, *Religion*, in M. L. Bressler (a cura di), *Understanding Contemporary Russia*, Boulder-London 2018, pp. 339-375.

⁹³ Andrà notato che in Russia, così come nel romanzo di Ganieva, i termini ‘wahhabismo’, un movimento riformatore islamico che promuove l'epurazione delle novità dall'islam, e ‘salafismo’ vengono utilizzati come sinonimi. In generale, il termine ‘wahhabita’ viene usato in Russia per designare tutti gli oppositori dell'islam tradizionale. Per una trattazione dettagliata si veda: V. Bobrovnikov, *Traditionalist' versus 'Islamist' Identities in a Dagestani Collective Farm*, “Central Asian Survey”, 2006, 3, pp. 287-302.

⁹⁴ Cfr. *Alisa Ganieva: “V Dagestane legko byt' neobyčnym”*, “God literatury”, 03.04.2015, <<https://godliteratury.ru/articles/2015/04/03/alisa-ganieva-v-dagestane-legko-byt-n>> (ultimo accesso: 10.06.2021).

⁹⁵ Cfr. V. Bobrovnikov, *From Collective Farm*, op. cit.

tano alle bambine delle divinità e dei demoni che abitano la montagna, il suocero rimprovera le donne, per poi essere subito rimbeccato:

- Donne! I nostri eruditi non hanno forse spiegato che Allah è il nostro unico dio?
 – E tu ti sei scordato di avere sgozzato un capretto a San Giorgio, vero? – mugugnava la suocera⁹⁶.

In tal modo, quindi, Ganieva mette in dubbio quello che viene considerato uno degli assiomi della nuova narrazione identitaria daghestana, ossia che essa sia legata in maniera indissolubile alla fede islamica.

Un discorso molto simile vale, infine, per la questione femminile. L'immagine della ‘donna orientale’, oppressa da una società oscurantista e patriarcale, si scontra nel romanzo con una serie di figure femminili del passato forti e indipendenti. Questo è il caso, per esempio, della bisnonna di Zumrud, uno dei personaggi introdotti nel prologo, e delle altre anziane dell’*aul*⁹⁷: “Con le loro vesti nere, quelle vecchie parevano monache, ma delle monache non avevano certo la flemma: fiutavano il tabacco – quando non lo fumavano – e si inventavano ogni sorta di canzoncine velenose e salaci”⁹⁸. O ancora, tornando più indietro nel tempo, di Chandulaj. Nel romanzo di Machmud Tagirovič, infatti, Chandulaj viene descritta come una figura forte ed energica, capace in più occasioni di esercitare la propria volontà⁹⁹. Quello che emerge dal romanzo di Machmud Tagirovič, inoltre, è un rapporto tra i due sessi molto più libero e disteso di quello ritratto nella parodia dove la donna, nella società tradizionale daghestana, occupa sempre una posizione subordinata rispetto alle figure maschili (*in primis*, il padre e il marito):

O forse era accaduto dopo, all'inizio dell'estate, quando giovani uomini e belle giovinette indossavano i loro vestiti migliori, accordavano *čungur* e *bandura* e alla luce delle fiaccole prendevano la via delle montagne carichi di cibo. Quella sera avevano percorso l'intero tragitto fra danze, allegria e canti orchestrati dal più sveglio tra i burloni. Arrivarono su un campo in fiore che era quasi l'alba, e si diedero a danzare e a comporre mazzi di

fiore, a intrecciare ghirlande e a cercare erbe varie da mettere in pentola, mentre intorno gli altri si sfidavano alla corsa, ai salti e all'arrampicata¹⁰⁰.

Tale rapporto è anche in netto contrasto con quanto viene presentato quando la narrazione si rivolge al presente. Il processo di reislamizzazione che ha acquistato vigore dopo il crollo dell'URSS, infatti, ha promosso dei comportamenti che secondo Ganieva sono in netto conflitto con le abitudini locali¹⁰¹. Già nel prologo, per esempio, assistiamo a un acceso scambio di battute sul ruolo che dovrebbe ricoprire la donna: per Dibir, uno degli invitati, le donne dovrebbero limitarsi a pensare alle faccende domestiche. Tuttavia, Zumrud e gli altri non sembrano essere della stessa idea e subito si fanno beffe dei predicatori islamici che li assillano con i loro volantini in cui sono contenute simili opinioni.

In questo modo, dunque, grazie all'impiego di diverse voci – quella di Machmud Tagirovič nel suo manoscritto e quella di Zumrud e dei suoi ospiti – anche l'immagine della donna daghestana come sottomessa e remissiva nei confronti dell'autorità maschile si incrina mettendo in discussione non solo la validità della narrazione sovietica, ma anche quella delle narrazioni contemporanee.

4. CONCLUSIONI: PER UN ‘NUOVO ROMANZO DAGHESTANO’

In *Prazdničnaja gora* Ganieva offre al lettore una visione problematica del Daghestan e dà spazio alle molte voci contrastanti che nutrono le dinamiche identitarie contemporanee nella repubblica. Del resto, nell'intera area caucasica la questione identitaria e il rapporto con il passato imperiale e sovietico risultano ancora oggi tematiche quanto mai spinose, come testimoniano le recenti proteste contro l'installazione dell'ennesimo monumento celebrativo della conquista del Caucaso¹⁰². Se da parte delle popola-

⁹⁶ A. Ganieva, *La montagna*, op. cit., p. 215.

⁹⁷ L'episodio a cui si fa riferimento risale all'infanzia di Zumrud, quindi, presumibilmente agli anni Settanta dato che dal contesto capiamo che il personaggio ha circa quarant'anni.

⁹⁸ Ivi, p. 11.

⁹⁹ Per esempio, è lei a scegliere, come prevedevano gli *adat*, chi sarà suo marito.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 207-208.

¹⁰¹ Cfr. *Alisa Ganieva: “V Dagestane”*, op. cit.

¹⁰² Si fa riferimento al monumento – una riproduzione del forte costruito dai russi nel 1837 durante la conquista del Caucaso – inaugurato ad Adler (Soči) il 30 giugno 2020 e fatto smantellare pochi giorni dopo in seguito a una petizione firmata dalla comunità circassa. Per le popolazioni autoctone e in particolare per i circassi (ridotti all'orlo

zioni autoctone tali monumenti vengono considerati una provocazione volta a minare il già fragile equilibrio dei rapporti interetnici della regione, da parte russa non è mancato chi ha recuperato la retorica imperiale — poi ripresa in epoca staliniana — della conquista come evento sostanzialmente positivo per il progresso e lo sviluppo delle culture locali. Secondo tale narrazione, che in epoca putiniana è diventata dominante, le popolazioni del Caucaso avrebbero solo beneficiato dell'intervento civilizzatore prima russo e poi sovietico¹⁰³.

L'opposizione di Ganieva a un tale genere di narrazione si concretizza tramite una serie di strumenti — la parodia e la 'plurivocità' — con cui l'autrice scardina il discorso sovietico sul Daghestan e propone una visione alternativa.

La sua operazione, tuttavia, non si ferma alla decostruzione della narrazione sovietica, ma si rivolge anche alle nuove narrazioni che nel Daghestan post-sovietico vogliono porsi come assolute e definitive. È questo il caso, per esempio, della narrazione dei fondamentalisti islamici che emerge alla fine del romanzo. In un episodio cardine, infatti, Arip è testimone della distruzione dei reperti archeologici e delle opere d'arte — locale, sovietica ed europea — del museo cittadino da parte dei *mujahidin*. In questo atto, che si configura come una vera e propria *tabula rasa*, è possibile tracciare un parallelo tra il nuovo potere e quello sovietico. In questo senso, l'opera diventa manifestazione della preoccupazione di Ganieva circa la possibilità che la tradizione e la cultura daghestane possano presto scomparire in maniera definitiva.

Prazdničnaja gora si configura dunque come un romanzo in cui risuonano più voci e i discorsi dominanti vengono messi in discussione. A differenza del romanzo realsocialista daghestano e del discorso che lo nutre, il romanzo ganieviano si basa su una logica del frammento e del contrappunto: all'unitarietà e al monolitismo si sostituiscono infatti il molteplice

e il contraddittorio. Se da una parte, analizzando l'esperienza della scrittrice in una prospettiva legata al contesto più ampio della letteratura russa contemporanea, l'operazione di Ganieva riesce ad arricchire le strategie narrative del cosiddetto "nuovo Realismo russo"¹⁰⁴, dall'altra *Prazdničnaja gora* occupa sicuramente una posizione di rilievo non solo nella decostruzione di quello che abbiamo definito 'orientalismo sovietico', ma anche nella proposta di un 'nuovo romanzo daghestano' che, confrontandosi direttamente con il canone sovietico, ne segni un superamento definitivo.

www.esamizdat.it ◇ V. Marcati, *Il Daghestan oltre l'orientalismo sovietico: il romanzo Prazdničnaja gora di Alisa Ganieva* ◇ eSamizdat 2021 (XIV), pp. 59-76.

dell'estinzione dalle politiche zariste) la conquista delle loro terre è ancora considerata una ferita aperta tantopiù che lo stato russo non ne ha ancora voluto riconoscere la natura di genocidio.

¹⁰³ Cfr. M. Gammer — V. Kaplan, *Post-Soviet Narratives of the Conquest of the Caucasus*, "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas", ¹⁰⁴ Cfr. I. Marchesini, *Mito*, op. cit. 2013, 61, pp. 26-46.

◇ *Dagestan Beyond Soviet Orientalism: The Novel Prazdnichnaia gora by Alisa Ganieva* ◇
Valentina Marcati

Abstract

The first part of the work considers the concept of Soviet orientalism in relation to socialist realism, especially focusing on the phenomenon of the so-called Soviet multinational literature and the Ciscaucasian Soviet novel. In the second part, Alisa Ganieva's novel *Prazdnichnaia gora* [The Mountain of Celebrations, 2012] is analysed as a case study. It is argued that, besides being an example of the Soviet orientalist discourse, the parody of the socialist realist novel in its Dagestani version serves as a tool to deconstruct the Soviet representation of Dagestan. Indeed, through parody and multi-voicedness, Ganieva shows the Dagestani past and contemporaneity from an alternative perspective, thus offering a new way to narrate Dagestan.

Keywords

Soviet Multinational Literature, Realist Socialist Novel, Soviet Orientalism, Postcolonial Studies, Post-Soviet Literature, Alisa Ganieva, Dagestan.

Author

Valentina Marcati is a PhD student in Linguistic, Literary and Intercultural Studies in European and Extra-European Perspectives at the University of Milan. She is currently working on a project on contemporary literature by non-Russian authors from the North Caucasus, especially with regard to issues of identity and representation. Her research interests focus on contemporary Russophone literature, Post-colonial Studies, Memory and Trauma Studies, and translation.

Publishing rights

This work is licensed under **CC BY-SA 4.0**



© (2021) Valentina Marcati