



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

CORSO DI DOTTORATO IN STUDI LINGUISTICI, LETTERARI E INTERCULTURALI
IN AMBITO EUROPEO ED EXTRAEUROPEO

XXXV CICLO

DIPARTIMENTO DI LINGUE, LETTERATURE, CULTURE E MEDIAZIONI

NARRAZIONI IN LINGUA RUSSA DAL CAUCASO SETTENTRIONALE
POST-SOVIETICO: IDENTITÀ E MEMORIA NELLE OPERE DI ALISA
GANIEVA, DINA ARMA E GERMAN SADULAEV

Settore scientifico disciplinare: L-LIN/21

Tesi di dottorato di:
VALENTINA MARCATI

Tutor: Prof. MANFRED SCHRUBA

Co-tutor: Prof. MANUEL BOSCHIERO

Coordinatrice del dottorato: Prof.ssa MARIA VITTORIA CALVI

A. A. 2021/2022

Riassunto (ita)

I processi migratori, interni ed esterni, così come le politiche di acculturazione e assimilazione linguistica che hanno interessato l'Impero russo e i suoi stati successori hanno conferito alla letteratura e alla cultura russa un carattere diffuso e policentrico. La produzione letteraria e culturale in lingua russa, infatti, trascende i confini nazionali della Russia e coinvolge una pluralità di attori differenti per cittadinanza e appartenenza etnica. In particolare, per quanto riguarda l'aspetto letterario, le politiche linguistiche e culturali condotte nei confronti delle minoranze etniche dell'Impero russo e dell'Unione Sovietica hanno portato alla nascita di una letteratura in lingua russa realizzata da autori di etnia non-russa. Diversi studi si sono occupati del fenomeno nelle repubbliche ex sovietiche, mentre decisamente meno attenzione è stata prestata alla letteratura russofona delle minoranze indigene della Federazione Russa. Il presente lavoro intende contribuire a colmare tale lacuna prendendo in considerazione la produzione letteraria contemporanea di autori non-russi provenienti dal Caucaso settentrionale, una regione che fin dalla sua violenta conquista da parte dell'Impero zarista (XIX sec.) si è configurata nell'immaginario russo come un "Oriente interno". Lo studio si è concentrato su due tematiche tra di loro strettamente interconnesse – identità e memoria – che sono state indagate nelle opere di *fiction* (racconti, *povest'* e romanzi) di tre scrittori di origine nord caucasica – Alisa Ganieva (n. 1985), Dina Arma (pseudonimo di Madina Chakuaševa, n. 1959) e German Sadulaev (n. 1973) – con lo scopo di offrire una prospettiva "marginale", ancora mancante, sulle dinamiche identitarie in atto nella Russia contemporanea. A tale fine, ci si è avvalsi di un apparato teorico che integra gli strumenti forniti dalle teorie postcoloniali con quelli degli studi sulla memoria e sul trauma.

Nel primo capitolo del lavoro vengono fornite le coordinate storico-culturali entro cui si colloca l'oggetto di studio. Innanzitutto, vengono ripercorse le tappe storiche principali del complesso rapporto tra le popolazioni nord caucasiche e la Russia (imperiale, sovietica e post-sovietica), nonché illustrati i fattori che hanno portato il Caucaso a configurarsi nell'immaginario russo come un "Oriente interno" e i suoi abitanti come emanazione dell'Altro. In secondo luogo, viene presentata una ricognizione dettagliata delle politiche identitarie e memoriali che hanno interessato la Russia dal crollo dell'Unione Sovietica ai giorni nostri.

Nel secondo capitolo viene considerata la questione del canone del realismo socialista nel suo rapporto con la letteratura delle popolazioni dell'URSS. Nella prima parte del capitolo, viene illustrato come il canone sovietico abbia contribuito alla diffusione del discorso

orientalista nella letteratura delle cosiddette popolazioni “asiatiche” dell’Unione Sovietica. Prendendo in analisi il romanzo *Prazdničnaja gora* [La montagna in festa, 2012] di Ganieva, si dimostra come, servendosi degli strumenti della parodia e della “plurivocità”, la scrittrice crei un’opera capace di decostruire i discorsi dominanti (tra cui quello dell’orientalismo sovietico) e proponga un nuovo tipo di narrazione sul Caucaso. La seconda parte del capitolo, invece, prende in considerazione l’utilizzo dell’elemento culturale locale da parte degli scrittori non-russi prima in epoca sovietica e poi post-sovietica. Attraverso l’analisi di due opere – il componimento *Illi* (2006) di Sadulaev e il romanzo *Ženich i nevesta* [Lo sposo e la sposa, 2015] di Ganieva – viene mostrato come la tradizione locale da “involucro” riempito di messaggi ideologici e fattore puramente decorativo nella letteratura multinazionale sovietica diventi un elemento strutturale capace di mediare nuovi significati nell’opera dei due scrittori, da una parte, fornendo un modo per parlare della crisi identitaria e morale della Cecenia post-bellica (Sadulaev), dall’altra, dando vita a un testo selettivamente “opaco” che può essere interpretato in maniera differente a seconda del *background* culturale del lettore (Ganieva).

Il terzo capitolo ruota intorno al concetto di “casa” e al suo opposto, *homelessness* (l’assenza di una casa), che vengono qui approfonditi in riferimento al fenomeno della nostalgia, alla condizione dell’*unhomely* (Bhabha 2004) e al cronotopo dell’interstizialità (Tlostanova 2004). Tale quadro teorico viene impiegato nell’analisi delle opere di Sadulaev e Arma. Per quanto riguarda il primo scrittore, il tema del doppio, ricorrente in tutta la sua produzione letteraria, costituisce una manifestazione testuale dell’*unhomely* post-sovietico, una condizione in cui la scissione interiore dell’individuo è inseparabile dal contesto esterno (in questo caso dal trauma delle guerre russo-cecene e della violenza coloniale). Successivamente, prendendo in considerazione la componente nostalgica nell’opera di Sadulaev, se ne identificano le declinazioni (la nostalgia come lutto o come meccanismo difensivo) così come il legame con il problema di autoidentificazione dell’autore. Il concetto di “casa” viene infine indagato nel romanzo di Arma *Doroga domoj* [La strada verso casa, 2009]. Dopo avere caratterizzato le città di Mosca e Nal’čik – le due “case”, i due poli di identificazione entro cui si muove il processo di definizione identitaria della protagonista –, si discute come l’esperienza dell’*unhomely* (legata in questo caso al trauma dell’eccidio circasso), offra alla protagonista del romanzo la possibilità di articolare un’identità fluida, capace di accogliere in sé stessa differenti tradizioni culturali.

L’ultimo capitolo, di carattere più interdisciplinare, si sofferma sulla questione della “dicibilità” delle memorie traumatiche nel contesto nord caucasico post-sovietico. Prestando particolare attenzione al paesaggio memoriale (musei, memoriali, monumenti), si individuano

qui le dinamiche attraverso cui il governo russo nello scorso decennio si è appropriato delle memorie traumatiche dei propri cittadini iscrivendole in una narrazione eroica del passato e privandole quindi di “dicibilità” da parte delle vittime. Queste stesse dinamiche vengono poi rintracciate nel paesaggio memoriale nord caucasico in cui le memorie traumatiche – quelle dell’eccidio del popolo circasso e della deportazione di ingusci, ceceni, karačaji e balcari – possiedono una connotazione decisamente etnico-nazionale assumendo un ruolo centrale nell’articolazione delle identità collettive di queste popolazioni. Nella seconda parte del capitolo, viene illustrato come nel contesto nord caucasico, la memoria delle vittime sia affidata non a statue e monumenti, ma ad altri mediatori quali l’arte e la letteratura. Sono quindi presi in considerazione due casi studio, l’opera di videoarte *People of No Consequence* [Persone insignificanti, 2016] dell’artista ceceno Aslan Goisum e una specifica sezione del romanzo *Doroga domoj* di Arma in cui gli autori offrono soluzioni antitetiche alla questione della “dicibilità” della memoria delle esperienze traumatiche. Se Goisum si avvale nella sua opera di un’estetica dell’assenza, del silenzio, capace allo stesso tempo di rimandare (senza nominarla) a una contro-memoria e di mostrare l’indicibilità della deportazione nel contesto post-sovietico ceceno, Arma, al contrario, riportando *verbatim* i documenti sul massacro circasso e registrando la testimonianza delle vittime della violenza imperiale e sovietica, costruisce all’interno della propria opera un “contro-archivio” se non anche un “monumento testuale” (Etkind 2013) al proprio popolo in grado di restituire “dicibilità” al trauma e con essa voce e dignità all’individuo.

Nelle conclusioni si constata come la ricognizione delle opere offerta nello studio abbia evidenziato una realtà variegata e poliedrica, contraddistinta sia da forme di resistenza ai discorsi dominanti e alle politiche di cancellazione/appropriazione della memoria promosse dal Cremlino sia dall’assimilazione del discorso imperialista russo. Si presentano infine i possibili futuri sviluppi della ricerca.

Parole chiave: letteratura russofona; Caucaso settentrionale; Russia post-sovietica; Alisa Ganieva; Dina Arma; German Sadulaev; studi postcoloniali; studi sulla memoria e sul trauma; identità.

Abstract (eng)

Internal and external migration processes, as well as the policies of linguistic acculturation and assimilation that affected the Russian Empire and its successor states, have given Russian literature and culture a widespread and polycentric character. Literary and cultural production in the Russian language, in fact, transcends Russia's national borders and involves a plurality of actors differing in terms of citizenship and ethnicity. In particular, as far as literature is concerned, the Russian Empire's and Soviet Union's linguistic and cultural policies toward ethnic minorities resulted in the birth of a Russian-language literature by non-Russian ethnic authors. Several studies have dealt with this phenomenon in the former Soviet republics, while significantly less attention has been paid to the Russian-language literature of the indigenous minorities of the Russian Federation. The current work contributes to filling this gap by examining the contemporary literary production of non-Russian authors from the North Caucasus, a region that has been shaped in Russian imagination as a "Domestic East" since its violent conquest by the Tsarist Empire (19th century). The research focused on two interconnected topics – identity and memory – which were explored in the works of fiction (short stories, *povest'*, and novels) by three North Caucasian writers – Alisa Ganieva (b. 1985), Dina Arma (pseudonym of Madina Chakuaševa, b. 1959), and German Sadulaev (b. 1973) – with the aim of offering a "marginal" perspective, still missing, on the identity dynamics affecting contemporary Russia. To that purpose, a theoretical framework that combines tools from Postcolonial theories with those from Memory and Trauma Studies was used.

The first chapter of this work establishes the historical and cultural context for the study's subject. First, the main historical stages of the North Caucasian peoples' complex relationship with (imperial, Soviet, and post-Soviet) Russia are depicted, as are the circumstances that led to other North Caucasian peoples being regarded as exotic outsiders. Secondly, an in-depth overview of Russia's identity and memory policies from the collapse of the Soviet Union to the present is provided.

The second chapter addresses the issue of the canon of socialist realism in its relation to the literature of the peoples of the USSR. The first part of the chapter demonstrates how the Soviet canon contributed to spread the Orientalist discourse in the literature of the USSR's so-called "Asian" peoples. By analysing Ganieva's novel *Prazdničnaja gora* [The Festive Mountain, 2012], it is demonstrated how, by employing the tools of parody and "plurivocity", the author creates a work capable of deconstructing dominant discourses (including that of

Soviet Orientalism) and proposes a new type of narrative about the Caucasus. The second part of the chapter looks at how non-Russian writers used local cultural elements in Soviet and post-Soviet eras. Through an examination of two works – Sadulaev’s composition *Illi* (2006) and Ganieva’s novel *Ženich i nevesta* [Groom and Bride, 2015] – it is demonstrated that the local tradition, from being a “shell” filled with ideological messages and a purely decorative factor in Soviet multinational literature, becomes a structural element capable of mediating new meanings in the work of the two writers: on the one hand, providing a way to discuss the identity and moral crises of post-war Chechnya (Sadulaev), and on the other, by creating a selectively “opaque” text that can be interpreted differently depending on the reader’s cultural background (Ganieva).

The third chapter explores the concept of “home” and its opposite, homelessness, which are explored here with reference to the phenomenon of nostalgia, the condition of the unhomely (Bhabha 2004) and the chronotope of interstitiality (Tlostanova 2004). This theoretical framework is employed in the analysis of Sadulaev’s and Arma’s works. Concerning the former, it is argued that the theme of the double, which appears throughout the writer’s work, is a textual manifestation of the post-Soviet unhomely, a condition in which the individual’s inner split is inextricably linked to the external context (in this case, the trauma of the Russian-Chechen wars and colonial violence). Next, the nostalgic component in Sadulaev’s work is examined in terms of its declinations (nostalgia as mourning or as a defensive strategy), as well as of its relationship to the author’s problem of self-identification. The concept of “home” is finally investigated in Arma’s novel *Doroga domoj* [The Road to Home, 2009]. After describing the cities of Moscow and Nal’čik – the two “homes”, the two poles of identification around which the protagonist’s process of identity definition revolves – it is discussed how the experience of the unhomely (linked in this case to the trauma of the Circassian massacre) allows the novel’s protagonist to articulate a fluid identity capable of accommodating different cultural traditions within itself.

The final chapter, which is more interdisciplinary in nature, examines the “sayability” of traumatic memories in the post-Soviet North Caucasian environment. Paying special attention to the memory landscape (museums, memorials, monuments), the dynamics by which the Russian government in the last decade has appropriated its citizens’ traumatic memories by inscribing them in a heroic narrative are identified. These same dynamics are then traced in the North Caucasian memory landscape, where traumatic memories – that of the Circassian massacre and the deportation of Ingush, Chechens, Karačai, and Balkars – have a distinctly ethno-national connotation, assuming a central role in the articulation of these populations’

collective identities. In the second part of the chapter, it is discussed that in the North Caucasian context, the memory of the victims is entrusted not to statues and monuments, but to other mediators such as art and literature. Two case studies are then considered, the video-artwork *People of No Consequence* (2016) by Chechen artist Aslan Goisum and a specific section of Arma's novel *Doroga domoj* in which the authors offer antithetical solutions to the question of the "sayability" of traumatic memories. If, on the one hand, Goisum employs an aesthetic of absence, of silence, capable of referring (without naming it) to a counter-memory while also showing the unspeakability of deportation in the post-Soviet Chechen context; on the other hand, by reporting documents on the Circassian massacre *verbatim* and recording the testimony of victims of imperial and Soviet violence, Arma creates a "counter-archive" if not a "textual monument" (Etkind 2013) to her own people, able to restore "sayability" to the trauma and, with it, voice and dignity to the individual.

In the conclusions, it is noted that the survey of works offered in the study revealed a varied and multifaceted reality, marked by forms of resistance to dominant discourses and Kremlin-promoted policies of erasure/appropriation of memory, as well as by the assimilation of Russian imperialist discourse. Finally, potential future research developments are mentioned.

Keywords: Russophone literature; North Caucasus; post-Soviet Russia; Alisa Ganieva; Dina Arma; German Sadulaev; Postcolonial Studies; Memory and Trauma Studies; Identity.

Indice

<i>Introduzione</i>	1
Per una cultura russa al plurale: policentrismo culturale e letterature russofone	1
Alle origini della Russofonia: breve excursus sulle politiche linguistiche dall’Impero russo ai giorni nostri	6
L’oggetto e lo scopo della ricerca	11
L’approccio teorico	17
La struttura del lavoro	29
Capitolo 1: Inquadramento del contesto storico-culturale	31
1.1. Il Caucaso e la Russia	31
1.1.1. Il Caucaso settentrionale nell’Impero Russo	32
1.1.2. Il Caucaso settentrionale nell’Unione Sovietica.....	37
1.1.3. Il Caucaso settentrionale nella Federazione Russa	44
1.1.4. Un “Oriente interno”: il Caucaso nell’immaginario russo.....	49
1.2. Identità e memoria nella Russia post-sovietica	60
1.2.1. Identità collettive e comunità immaginate.....	60
1.2.2. Un’“idea” per la Federazione Russa.....	62
1.2.3. Storia e identità nella letteratura della Russia post-sovietica.....	75
Capitolo 2: Contro il canone e oltre il canone	80
2.1. Oltre il romanzo realsocialista e l’orientalismo sovietico: dal romanzo realsocialista del Caucaso settentrionale al “nuovo romanzo daghestano” di Alisa Ganieva	83
2.1.1. Il realismo socialista e la letteratura multinazionale sovietica: il romanzo realsocialista del Caucaso settentrionale	83
2.1.2. <i>Prazdničnaja gora</i> di Alisa Ganieva: la decostruzione della narrazione sovietica sul Daghestan e la proposta di un “nuovo romanzo daghestano”	88
2.2. Oltre il “colore locale”: folklore, mito e tradizione locale tra realismo socialista e tendenze contemporanee nel Caucaso settentrionale	106
2.2.1. <i>Illi</i> di German Sadulaev: il mito come allegoria della crisi morale e identitaria post-sovietica	114
2.2.2. <i>Ženich i nevesta</i> di Alisa Ganieva: l’elemento culturale non-russo nella creazione di un testo selettivamente “opaco”.....	125

Capitolo 3: Alla ricerca di una “casa” post-sovietica	136
3.1. Trauma, nostalgia e <i>unhomeness</i>: la condizione post-sovietica e la ricerca di una “casa”.....	139
3.2. Mezzosangue, biografie alternative e sdoppiamento dell’identità: il tema del doppio nella produzione di German Sadulaev come espressione dell’<i>unhomely</i> post-sovietico.....	150
3.3. Case perse e case ritrovate: nostalgia, trauma e nuove definizioni identitarie nelle opere di German Sadulaev e Dina Arma.....	163
3.3.1. Case perse. La dissoluzione dell’URSS tra trauma e tentativi di restaurazione imperiale nelle opere di German Sadulaev	164
3.3.2. Case ritrovate. La creazione di un’identità tra la casa e il mondo nel romanzo <i>Doroga domoj</i> di Dina Arma	179
 Capitolo 4: “Dire” il trauma nel Caucaso settentrionale	197
4.1. Ricordare il trauma nella Russia post-sovietica	199
4.2. Il paesaggio memoriale del Caucaso settentrionale.....	208
4.2.1. Un patrimonio traumatico conteso: il <i>Memorial’nyj kompleks žertvam repressij</i> di Nazran’ (Inguscezia).....	216
4.3. Un’altra memoria: forme di resistenza nell’arte e nella letteratura del Caucaso settentrionale.....	225
4.3.1. <i>People of No Consequence</i> di Aslan Goisum: l’indicibilità del trauma nella Cecenia contemporanea	226
4.3.2. Il romanzo <i>Doroga domoj</i> di Dina Arma: tra contro-archivio e monumento degli “spazi bianchi” della narrazione sovietica	232
 Conclusioni.....	241
 Bibliografia.....	246
 Ringraziamenti	272

Indice delle figure

Figura 1: <i>Čistota – zalog zdorov’ja!</i> [La pulizia è garanzia di salute!]. 1923. Nikolaj Kogout.....	58
Figura 2: Monumento al generale Aleksej Ermolov. Pjatigorsk, 2022. Fotografia dell'autore.	213
Figura 3: Complesso memoriale per le vittime delle repressioni. Nazran’ (Inguscezia), 2022. Fotografia dell'autore.....	217
Figura 4: Due bambini durante gli eventi commemorativi del 23 febbraio 2022. I cartelli che reggono riportano rispettivamente le frasi “Che tu sia maledetto Stalin, maledette la tua tomba e la tua memoria” e “23 febbraio 1944. La deportazione degli ingusci e dei ceceni in Kazakistan, l’operazione criminale di Stalin con il nome ‘ <i>Čečevica</i> ’ [Lenticchia]”. Nazran’ (Inguscezia), 2022. Fotografia dell’autore.	219
Figura 5: Cerimonia dello <i>dhikr</i> . Nazran’ (Inguscezia), 2022. Fotografia dell'autore.	220
Figura 6: Il Complesso memoriale per le vittime delle repressioni (1997) e il Memoriale della Memoria e della Gloria (2012), Nazran’ (Inguscezia). Fotografia di Evgenij Šifcov. Materiale disponibile alla pagina: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Memorial_of_memory_and_glory_in_Nazran.jpg (ultimo accesso: 4/09/2023).	223
Figura 7: Fotogramma tratto da <i>People of No Consequence</i> (2016), single-channel, proiezione video HD, colori, suono, durata 04:11 minuti. Immagine per gentile concessione dell’artista e di Emalin, Londra.....	229
Figura 8: Fotogramma tratto da <i>People of No Consequence</i> (2016), single-channel, proiezione video HD, colori, suono, durata 04:11 minuti. Immagine per gentile concessione dell’artista e di Emalin, Londra.....	229

Introduzione

Per una cultura russa al plurale: policentrismo culturale e letterature russofone

È possibile parlare di *cultura russa* al singolare? In un'epoca in cui la reboante propaganda del Cremlino fa di tutto per convincere il mondo e, *in primis*, i propri cittadini della coesione e dell'unitarietà di un presunto *Russkij Mir* [Mondo Russo] sempre più numerosi sono gli studi che propongono di considerare la cultura russa in una prospettiva transnazionale come un'entità frammentaria e molteplice.

Cuore e punto di partenza dell'indagine del volume collettaneo *Global Russian Cultures* è la domanda: "Where is Russian culture properly located?" (Platt 2019: 3). Platt, curatore del volume, nota infatti che negli ultimi decenni "Russians have gone global" (*ibidem*): alle comunità russe createsi all'estero in seguito alle innumerevoli ondate di migrazione dello scorso secolo si sono aggiunti più di recente milioni di altri individui, un numero che oggi, alla luce dell'invasione su ampia scala dell'Ucraina, sembra solo essere destinato a crescere¹. A questi si sommano inoltre tutti quei russi che, dopo la disgregazione dell'URSS, hanno deciso di restare nel cosiddetto "Estero vicino" (*bližnee Zarubež'e*)² dove in quel momento risiedevano. Pensando alla produzione culturale russa, tuttavia, si dovrà tenere conto anche di tutti coloro che, trovandosi entro i confini della Federazione Russa o al suo esterno, si avvalgono di tale lingua pur non essendo etnicamente russi né identificandosi culturalmente come tali. Proprio l'esistenza di tale pluralità di attori ubicati in diverse parti del mondo e legati a tradizioni differenti ha fatto propendere gli autori del volume verso una definizione di cultura russa al plurale: senza alcun dubbio, alla luce di quanto delineato, ha più senso parlare di *culture russe*, di un "interconnected web of distinct entities rather than a totality that can be captured in any definition or formula" (*ivi*: 4). Solo in tale modo si potrà infatti rendere conto della "diversity and contingency of all conceptions of Russian culture across space and time" (*ivi*: 9). In questo senso, inoltre, nasce la proposta elaborata da Rubins (2019) in uno dei contributi del volume di

¹ Le stime sul numero di russi ad avere lasciato la Federazione Russa in seguito all'invasione variano da centinaia di migliaia a diversi milioni. Il Ministero della Difesa del Regno Unito ha stimato che circa un milione e trecentomila individui abbiano abbandonato la Russia nel 2022. I numeri si fanno decisamente più bassi se ci si affida ai dati forniti dalle autorità russe (600000-1000000 persone) (Kiseleva e Safronova 2023).

² Il "costrutto ossimorico" (Platt 2013: 277) di "Estero vicino" viene impiegato nel discorso politico russo per indicare "i paesi oltre confine ma prossimi" (per vicinanza storica, linguistica, etnica e/o territoriale) che si distinguono dall'estero "vero e proprio", "lontano" (Bordonaro 2008: 367). Come evidenzia Bordonaro, tale espressione fin dalla sua creazione, avvenuta in concomitanza con il crollo dell'URSS, segnala "la volontà di Mosca di delimitare una vera e propria 'sfera d'influenza' [economica, politica e culturale, *V. M.*] russa post-sovietica" (*ibidem*) che coincide essenzialmente con i territori delle repubbliche ex sovietiche.

pensare la cultura russa come un arcipelago di isole separate ma tra loro strettamente interconnesse: “A polycentric, nonhierarchical model of global Russian cultures may be visualized as an archipelago, a chain of islands that appear independent and isolated but in fact are interconnected in space, as well as time, often owing their origin to a series of volcanic eruptions” (*ivi*: 24). Emerse in seguito a delle “esplosioni” comuni (guerre, rivoluzioni, ecc.) che ne costituiscono l’eredità condivisa, le isole (i diversi centri diasporici) presentano caratteristiche uniche legate all’irripetibile combinazione di fattori locali e globali. Un modello siffatto permetterebbe, secondo la studiosa, di abbandonare definitivamente la visione secondo cui ogni formazione culturale extraterritoriale viene considerata periferica e dipendente dal “continente propriamente russo” per dirigersi invece verso una rappresentazione della cultura russa come “a dynamic totality of all of its interconnected yet autonomous and evolving ‘centers’” (*ivi*: 25).

Andrà notato tuttavia che lo stesso “continente russo”, se sottoposto a un più attento esame, si rivela, come evidenzia Rubins, “as far less monolithic than convention would have it” (*ibidem*). Prendendo in considerazione la produzione letteraria russa (intesa in questo caso come della Federazione Russa) degli ultimi anni, Kukulin (2019) mette in luce infatti come alcuni autori si pongano nelle loro opere l’obiettivo di problematizzare l’idea di una Russia ideologicamente e geograficamente coesa. Questo è il caso, per esempio, dello scrittore Denis Osokin (n. 1977) che, attingendo e rielaborando in forma artistica il folklore delle popolazioni autoctone della Russia (in particolare quelle ugrofinniche), propone nelle sue opere un’“articulation of a geographically and ethnically decentralized representation of Russia” (*ivi*: 175) capace, secondo lo studioso, di decostruire “conceptions of the unity and homogeneity of Russian culture and territory” (*ibidem*).

A mettere in crisi l’idea di un mondo russo uniforme e coeso intervengono inoltre recenti studi in campo linguistico. Un esempio è costituito dal contributo *Kazachstanskij russkij: vzgljad so storony* [Il russo kazako: una prospettiva esterna] in cui Ališarieva, Ibraeva e Protasova (2017), prendendo in considerazione il caso specifico kazako, avanzano e argomentano la proposta di sviluppare un nuovo campo di studi, le *russkie jazyki mira* [lingue russe del mondo]. Alla base della proposta delle studiose, che prende le mosse dalla disciplina dei *World Englishes*, è la convinzione della necessità di studiare il russo come una lingua policentrica. Come notano Ališarieva, Ibraeva e Protasova, infatti,

Con la dissoluzione dell’URSS lo spazio russofono si è ridotto e ha cambiato la propria configurazione. I parlanti russi vivono praticamente in tutti i paesi del mondo, la diaspora cresce, ma non dipende più da un unico centro come prima. [...] I russisti che lavorano al di fuori della Federazione Russa si trovano dinnanzi alla domanda di come descrivere i nuovi fenomeni della lingua russa quando essa diverge dal

precedente standard e l'interazione con le lingue locali ne influenza il lessico, la grammatica e la pronuncia anche di coloro per cui essa è la lingua madre. [...] La lingua russa locale sempre più distintamente inizia a dimostrare la propria soggettività, la propria logica e il proprio meccanismo di sviluppo.³ (*ivi*: 232)

L'auspicio delle studioso è che, proprio come avvenuto nel campo dei *World Englishes*, riconoscendo ufficialmente le varietà locali della lingua russa ci si liberi definitivamente dallo “stigma dello standard linguistico basso/scorretto” (*ivi*: 233) ancora fortemente presente nella russistica contemporanea in cui “il lavoro di studio della variabilità della lingua russa continua a essere orientato verso il modello esclusivo e normativo del russo sostenuto dalle risorse politiche e scientifiche della Federazione Russa” (*ivi*: 233-34).

Lo sviluppo di studi e discipline volti a decentralizzare e a “provincializzare”⁴ il russo costituisce senza alcun dubbio lo strumento più potente in mano alla comunità scientifica per delegittimare le pretese di esclusività sulla lingua e sulla cultura russa avanzate dal Cremlino. Un ulteriore esempio che riprova la volontà (e, soprattutto, la necessità) di un riorientamento epistemologico all'interno dei cosiddetti *Russian Studies* può essere inoltre individuato, come evidenzia Puleri (2023), “in framing the object of literary studies as ‘Russophonia’ rather than ‘Russian literature’” (93).

Introdotta per la prima volta nel 2013 da Naomi Caffee nella sua tesi dottorale *Russophonia: Towards a Transnational Conception of Russian-Language Literature*, il termine Russofonia viene impiegato dalla studiosa per descrivere “the totality of social, linguistic, and geopolitical environments in which Russian-speaking authors write and live” (Caffee 2013: 20). L'ideazione di questo termine – che trae ispirazione dagli studi postcoloniali e in particolare dalle discipline degli studi francofoni e sinofoni – è legato alla proposta della studiosa di creare un nuovo indirizzo di studi, i *Russophone Studies*, il cui scopo dovrà essere quello di occuparsi di quelle aree considerate “periferiche” e “marginali” dalla russistica, quali la letteratura in lingua russa della diaspora e delle minoranze non-russe. Distinti ma in continuo dialogo con la letteratura russa nel senso tradizionale del termine, tali studi, secondo Caffee, saranno infatti in grado di fornire “a framework for discussing literary works from past and present communities

³ Dove non diversamente indicato tutte le traduzioni sono mie.

⁴ Si fa qui riferimento nello specifico alla conferenza internazionale tenutasi nel gennaio 2023 presso l'Università di Giessen “Provincializing Russia” il cui titolo riprende sia il famoso studio *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000) nel quale Dipesh Chakrabarty invitava a decolonizzare la narrazione storica prodotta dall'Occidente sia il più recente articolo *Provincializing English* (2014) dello studioso keniano Simon Gikandi, quest'ultimo dedicato alla necessità di ripensare la relazione dei parlanti anglofoni delle ex colonie con la lingua inglese. I contributi della conferenza, come viene specificato sulla pagina web a essa dedicata, sono stati indirizzati a comprendere come “cultural and linguistic decolonization can be applied to contemporary Ukraine” (<https://www.uni-giessen.de/de/ueber-uns/veranstaltungen/tagungen/provincializing-russian>, ultimo accesso: 30/07/2023).

of Russian speakers regardless of citizenship or ethnic identity, both within and outside of the Russian Empire and its successor states” (*ibidem*). La scelta dell’aggettivo “russofono”, per la sua natura descrittiva e non prescrittiva, costituisce a giudizio di Caffee il termine più adatto per dare vita a un campo di studi quanto più inclusivo che tenga in considerazione realtà politicamente, etnicamente e geograficamente eterogenee accomunate dalla lingua russa. Superando l’impasse creata da aggettivi quali *rususkij* (usato in riferimento sia alla lingua sia all’etnia russa) e *rossijskij* (riferito all’appartenenza alla Federazione Russa)⁵, l’impiego di tale aggettivo (in russo, *russkojazyčnyj*) secondo la studiosa offre l’opportunità di allontanarsi “from the classification of literature by nationality (so beloved by the Soviets)” (così come per l’appartenenza a un determinato stato) per rendere conto delle “social and linguistic realities inherent in the production of texts and the multi-faceted structuring of identity” (*ivi*: 21). Come specifica Caffee, infatti,

works of Russophone literature often belong to more than one literary tradition concurrently, and Russophone writers are acutely aware of this gap between traditions, between identities, and between locations. In fact, it is possible to say that Russophone authors reside in the very essence of culture’s “in-betweenness”. (*ivi*: 36)

Al fine di fornire una più precisa sistematizzazione del futuro campo di studi, la studiosa delinea inoltre tre principali categorie, tra loro a volte sovrapposte, di cui la letteratura russofona si dovrà occupare:

The first and broadest category is Russian-language texts written by non-Russian identified authors⁶. The second category is Russian-language texts written and published outside the Russian Federation by authors of any ethnicity or nationality (including Russian). The third category includes bilingual or multilingual writing and self-translation. (*ivi*: 38)

Benché, come evidenzia Puleri (2023), “Russophonia as an epistemic category and Russophone studies as an autonomous research field have not been broadly recognized and institutionalized, even in academe” (94), è innegabile che nel corso degli ultimi anni sempre più studiosi abbiano manifestato il proprio interesse per questo possibile nuovo campo di studi. Infatti, come ha riconosciuto la stessa Caffee lo scorso anno in apertura al numero monografico “*Not only Russian*”: *Explorations in Contemporary Russophone Literature* della rivista *Russian Literature* (vol. 127, 2022), “Our cluster represents the latest foray into a field of research that has rapidly gained momentum in recent years, coming on the heels of postcolonial

⁵ La lingua italiana, così come l’inglese, non permette di disambiguare tra questi due aggettivi. L’aggettivo *rossijskij* fu coniato nel XVIII sec. per riferirsi a tutti i soggetti dell’Impero russo (*Rossijskaja imperija*, per l’appunto) (Thompson 2000).

⁶ Questa categoria, specifica Caffee, comprende “a wide range of authors and sociolinguistic environments, including indigenous and minority groups within the territory of the Russian Federation and the states preceding it, many who are capable of writing both in Russian and in a mother tongue” (Caffee 2013: 38).

and transnational ‘turns’ in Russian literary studies” (Caffee 2022: 3). Per quanto riguarda in particolare la prima categoria dei *Russophone Studies* individuata da Caffee (la produzione letteraria in lingua russa di scrittori che non si identificano come russi) possiamo ricordare, per citarne solo alcuni, gli studi di Dmitry Melnikov dedicati alla letteratura russofona contemporanea del Kazakistan (Melnikov 2017; 2021), la monografia di Tamar Koplataдзе sulla letteratura contemporanea in lingua russa di scrittrici provenienti dal Caucaso e dall’Asia centrale (Koplataдзе 2019), così come, infine, i contributi di Marco Puleri sulla letteratura in lingua russa nell’Ucraina post-sovietica (Puleri 2016; 2020c). Questi studi, occupandosi di aree geografiche e culturali differenti, sono stati fondamentali sia, più banalmente, per avere evidenziato la stessa esistenza del fenomeno della letteratura russofona, sia per averne rintracciato l’evoluzione nel tempo⁷, sia, infine, per avere avanzato proposte teoriche volte a comprenderlo. In particolare, Puleri, segnalando “il forte ritardo degli studi umanistici post-sovietici nell’elaborazione di nuovi apparati critici volti alla comprensione del fenomeno” (Puleri 2016: 177), ha suggerito di inquadrare la produzione letteraria russofona ucraina (ma un discorso analogo può valere anche per la letteratura elaborata in altri ambienti russofoni) all’interno del paradigma transculturale di Tlostanova (2004), a cui ritorneremo nel terzo capitolo, e del modello proposto dai filosofi francesi Deleuze e Guattari (2010) di “letteratura minore”⁸.

Per quanto riguarda questo specifico aspetto della Russofonia, tuttavia, nella “mappatura” delle varie esperienze letterarie in lingua russa un’area rimane ancora sostanzialmente inesplorata: se, infatti, la maggior parte degli studi finora condotti si è occupata della letteratura russofona nelle repubbliche ex sovietiche⁹, la produzione letteraria in lingua russa delle minoranze etniche della Federazione Russa ha attirato decisamente meno l’attenzione della comunità scientifica. Un’eccezione è costituita dal blocco tematico a cura di Klavdia Smola e Dirk Uffelmann *Postkolonial’nost’ postsovetskich literatur: konstrukcii ètničeskogo* [La

⁷ A questo proposito si vedano in particolare Koplataдзе 2019 e Caffee 2013.

⁸ Nel loro studio *Kafka. Pour une littérature mineure* [Kafka. Per una letteratura minore, 1975] dedicato alla produzione letteraria di Franz Kafka Deleuze e Guattari scrivono a proposito della letteratura minore: “Una letteratura minore non è la letteratura d’una lingua minore ma quella che una minoranza fa in una lingua maggiore” (Deleuze e Guattari 2010: 29). Le caratteristiche di tale letteratura sono, secondo i due filosofi: “il forte coefficiente di deterritorializzazione” (*ibidem*) a cui viene sottoposta la lingua; il fatto che in essa “tutto è politica” (“l’esiguità del suo spazio fa sì che ogni fatto individuale sia immediatamente innestato sulla politica”, *ivi*: 30) e che “tutto assume un valore collettivo” (“dal momento che la coscienza collettiva o nazionale è ‘spesso inattiva nella vita esterna e sempre in via di disgregazione’, la letteratura viene ad assumere positivamente su di sé questo ruolo e questa funzione di enunciazione collettiva, e addirittura rivoluzionaria”, *ivi*: 31).

⁹ Oltre agli studi menzionati si potranno ancora ricordare i contributi di Nina Friess dedicati alla letteratura russofona kazaka (Friess 2019; 2022a), lo studio di Manuel Ghilarducci sullo scrittore russofono bielorusso Viktor Marcinovič (Ghilarducci 2022) e l’articolo di Ilya Kukulin sulla poesia in lingua russa in Ucraina (Kukulin 2016).

postcolonialità delle letterature post-sovietiche: costruzioni dell'etnia], pubblicato sulla rivista *NLO* nel 2017 (n. 2), in cui le opere dello scrittore tataro Il'dar Abuzjarov (Uffelmann 2017), dello scrittore di origine cecena German Sadulaev (L'vovskij 2017) e degli scrittori siberiani Eremej Ajpin (di etnia ostiaca) e Anna Nerkagi (di etnia nenec) (Smola 2017) vengono analizzate avvalendosi di un approccio postcoloniale¹⁰. Tuttavia, con la sola eccezione di Smola che negli anni successivi ha continuato a occuparsi dell'argomento proponendo una serie di interessanti contributi sulla letteratura russofona tardo e post-sovietica realizzata dalle minoranze etniche siberiane¹¹, tali studi rimangono purtroppo dei casi isolati che non hanno ricevuto una sistematizzazione in una prospettiva più ampia. Conscia del fatto che una mappatura esaustiva e sufficientemente accurata dell'intera area della Federazione Russa trascende le possibilità e le competenze del singolo, in questo studio è mia intenzione contribuire a colmare la lacuna evidenziata prendendo in considerazione una specifica area geografica, il Caucaso settentrionale, di cui esaminerò opere di prosa pubblicate nell'ultimo ventennio nelle quali la tematica identitaria risulta essere centrale.

Prima di spiegare le ragioni di tale scelta e di delineare più nel dettaglio l'oggetto della mia ricerca, ritengo sia opportuno soffermarsi, seppur sinteticamente, sulle cause storiche che hanno portato all'esistenza di una produzione letteraria in lingua russa da parte delle popolazioni non-russe dell'ex URSS e, più nello specifico, dell'odierna Federazione Russa.

Alle origini della Russofonia: breve excursus sulle politiche linguistiche dall'Impero russo ai giorni nostri

In un articolo dedicato alla letteratura contemporanea di autori circassi¹² Khakuasheva (2017) evidenzia che la produzione letteraria in lingua russa da fenomeno marginale quale era durante il periodo sovietico sia negli ultimi anni diventata la tendenza più diffusa:

¹⁰ Gli stessi contributi (con l'eccezione dell'articolo di Smola che costituisce uno studio inedito) erano già stati pubblicati in lingua inglese nel volume collettaneo *Postcolonial Slavic Literatures After Communism* (2016), anch'esso a cura di Smola e Uffelmann, che trattava della letteratura non solo in lingua russa, ma anche in ucraino, polacco e ceco. Il blocco tematico pubblicato su *NLO*, come dichiarato dai curatori, si concentra esclusivamente sulla produzione letteraria in lingua russa di autori di etnia non-russa (Smola e Uffelmann 2017).

¹¹ In una serie di articoli (Smola 2016; 2017; 2020; 2022) Smola, avvalendosi di un approccio postcoloniale, ha indagato questioni quali l'aderenza, la deviazione e l'ibridazione del canone del realismo socialista nelle opere di scrittori quali Eremej Ajpin, Anna Nerkagi, Vasilij Ledkov, Alitet Nemtuškin, Galina Képtukè, Jurij Vèlla e Juvan Šestalo. In particolare, la studiosa si è concentrata sul concetto tipicamente postcoloniale di *counter-narrative* (contro-narrazione).

¹² In questo lavoro ci si avvarrà dell'esoetnonimo "circassi", attualmente maggiormente in uso, per indicare l'insieme delle popolazioni di adighi, circassi e cabardini. Si segnala tuttavia che gli autori di origine circassa in alcune occasioni ricorrono all'endoetnonimo "adyghe" (адыгэ).

As the Soviet era came to a close, Adyghe literature still rather confidently marked the boundaries of the national literary process, and Cherkess Russian-language literature occupied a marginalized position. In the following years, however, Russophone literature became increasingly mainstream. Now, it is hard to find an author who does not know both the native language and Russian, so Adyghe literature currently rests on a bilingual foundation. (*ivi*: 253)

Il bilinguismo su cui si fonda la letteratura circassa, tuttavia, aggiunge amareggiata la studiosa, è oggi sotto minaccia in quanto un numero sempre più esiguo di scrittori possiede delle buone competenze nella propria lingua madre. Le origini di tale tendenza, secondo la studiosa, andrebbero rintracciate nelle politiche linguistiche sovietiche intraprese nel periodo chruščëviano. In maniera simile, lo scrittore di origine inguscio Bilan Dzugaev (n. 1987) durante un nostro incontro tenutosi nel febbraio 2022 mi ha riferito che la sua “scelta” di avvalersi del russo come lingua di espressione letteraria trova giustificazione nelle politiche di russificazione messe in atto in epoca sovietica e post-sovietica: cresciuto con programmi scolastici che privilegiavano nettamente l’utilizzo del russo su quello dell’inguscio, lo scrittore mi ha infatti confessato di avere diverse difficoltà a esprimersi nella propria lingua madre in contesti differenti da quello familiare¹³.

Se in epoca imperiale il governo non aveva mai messo in atto una politica linguistica coerente e unificata adottando strategie differenti nel tempo a seconda delle aree, delle popolazioni e degli obiettivi politici che intendeva di volta in volta perseguire¹⁴, i sovietici dedicarono decisamente più sforzi all’elaborazione di riforme linguistiche che interessassero in maniera uniforme l’intero territorio dell’URSS. Per riassumere i diversi approcci adottati in epoca sovietica nella gestione della questione linguistica Pavlenko (2013a) suggerisce una suddivisione temporale quadripartita. In un primo momento (1918-1938) il governo sovietico perseguì una politica di “indigenizzazione” (*korenizacija*)¹⁵ indirizzata alla promozione – in campo culturale, linguistico e politico – delle identità nazionali delle minoranze etniche. Le politiche linguistiche adottate dai sovietici in questo periodo si basavano sulla convinzione che il nuovo regime sarebbe stato accettato più facilmente se avesse impiegato le lingue delle varie popolazioni e non solo il russo (Pavlenko 2013b). A questo scopo il potere sovietico intraprese

¹³ Comunicazione personale con lo scrittore (febbraio 2022).

¹⁴ Pavlenko (2013a) identifica quattro periodi nella storia dell’amministrazione linguistica imperiale: una prima fase (1721-1830) caratterizzata sostanzialmente dalla concessione di autonomia alla maggioranza dei territori; una seconda fase (1830-1863), più o meno coincidente con il regno di Nicola I, di russificazione selettiva; una terza fase (1863-1905), iniziata con l’ascesa al potere di Alessandro II, di russificazione intensiva (a questo periodo fanno riferimento i provvedimenti più duri intrapresi nelle province occidentali); e, infine, una quarta fase (1905-1917) in cui il governo adottò una politica linguistica più accomodante che autorizzava un più ampio impiego delle lingue locali rispetto al passato. Come evidenzia Pavlenko, inoltre, la russificazione fu spesso utilizzata come uno strumento punitivo volto a sottomettere le élite locali (come nel caso dei provvedimenti intrapresi dopo le ribellioni polacche del 1830 e 1863) piuttosto che come un modo per assimilare ampi strati della popolazione che invece mantennero la propria identità linguistica sostanzialmente invariata.

¹⁵ Ritorniamo più nei dettagli alla politica di *korenizacija* anche nel corso del primo capitolo (cfr. Sezione 1.1.2.).

una colossale impresa di sistematizzazione e standardizzazione linguistica volta a garantire l'accesso all'istruzione e all'amministrazione nel maggior numero possibile di lingue (alcune delle quali fino ad allora erano esistite solo in forma orale). Alla fine degli anni Trenta, tuttavia, nonostante i successi ottenuti¹⁶, risultò evidente che gestire uno stato nella cui amministrazione venivano impiegate più di centonovanta lingue sarebbe risultato pressoché impossibile. Questa fu una delle ragioni¹⁷ per cui negli anni successivi (1938-1958) si optò per introdurre il russo come seconda lingua sia nell'amministrazione, dove andò a sostituire le lingue minoritarie, sia nell'istruzione, dove, grazie alla legge del 1938 firmata da Stalin, fu introdotto come materia obbligatoria in tutte scuole di secondo grado non-russe. La diffusione del russo in quegli anni fu altresì aiutata dalla radio, dalle migrazioni, dall'industrializzazione, dall'urbanizzazione e dalla collettivizzazione. La terza fase (1958-1978) viene denominata da Pavlenko di "istruzione bilingue": con la legge del 1958 "Sul rafforzamento dei legami tra la scuola e la vita" veniva abrogata la legge del 1938 di Stalin e data ai genitori la possibilità di scegliere quale lingua dovesse essere impiegata come lingua d'istruzione e quale invece come materia di studio per i loro figli. Come nota Pavlenko (2013a), l'impatto di tale legge variò notevolmente a seconda delle repubbliche con un netto incremento dell'istruzione in lingua russa nelle repubbliche occidentali, mentre ebbe effetti minori nei territori del Caucaso meridionale e dell'Asia centrale. Decisamente colpite dal provvedimento furono inoltre le regioni autonome e le repubbliche della Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa dove le lingue minoritarie iniziarono a essere usate quasi esclusivamente nel contesto familiare o durante eventi e cerimonie (Krouglov 2022). Basti pensare che tra gli anni Sessanta e il 1982 il numero di lingue impiegate nell'istruzione della RSFSR crollò da 47 a 17 (*ibidem*)¹⁸. L'ultimo periodo (1978-1988) fu inaugurato dal decreto del 1978 "Sulle misure per migliorare ulteriormente lo studio e l'insegnamento della lingua russa nelle repubbliche dell'Unione" che, come riporta Pavlenko (2013a), comportò

¹⁶ L'istruzione nel 1938 era garantita in più di settanta lingue. Proprio questo fattore fu responsabile dell'alto tasso di alfabetizzazione raggiunto nei primi anni di governo sovietico (l'81,2% nel 1939) (Pavlenko 2013a).

¹⁷ Come verrà messo in luce nel primo capitolo, l'introduzione sempre più sistematica del russo come seconda lingua non ebbe esclusivamente motivazioni pratiche, ma rifletteva anche il sostanziale riorientamento ideologico intrapreso negli anni di governo staliniano.

¹⁸ A questo proposito nota Krouglov: "Although bilingualism was becoming the main approach to language planning, the term remained somewhat unclear and quite often led to considerable ambiguity. Decisions regarding language planning were in the hands of the political elite, and in most cases, they were unable to clarify whether they were promoting, for example, personal or institutional bilingualism, and how it would be achieved. Bilingualism was used as politically correct jargon to offer the Russian language more functionality across the entire country since the term was not understood as an equal use of languages, but rather an opportunity to create further inequalities between Russian and other titular languages of the Soviet Union through promoting Russian, not only as the language of communication between all peoples of the country, but also as the language of science, technology, economic development, and the army" (Krouglov 2022: 421).

an expansion of russification efforts, which included increases in the number of hours devoted to Russian, earlier starting dates for Russian study in titular-medium schools, creation of new pedagogical materials and special enriched and intensive programs, and introduction of Russian lessons in non-Russian kindergartens. (*ivi*: 662)

Complessivamente, come evidenzia la studiosa, le politiche intraprese durante il periodo sovietico portarono a “high levels of monolingualism among native speakers of Russian, high levels of native language maintenance and bilingualism among the titulars, and language shift among minority language speakers” (*ivi*: 665) ponendo in questo modo delle solide basi per lo sviluppo delle letterature russofone. Per quanto riguarda il caso specifico della Federazione Russa, benché le politiche di assimilazione linguistica e culturale promosse in epoca tardo sovietica costituiscano indubbiamente la causa principale del declino della produzione letteraria nelle lingue minoritarie a favore di quella in lingua russa, altri fattori hanno concorso a tale fenomeno. Tra questi troviamo sicuramente la diminuzione in epoca post-sovietica dei finanziamenti statali a supporto delle letterature minoritarie¹⁹ e della loro traduzione in russo (Ibragimov 2019): avvalersi del russo costituisce infatti il modo più efficace per gli scrittori di etnia non-russa per raggiungere un pubblico più ampio sia in Russia che all'estero.

Andrà notato inoltre che, alla luce delle politiche linguistiche messe in atto negli ultimi anni nella Federazione Russa, è molto probabile che l'incremento della produzione russofona continuerà a essere la tendenza dominante. Se, infatti, negli anni Novanta si è assistito a una sostanziale decentralizzazione della pianificazione linguistica così come alla promozione a livello ufficiale del plurilinguismo (Krouglov 2022)²⁰, l'arrivo al potere di Putin ha segnato un drastico cambio di direzione. Come nota Krouglov, infatti,

The educational reforms undertaken in the first two decades of the twenty-first century were aimed at diminishing the role of the regions and ensuring that similar standards were applied across the country which led to the decrease in teaching state, official, and minority languages of the republics and other minority languages, and increased centralisation. (*ivi*: 424)

Tale processo di centralizzazione si è ulteriormente intensificato in seguito al discorso che Putin ha tenuto nel 2017 a Joškar-Ola durante il Concilio delle Relazioni Interetniche (Jankiewicz, Knyaginina, e Prina 2020): in questa occasione il presidente ha ribadito il ruolo

¹⁹ Come nota Ibragimov (2019), il supporto delle letterature minoritarie, a differenza che in epoca sovietica, è delegato all'iniziativa e alle disponibilità economiche delle singole repubbliche.

²⁰ Come evidenzia Krouglov: “The combination of federal and regional/local legal frameworks ensured that Russian remained a common language for the entire federation. These legal frameworks also supported the conservation and development of minority languages in the country, specified the use of languages in various situations, and confirmed the principle of decentralisation in the field of language policy and planning, especially in the case of the republics of the Russian Federation” (Krouglov 2022: 424). La direzione intrapresa dal governo russo, come nota Ryazanova-Clarke (2017), si differenziava sostanzialmente da quella delle altre repubbliche che, al contrario, avevano iniziato a mettere in atto politiche volte a promuovere la lingua dell'etnia titolare. A questo proposito Pavlenko (2013b) parla di un passaggio dal bilinguismo ufficiale al monolinguisimo.

insostituibile del russo in quanto “lingua dello stato” e “lingua della comunicazione interetnica” (Putin 2017), nonché ha definito la lingua russa “la naturale ossatura spirituale (*estestvennyj duchovnyj karkas*) di tutto il nostro stato multietnico” (*ibidem*). Il presidente ha inoltre aggiunto che “obbligare qualcuno a studiare una lingua che non è la propria lingua madre è altrettanto inammissibile quanto diminuire il livello e il numero di ore di insegnamento del russo” (*ibidem*). Le parole di Putin sono state successivamente ratificate dalla Duma che nel 2018 ha apportato degli emendamenti alla legge federale in materia di istruzione volti, da una parte, a rafforzare il ruolo del russo, dall’altra, a eliminare la possibilità per le repubbliche di prevedere nei curricula scolastici lo studio obbligatorio delle lingue regionali (Jankiewicz, Knyaginina, e Prina 2020). Questa decisione, insieme ad altri provvedimenti intrapresi negli anni precedenti²¹, ha portato a un decisivo deterioramento della posizione di molte lingue minoritarie nella Federazione Russa segnalato tra l’altro, come nota Bowring (2018), da una drastica diminuzione del numero di alunni a cui viene impartita un’educazione nella propria lingua madre²².

Andrà ricordato, inoltre, che la lingua russa negli ultimi anni non è stata impiegata solo nei processi di *nation-building* interni alla Federazione Russa con il fine di promuovere, a scapito della multiculturalità e del polilinguismo del paese, l’unità nazionale (Byford, Doak, e Hutchings 2020), ma anche come pretesto per legittimare le mire imperialiste russe. Come evidenzia Ryazanova-Clarke (2017), infatti, fin dall’Impero zarista alla lingua russa è stato attribuito “a strong symbolic value of a ‘transnational connector’” (*ivi*: 445), in quanto lingua scelta per la comunicazione interetnica, l’acculturazione e la modernizzazione. Tale valore simbolico, evidenzia la studiosa, è stato successivamente legato dalla Russia a un suo presunto diritto di “tenere uniti” e controllare i territori limitrofi in cui tale lingua venisse utilizzata (*ibidem*). La crisi ucraina del 2014 e l’invasione su ampia scala del 2022 esemplificano fino a che punto lo stato russo abbia deciso di esercitare tale “diritto”. Il valore transnazionale attribuito alla lingua russa è stato infatti impiegato come strumento per giustificare l’occupazione e l’annessione di territori che il Cremlino rivendica come russi (secondo un principio che mescola senza distinzione l’appartenenza civica, etnica e linguistica). In questo senso, come mette in luce la studiosa, negli scorsi anni si è assistito a un vero e proprio processo

²¹ Per un resoconto sui principali provvedimenti intrapresi negli ultimi anni si vedano Bowring 2018 e Krouglov 2022.

²² Più nello specifico lo studioso riporta a questo proposito: “The results of the 2015 monitoring confirmed a decrease by 1.6 times (238,900 people) of the number of children taught at school in their mother tongues compared with 2007” (Bowring 2018: 87).

di “weaponization” della lingua russa la cui difesa viene pretestuosamente addotta dal governo russo come motivazione per intervenire militarmente al di fuori dei propri confini nazionali.

In questa prospettiva, occuparsi di letteratura russofona oggi serve, da una parte, come ricorda Caffee (2013), ad attirare l’attenzione verso “the continuing inequalities that originate from the Russian imperial project, and the way they are reflected in culture” (51), dall’altra, a ricordare che la lingua russa non appartiene al governo russo ma ai suoi parlanti²³ nelle cui mani può diventare un potente strumento di resistenza²⁴.

L’oggetto e lo scopo della ricerca

Appurata l’urgenza di studiare oggi il fenomeno delle letterature russofone, perché decidere di prendere in considerazione l’aspetto identitario? E perché occuparsi proprio di autori che provengono dal Caucaso settentrionale?

Per rispondere alla prima domanda, innanzitutto perché la questione identitaria costituisce ancora oggi uno di quei nodi irrisolti lasciati dal crollo dell’URSS e dalla scomparsa del suo sistema di coordinate. Un nodo che la letteratura post-sovietica ha cercato attraverso diverse modalità di sbrogliare. Come mette in luce Puleri (2016), infatti, la letteratura nell’areale post-sovietico si è erta a “emblema dei processi di negoziazione identitaria” (20) e per farlo è uscita talvolta “dai confini meramente artistici per rivolgersi alla riflessione su fattori extra-letterari, partecipando attivamente alla creazione di veri e propri laboratori identitari” (*ivi*: 21).

²³ A questo proposito Friess (2022b) nel suo recente articolo *In the Language of the Enemy* ricorda il caso del poeta ucraino russofono Aleksandr Kabanov. Nel suo libro di poesie *Na jazyke vraga. Stichi o vojne i mire* [Nella lingua del nemico. Poesie sulla guerra e sulla pace] pubblicato nel 2017 Kabanov sosteneva la tesi per cui la lingua non appartiene ai politici, ma alle persone. Come nota Friess, tale opinione è stata confermata dal poeta in un’intervista rilasciata dopo l’inizio dell’invasione su larga scala: “La Russia non detiene il monopolio sulla lingua russa. Consegnare il nostro russo ucraino a Putin sarebbe lo stesso di consegnare il tedesco a Hitler. Personalmente io non intendo consegnare la mia lingua a nessuno” (Kabanov e Šenkman 2022). La studiosa, inoltre, nota che una tendenza simile è identificabile anche in Kazakistan. Citando questa volta il caso dello scrittore Jurij Serebrjanskij, Friess evidenzia come gli scrittori russofoni kazaki stiano rivendicando l’utilizzo del russo a fronte delle pretese di esclusività del Cremlino.

²⁴ Proprio a questo tema è stato dedicato il numero di marzo della rivista *World Literature Today*. Qui Lipovetsky e Platt si sono avvalsi della definizione “russophone literature of resistance” per indicare “a globally networked community of writers working intently against the culture and politics of Putin’s Russia” (Lipovetsky e Platt 2023: 40). Come specificano i curatori del numero, “the unifying feature of russophone literature of resistance is rejection of the narratives of ‘great Russian culture’, ‘the Russian soul’, ‘Russia as martyr and savior’, ‘Russian messianism’, and the like. This is writing that explodes the cultural foundations of Russian ‘patriotic’ ideology that, generation after generation, has fueled imperial arrogance, self-aggrandizement, resentment, and xenophobia” (*ibidem*). Prendendo in considerazione più nello specifico gli scrittori russofoni di etnia non-russa, Lipovetsky e Platt aggiungono: “Post-Soviet russophone authors who have experienced Russian xenophobia and rising nationalism at first hand relate to Russian language and culture with a distinct intensity. To those who have told them ‘you don’t belong’, they respond with writing that stakes a claim to life on their own terms, to dignity, and to a language that is as much theirs as anyone else’s” (*ivi*: 41).

La scelta di focalizzarmi su tale tematica riflette inoltre la mia preoccupazione circa i processi di *nation-building* che hanno interessato e continuano a interessare la Russia putiniana. Una preoccupazione che si è intensificata nel corso della stesura della tesi a fronte della persecuzione sempre più accanita delle voci dissidenti e dei tentativi sfacciati da parte del governo di farsi unico portatore della memoria storica del paese. È innegabile, infatti, che gli eventi di questi ultimi anni abbiano influenzato l'evoluzione della mia ricerca portandomi, tra le altre cose, a dedicare un'attenzione maggiore alla prospettiva della memoria. Così, a mano a mano che la situazione politica deteriorava e che procedevo nello studio e nell'analisi dei testi letterari si è reso evidente con sempre maggiore forza che parlare di identità nella Russia contemporanea significa, per molti aspetti, parlare di memoria, nostalgia e trauma. Se è pur vero che queste tematiche sono state ampiamente trattate in studi che si sono concentrati sulla letteratura e sulla cultura russa in epoca post-sovietica²⁵, ciò che tuttavia è mancato e che continua a mancare è una prospettiva “marginale”. Una prospettiva che, tenendo conto di come tali problematiche di carattere generale si intersecano con la questione coloniale russa, risulta fondamentale per comprendere le dinamiche identitarie in atto nella Federazione Russa e alla quale, a mio avviso, è quantomai *necessario* dare maggiore visibilità affinché non venga completamente silenziata dai discorsi uniformanti e russocentrici portati avanti sia da parte russa che occidentale. In questo senso, l'obiettivo di questo studio è proprio quello di supplire a tale mancanza mostrando come gli scrittori presi in considerazione offrano un punto di vista propriamente “marginale” capace di resistere alle narrazioni egemoniche del passato e del presente, ma attraverso le proprie opere possano anche diventare, al contrario, attivi promotori di tali narrazioni.

Passando alla seconda domanda: perché occuparsi proprio del Caucaso settentrionale? Frontiera per antonomasia tra Europa e Asia, fin dalla sua conquista in epoca zarista (XIX secolo) il Caucaso settentrionale si è configurato come una sorta di “Oriente interno” per la Russia, un laboratorio in cui potere elaborare l'immagine dell'Altro. Un'immagine che, articolata per la prima volta nella poesia e nella prosa ottocentesca russa, ancora oggi risulta ambivalente, combinando elementi di fascinazione esotizzante alla paura del diverso. Cittadini russi a tutti gli effetti, gli abitanti del Caucaso settentrionale vengono considerati per molti aspetti degli stranieri, la cui cultura risulta inconciliabile con quella russa. L'assoluta alterità del Caucaso viene tuttavia smentita da forme di ibridazione che caratterizzano lo spazio fluido

²⁵ La bibliografia sull'argomento è sconfinata. Si vedano, per esempio, Noordenbos 2016; Etkind 2013; Marsh 2007; Novochatskij 2021; Khapaeva 2009, 2016, 2019; Boele, Noordenbos, e Robbe 2020.

di questa frontiera²⁶. Molto negli scorsi anni è stato scritto sul Caucaso e sull'immaginario russo su di esso, molta meno attenzione è stata prestata invece a cosa i suoi abitanti volessero dire di se stessi.

Nella selezione dei testi è stato preso in considerazione un preciso lasso temporale che va dall'inizio degli anni Duemila ai giorni nostri. Tale decisione è legata essenzialmente a due fattori. Innanzitutto, per quanto riguarda nello specifico la questione caucasica, è proprio negli anni Duemila che si rendono evidenti gli effetti sulla società delle due guerre russo-cecene²⁷. La demonizzazione dei ceceni (e in generale dei popoli caucasici) promossa dai media russi sfocia in questi anni nella cosiddetta *kavkazofobija* [caucasofobia], un mix di pratiche e sentimenti apertamente discriminatori che sono andati a nutrire il senso di alterità provato dalle popolazioni caucasiche. In secondo luogo, considerando globalmente la situazione in Russia, è negli anni Duemila che, dopo l'euforia della *perestrojka* e dei primi anni Novanta, nel paese inizia a diffondersi con sempre maggiore intensità un'ondata di nostalgia per il passato sovietico che ben presto viene strumentalizzata da parte del governo. In questi anni, l'incapacità (o la mancanza di volontà?) di creare una nuova identità collettiva che tenesse conto della multiculturalità e dell'eredità difficile della Russia e dell'URSS (le repressioni, lo stalinismo, il colonialismo, ecc.) ha portato a riprendere simboli e retoriche del passato che, svuotati di significato, sono stati usati per creare un'illusione di coesione. In questo modo, si è assistito al recupero del mito della Seconda guerra mondiale, alla valorizzazione acritica della *grandeur* imperiale e si sono trovati, a seconda del frangente, nuovi nemici (il terrorismo islamico, l'Occidente, i cosiddetti "nazisti" ucraini) contro cui fare fronte comune. In particolare, dal terzo mandato di Putin (2012) si è andati incontro a un vero e proprio processo di "securizzazione" della storia e dell'identità nazionale. Le maglie della censura si sono strette ulteriormente e con esse la possibilità di esprimere una visione diversa sul passato: per i russi e ancor più per le minoranze etniche rivendicare la propria memoria è diventato sempre più difficile e rischioso. Con l'obiettivo di eliminare qualsiasi possibile elemento di disunione, il governo si è impossessato violentemente della memoria dei propri cittadini, riscrivendo la storia e stabilendo *cosa* e *come* essi dovessero ricordare.

La scelta di prendere in esame opere in prosa (racconti, *povest'* e romanzi) trova diverse motivazioni. Da una parte, come evidenzia Kukuljin (2018), nel contesto russofono è la prosa

²⁶ Per Rieber (2003) il concetto di "frontiera" si distinguerebbe da quello di "confine" proprio per la sua porosità che la rende "an intermediate zone of contact between two or more distinctive cultures or polities" (23).

²⁷ Nel seguente lavoro si è optato di ricorrere alla denominazione "guerra/e russo-cecena/e" per porre maggiore enfasi sul coinvolgimento russo nella guerra.

più che la poesia che negli ultimi decenni ha manifestato un maggiore interesse per “the crowding out and displacement of experiences that are painful to protagonists and narrators alike and that compromise the integrity of their sense of self” (60). Dall’altra, come si avrà modo di approfondire nel primo capitolo (cfr. Sezione 1.2.3.), in Russia proprio alla prosa, e in particolare al genere del romanzo, è stato affidato il compito di rileggere il mondo e la memoria storica all’indomani del crollo dell’Unione Sovietica (Possamai 2018). Infine, tale scelta è giustificata dal fatto che nel Caucaso settentrionale i generi prosastici sono stati introdotti in epoca sovietica e la loro consolidazione è strettamente legata al canone del realismo socialista. In questo senso, ho ritenuto potesse essere interessante indagare come tali generi vengono impiegati, citando uno dei libri cardine degli studi postcoloniali, “*to write back*” (Ashcroft, Griffiths, e Tiffin 2002).

Per quanto riguarda la selezione del corpus nel mio lavoro ho deciso di concentrarmi sulla produzione di tre autori – Alisa Ganieva, Dina Arma (pseudonimo letterario di Madina Chakuaševa) e German Sadulaev – diversi tra di loro per età anagrafica, stile letterario, posizioni politiche, ma accomunati dall’area di provenienza e dalla centralità nelle loro opere della tematica identitaria e memoriale.

Alisa Arkad’evna Ganieva (n. 1985) ha origini àvare (una delle etnie daghestane) ed ha vissuto a Machačkala (Repubblica del Daghestan) fino a quando nel 2002 si è trasferita a Mosca per frequentare l’Istituto letterario Maksim Gor’kij. Critica letteraria per formazione, ha debuttato come scrittrice nel 2009 quando ha vinto il premio *Debjut* (al quale aveva partecipato sotto pseudonimo maschile) con il racconto di ambientazione daghestana *Salam tebe, Dalgat!* [Salam, Dalgat!]. Al primo racconto hanno fatto seguito altri due romanzi a tema daghestano, *Prazdničnaja gora* [La montagna in festa, 2012]²⁸ e *Ženich i nevesta* [Lo sposo e la sposa, 2015], che sono risultati finalisti rispettivamente dei premi *Jasnaja Poljana* e *Russkij Buker*. Nel 2018 è uscito il suo ultimo romanzo *Oskorblënnye čuvstva* [Sentimenti feriti]. Da sempre attiva sul fronte della difesa del diritto di espressione, la scrittrice lo scorso anno ha lasciato la Russia per il Kazakistan, da dove continua esprimersi contro la guerra e il governo.

Madina Andreevna Chakuaševa (n. 1959) è nata e tuttora risiede a Nal’čik (Repubblica di Cabarda-Balcaria). Ha abbandonato la carriera medica, dopo aver svolto la specializzazione e il dottorato a Mosca, per intraprendere quella letteraria. Il suo unico romanzo *Doroga domoj* [La strada verso casa] è stato pubblicato per la prima volta integralmente nel 2009 dalla casa

²⁸ Il racconto di debutto di Ganieva, *Salam tebe, Dalgat!* è stato incluso nella raccolta *Il secondo cerchio. Vincitori del Premio Debut* (2012), mentre il romanzo *Prazdničnaja gora* è stato tradotto da Claudia Zonghetti per i tipi de La Nuova Frontiera.

editrice Èl'brus (Nal'čik), ma alcuni frammenti erano già apparsi in precedenza sulle riviste letterarie *Družba narodov* (2006) e *Dar 'jal* (2009)²⁹. Da diversi anni la scrittrice lavora presso l'Istituto di ricerca in campo umanistico della Cabarda-Balcaria occupandosi di letteratura circassa. La sua attività di ricerca è accompagnata dall'impegno in prima persona per la difesa della cultura e della lingua circassa che l'ha portata in più occasioni a esprimersi criticamente nei confronti delle politiche discriminatorie del governo³⁰.

Infine, German Umaralevič Sadulaev è nato nel 1973 a Šali, nell'allora Repubblica Socialista Sovietica Autonoma di Cecenia-Inguscezia, da una coppia mista russo-cecena. Nel 1989 si è trasferito a Leningrado per frequentare la facoltà di legge e tuttora vi risiede. Ha debuttato sulla scena letteraria nel 2005 con la pubblicazione sulla rivista *Znamja* del racconto *Odna lastočka eščë ne delaet vesny* [Una rondine non fa primavera], dedicato all'esperienza delle guerre russo-cecene. Il racconto è stato successivamente ripubblicato nella raccolta *Ja – čečeneč!* [Sono ceceno!, 2006] insieme ad altri racconti incentrati sullo stesso tema³¹. Scrittore estremamente prolifico, risulta difficile tenere traccia di tutte le sue opere. Negli anni successivi si è dedicato alla "prosa d'ufficio": nel giro di brevissimo tempo ha pubblicato due romanzi, *Tabletka* [La pillola, 2008] e *AD* (2009), e un'ulteriore raccolta di racconti, *Purga, ili Mif o konce sveta* [La bufera di neve, o il mito sulla fine del mondo, 2008]. Nel 2010 è ritornato alla tematica cecena con il romanzo *Šalinskij rejd* [Il raid su Šali]. Le sue ultime opere, la raccolta *Gotskie pis'ma* [Lettere dei goti] e il romanzo *Zemlja-Vozduch-Nebo* [Terra-Aria-Cielo], sono state pubblicate nel 2021³². Accolte con pareri discordanti dal pubblico e dalla critica, le sue opere hanno ottenuto importanti riconoscimenti³³. Nel 2010 Sadulaev ha iniziato la sua carriera politica entrando a fare parte del Partito Comunista per il quale nel 2016 si è candidato come deputato alle elezioni della Duma. Sostenitore del progetto eurasista, nel 2021 ha aderito al movimento sovrapartitico *Novaja Evrazija*. Dal febbraio 2022 lo scrittore non ha mancato di

²⁹ Cfr. Chakuaševa 2006; 2009.

³⁰ Come avremo modo di vedere, Chakuaševa si è espressa molto duramente nei confronti della costruzione di nuovi monumenti dedicati ai generali russi che hanno partecipato alla conquista del Caucaso. Allo stesso modo, ha criticato apertamente l'approvazione della legge del 2018 che ha reso l'insegnamento delle lingue delle popolazioni della Russia facoltativo. Proprio la sua attività politica sarebbe per alcuni il motivo per cui lo scorso dicembre l'appartamento e l'ufficio della scrittrice sono stati perquisiti dall'FSB (*Kavkazskij uzul* 2023).

³¹ Alcuni dei racconti presenti nella raccolta – *Pionervožatyj* [Il capo dei pionieri], *Kogda prosnulis' tanki* [Quando si svegliano i carrarmati], *Počemu ne padaet nebo* [Perché non cade il cielo] e *Sumasšedšaja dragocennost'* [Un tesoro folle] – erano stati precedentemente pubblicati sulla rivista *Kontinent*, cfr. Sadulaev 2005a. In questo studio, se non altrimenti specificato, farò sempre riferimento all'edizione in volume del 2006.

³² Oltre ai titoli menzionati ricordiamo i romanzi *Radio Fuck* (2006) e *Ivan Auslender* (2017) e le raccolte di racconti *Bič božij* [Il flagello di Dio, 2009] e *Zerkalo Atmy* [Lo specchio di Atma, 2013].

³³ *Tabletka* e *Šalinskij rejd* sono stati inseriti nella *short list* del premio *Russkij Buker*. La raccolta *Gotskie pis'ma* è stata insignita del premio *Jasnaja Poljana*.

dimostrare in più occasioni il proprio appoggio all'invasione russa dell'Ucraina anche recandosi di persona nei territori occupati³⁴.

Se la scelta di includere Ganieva e Arma è risultata abbastanza ovvia – entrambe le scrittrici, seppure con modalità e strategie diverse, nelle loro opere danno vita a una scrittura marginale ed ex-centrica, capace di decostruire e contrastare i discorsi dominanti del passato e del presente –, la decisione di trattare l'opera di Sadulaev è stata decisamente più problematica. Da un lato, mi preoccupava la possibilità di dare ancora maggiore visibilità a idee di impronta apertamente imperialista: oltre a saturare lo spazio mediatico russo oggi, infatti, tali idee riverberano in tutta la produzione (letteraria e non) dell'autore. Andrà ricordato, a questo proposito, che una visione “dal margine”, quello occupato da una minoranza, non è sempre una visione marginale, ma può essere usata per assecondare i discorsi dominanti. Basti solo pensare al caso di *Zulejcha otkryvaet glaza* [Zulejcha apre gli occhi, 2015], romanzo di esordio della scrittrice di origine tatara Guzel' Jachina: narrando la parabola della protagonista, Zulejcha appunto, dalla sua vita infelice e sottomessa in un villaggio tataro alla deportazione in un campo di lavoro in Siberia dove, lontana dall'oscurantismo e dal patriarcato, può finalmente emanciparsi e diventare cittadina sovietica (per non aggiungere, intrattenere una relazione amorosa con il suo precedente carnefice, il comandante dell'Armata Rossa Ivan Ignatov), il romanzo contribuisce a promuovere la visione legittimatoria del terrore sovietico sostenuta dal governo³⁵. Dall'altra, il testo letterario, fortunatamente, è capace di mediare molti più significati rispetto a quelli che consciamente lo scrittore vi abbia riposto. Se è pur vero che Sadulaev utilizza le sue opere per dare visibilità alle proprie idee politiche, va anche riconosciuto che esse svelano molto altro. Come ha suggerito Ganin (2010), infatti, le opere dell'autore presentano una “duplice prospettiva”: la prima espressa esplicitamente dall'autore di matrice sovietica/imperiale, mentre la seconda, criptata all'interno del testo, di natura evidentemente postcoloniale. Come avrò modo di dimostrare nei prossimi capitoli, tutta la scrittura di Sadulaev si fonda su un io lacerato – quello del soggetto colonizzato, culturalmente ed etnicamente meticcio – che cerca nel progetto imperiale una soluzione al proprio conflitto interiore. Tale

³⁴ Più precisamente, non solo ha dimostrato il suo appoggio alla causa, ma ha addirittura criticato la linea del Cremlino, considerata “troppo dolce”. Si veda a questo proposito la conversazione dell'autore con Aleksandr Pasečnik disponibile a questo link: https://www.youtube.com/watch?v=Vn3aHFq7fWQ&ab_channel=%D0%A1%D0%9F%D0%95%D0%A6 (ultimo accesso: 12/05/2023).

³⁵ La pubblicazione del romanzo e la sua trasposizione in serie tv (trasmessa sul canale governativo *Rossija-1*) hanno provocato inoltre non poche critiche da parte della comunità tatara che ha accusato la scrittrice di trattare il tema delle repressioni staliniane in maniera eccessivamente edulcorata (se non legittimatoria) nonché di avere offerto un ritratto della cultura tatara negativo e non veritiero e, ironicamente, del Partito Comunista che, al contrario, l'ha rimproverata per aver trattato in modo diffamatorio la storia sovietica (Anisimova 2022; Fatychova 2020).

aspetto, a mio parere, non poteva essere trascurato in uno studio che si occupa della tematica identitaria dall'angolazione delle minoranze etniche.

L'approccio teorico

In un recente articolo dedicato al fenomeno della Russofonia Puleri (2023) ha evidenziato come “Russian-language literature in countries other than Russia has been very sensitive to the issue of (post)imperial and (post)colonial relations” (63). Non è un caso, dunque, che la maggioranza degli studi sulla letteratura russofona nelle repubbliche ex sovietiche citati nella sezione introduttiva (Puleri 2016; 2020c; Koplataдзе 2019; Melnikov 2017; Caffee 2013) si sia mossa proprio all'interno della cornice teorica degli studi postcoloniali, dimostrando come l'applicazione e la (necessaria) rimodulazione delle teorie postcoloniali offrano un contributo importante nell'analisi delle opere di scrittori russofoni, così come nella comprensione e nella riconcettualizzazione delle dinamiche storiche, sociali, culturali e identitarie che hanno caratterizzato e ancora oggi caratterizzano l'areale post-sovietico. Come si avrà modo di dimostrare nel corso di questo lavoro e come alcuni studiosi del resto hanno già sottolineato³⁶, è indubbio che tale sensibilità può essere ritrovata non solo al di fuori della Russia, ma anche, in maniera più o meno esplicita, nelle opere di autori appartenenti a minoranze etniche della Federazione Russa e che gli strumenti messi a disposizione dalle teorie postcoloniali risultano assolutamente utili anche per la loro disamina.

L'inizio della discussione sull'applicabilità dell'approccio postcoloniale al contesto post-sovietico o, più in generale, post-comunista risale ai primi anni Duemila quando diversi studiosi hanno cominciato a interrogarsi sui motivi dell'assenza di dialogo tra i campi e sui benefici che esso avrebbe potuto portare. Come notano Kołodziejczyk e Şandru (2012) i punti di contatto tra i due ambiti sono molteplici (esistenza di strutture di inclusione/esclusione, esperienza del trauma, rinegoziazione identitaria, solo per citarne alcuni)³⁷ e le teorie postcoloniali possono offrire utili strumenti al campo più recente degli studi post-sovietici. Tale vantaggio, inoltre, secondo Koplataдзе (2019), risulta duplice: il dialogo tra postcoloniale e post-sovietico non

³⁶ Si vedano a questo proposito gli studi precedentemente citati di Smola (2016; 2017; 2020; 2022), Uffelmann (2017) e L'vovskij (2017).

³⁷ Più precisamente, le due studiose identificano i seguenti punti di contatto: “structures of exclusion/inclusion (the centre/periphery model and theorizations of the liminal and “in-between”); formations of nationalism, structures of othering and representations of difference; forms and historical realizations of anti-colonial/anti-imperial struggle; the experience of trauma (involving issues of collective memory/amnesia and the rewriting of history); resistance as a complex of cultural practices; concepts such as alterity, ambivalence, self-colonization, cultural geography, dislocation, minority and subaltern cultures, neocolonialism, orientalization, transnationalism” (Kołodziejczyk e Şandru 2012: 113).

solo aiuta gli studiosi post-sovietici a comprendere meglio le realtà di cui si occupano, ma arricchisce e rinvigorisce anche gli stessi studi postcoloniali. In questo senso, sempre secondo la studiosa, le differenze esistenti tra le due esperienze dovrebbero essere considerate motivo di entusiasmo da parte della comunità scientifica e non una scusa per ignorare l'argomento. Un'opinione simile era stata espressa diversi anni prima dalla famosa filosofa postcoloniale Gayatri Chakravorty Spivak che, in risposta a un questionario del 2003 sull'applicabilità delle teorie postcoloniali al contesto post-sovietico, ha dichiarato: "When we look at these differences we realize that using the colonizer-colonized model creatively in your area will enhance existing colonial discourse and postcolonial studies as well as provide you with an interesting model" (Collier et al. 2003: 15-16).

Da uno dei primi appelli, quello lanciato da Moore nel 2001 con il suo saggio "Is the Post-in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique" (Moore 2001), diversi sono stati i tentativi in questa direzione e sembra che oggi ci si stia decisamente avviando verso un superamento di quello che più di vent'anni fa lo studioso aveva identificato come un "duplice silenzio", quello da parte della comunità postcoloniale e di quella post-sovietica/socialista³⁸. Al ritardo di tale dialogo hanno contribuito diversi fattori come, ad esempio, la contiguità territoriale dell'espansione russa (fatto che rende più difficile tracciare una linea di separazione tra centro e periferia), la proclamata natura antimperiale dell'URSS o, ancora, la superiorità culturale delle colonie europee rispetto alla Russia³⁹ che rendono il caso russo sostanzialmente diverso da quello europeo. Tuttavia, forse il motivo principale va ricercato nella "Teorie dei Tre Mondi". Chari e Verdery (2009), nel loro articolo a favore di un "thinking between the posts", sostengono che "[o]ne of the reasons socialist and colonial empires have been considered largely separate from each other has been the partitioning of the world through what Pletsch insightfully called the Cold War division of intellectual labor" (18). Secondo tale suddivisione, il Primo Mondo era studiato prevalentemente in ambito economico e sociologico, il Secondo Mondo in ambito politico, mentre il Terzo in ambito antropologico e degli studi sullo sviluppo. Per Moore (2001), inoltre, la riluttanza da parte degli studiosi postcoloniali a considerare gli stati ex sovietici nelle loro indagini sarebbe anche dovuta alla convinzione da parte dei primi che il Primo Mondo fosse responsabile dei mali del Terzo e che

³⁸ Tale superamento è testimoniato, ad esempio, dalla recente pubblicazione del volume *Postcolonial and Postsocialist Dialogues: Intersections, Opacities, Challenges in Feminist Theorizing and Practice* (Koobak, Tlostanova, e Thapar-Björkert 2021). Nell'introduzione, tuttavia, le curatrici notano ancora un sostanziale disinteresse da parte degli studiosi postcoloniali e decoloniali nei confronti dell'area post-socialista.

³⁹ In questo frangente Moore (2001) parla di "reverse cultural colonization". Paesi come la Polonia o i Paesi Baltici vedevano infatti i colonizzatori russi/sovietici come degli "asiatici", culturalmente inferiori.

il Secondo, basato sul modello socialista, costituisse la migliore (se non l'unica) alternativa⁴⁰. Allo stesso modo, sempre secondo Moore, molti studiosi dell'ex-Secondo Mondo – in particolare quelli delle regioni europee dell'URSS – erano convinti che la loro situazione fosse sostanzialmente differente rispetto a quella dei popoli del Terzo Mondo (leggi come “culturalmente sottosviluppati”), fatto che li rendeva restii a contemplare un dialogo con sfere “più meridionali” di postcolonialità.

Questo fu il caso in particolare dei paesi dell'Europa Centrale e Orientale che videro nella fine del progetto comunista l'occasione per ricongiungersi al Primo Mondo a cui un tempo appartenevano. Ben presto, tuttavia, si rese evidente anche per questi paesi che le speranze riposte nella transizione verso il modello liberal-democratico sarebbero rimaste disattese. Troppo povero per essere parte del Nord Globale, non abbastanza per il Sud Globale, troppo potente per essere una periferia, ma troppo debole per essere il centro, insieme di vittime e aggressori, colonizzatori e colonizzati, l'ex-Secondo Mondo rifuggiva e rifugge qualsiasi collocazione all'interno del nuovo disegno globale (Müller 2020). Proprio tale impossibilità, insieme a un'interpretazione del “post” in senso puramente temporale, hanno portato Tlostanova (2011), una delle maggiori esperte del campo⁴¹, a riassumere la condizione post-sovietica nella domanda: “What does it mean to be a void, to be nothing in the new architecture of the world?” (68).

La “scomparsa” del Secondo Mondo, secondo la studiosa, avrebbe implicato uno sconvolgimento della nuova struttura binaria globale (Nord vs Sud) introducendo nuove sottocategorie ossimoriche, quali quelle del “povero Nord” e del “Sud del povero Nord”. L'argomentazione di Tlostanova a questo proposito prende le mosse dai concetti di “differenza coloniale” e “differenza imperiale” che vengono spiegati nei seguenti termini:

The colonial difference refers to the differential between the first-class capitalist empires of modernity (the heart of Europe) and their colonies which became the Third World in the twentieth century, that is, the absolute other of the First World, translated into the concept of the West or, at the present day, of the global North, understood unanimously as the rich North, the global market economy, the (neo)liberal and democratic societies, dispersed geographically but united economically.

⁴⁰ Moore (2001) nella sua argomentazione riporta anche un'altra motivazione, ossia l'inclinazione marxista o perlomeno “fortemente di sinistra” di molti studiosi postcoloniali che rendeva loro difficile comparare l'Unione Sovietica agli altri imperi occidentali (117).

⁴¹ Sarà importante ricordare, fatto su cui del resto insiste anche la stessa studiosa, le origini etniche non-russe di Tlostanova (figlia di una coppia mista circassa-uzbeka). Tlostanova ha studiato a Mosca e da diversi anni si è trasferita in Svezia per proseguire la sua carriera accademica. Oltre ai già citati contributi della studiosa, possiamo menzionare anche le monografie *Žit' nikogda, pisat' niotkuda. Postsovetskaja literatura i estetika transkul'turacii* (2004), *Postcolonialism & Postsocialism in Fiction and Art. Resistance and Re-existence* (2017) e *What Does it Mean to Be Post-Soviet? Decolonial Art from the Ruins of the Soviet Empire* (2018) (Tlostanova 2004; 2017; 2018a).

The imperial difference is trickier, as it refers to various losers that failed to succeed in or were prevented by different circumstances and powers from fulfilling their imperial mission in modernity. These losers took second-class places and became intellectually, epistemically or culturally colonized by the winners (Great Britain, France, Germany, and currently the US) and developed a catching-up logic, a whole array of psychological hang-ups, schizophrenic collective complexes, ideologies of the besieged camp or, alternatively, of the victory in defeat. [...]

Imperial difference collapses itself into internal and external variants. The former refers to the European losers of the second modernity which became the South of Europe, while the latter means the not-quite-Western, not-quite-capitalist empires of modernity. Consider for instance the Ottoman Sultanate or Russia as a paradigmatic case of such a Janus-faced empire – rich yet poor, providential yet failed. (*ivi*: 71)

L'intersecarsi di queste due "differenze" nel caso russo/sovietico avrebbe fatto sì che la Russia, sentendosi una "colonia"⁴² nei confronti dell'Occidente, abbia proiettato "its own inferiority complexes onto its colonies, particularly Muslim ones, which today have become precisely the South of the poor North, the multiply colonized others of the defeated Russian/Soviet empire" (*ibidem*). Da qui, di conseguenza, la ragione dell'importazione e della "traduzione", attraverso il filtro deformante della differenza imperiale, dei maggiori vizi della modernità: eurocentrismo, orientalismo e razzismo (Tlostanova 2012).

Tlostanova rappresenta uno dei fortunati casi in cui il "viaggio" delle teorie postcoloniali verso l'ambito post-sovietico è andato a buon fine, apportando un notevole contributo alla concettualizzazione delle dinamiche di quest'area⁴³. In particolare, l'inquadramento della condizione post-sovietica nella più ampia cornice della colonialità/modernità⁴⁴ ha permesso alla studiosa di rifuggire i rischi insiti a un eccesso di universalismo o, al contrario, di particolarismo⁴⁵. Tale teorizzazione, infatti, da una parte, inserisce l'esperienza post-sovietica

⁴² In questo frangente il termine "colonia" non dovrà essere interpretato in senso letterale. La Russia per Tlostanova sarebbe una colonia perché oggetto di "colonialità" (e non di colonialismo), ossia colonizzata dalla cultura e dall'epistemologia occidentali. Per il concetto di "colonialità" cfr. nota 44.

⁴³ Si fa qui riferimento al saggio di Said "Traveling Theory" in cui lo studioso constata: "Like people and schools of criticism, ideas and theories travel – from person to person, from situation to situation, from one period to another. [...] Such movement into a new environment is never unimpeded. It necessarily involves processes of representation and institutionalization different from those at the point of origin" (Said 1983: 226). Per un resoconto dettagliato del "viaggio" delle teorie postcoloniali in ambito post-socialista si veda Hladík 2011.

⁴⁴ Tlostanova riprende nei suoi studi il concetto di "colonialità" elaborato dal sociologo peruviano Aníbal Quijano. Quijano (2007) lega il concetto di "colonialità" a quello di modernità, considerandoli come due lati della stessa medaglia: la colonialità, infatti, è costitutiva della modernità, così come non può esserci modernità senza colonialità. La modernità è vista dallo studioso come una cornice epistemologica inseparabilmente legata al progetto coloniale europeo. Tuttavia, il concetto di colonialità trascende temporalmente quello di colonialismo: esso, infatti, viene impiegato per descrivere il lascito del colonialismo sulle strutture di potere e di controllo, così come sulle modalità di conoscenza e della sua produzione (il mito del progresso, il culto del futuro, il razionalismo, la gerarchizzazione della popolazione mondiale, la divisione tra "soggetti" e "oggetti di conoscenza", ecc.). Tale concetto trascende inoltre anche la delimitazione geografica dei territori colonizzati e dei paesi colonizzatori occidentali: come sostengono i pensatori decoloniali (si vedano, ad esempio, la stessa Tlostanova e Mignolo, cfr. Tlostanova e Mignolo 2012), la colonialità è infatti un fenomeno globale che ha avuto (e continua ad avere) diverse manifestazioni (oltre a quella del capitalismo e liberalismo di stampo occidentale) tra le quali figura anche quella del socialismo sovietico.

⁴⁵ Todorova (2000), cercando di mediare le posizioni di Knight e Khalid a proposito dell'applicabilità del concetto di "orientalismo" al caso russo (Knight 2000a; 2000b; Khalid 2000), ha messo in luce i punti a favore e contro un

nel campo più ampio delle dinamiche globali, permettendo, tra l'altro, di scindere quella che Condee ha identificato come la monade modernità-capitalismo-nazione-democrazia (Spivak et al. 2006)⁴⁶; dall'altra, tiene conto della specificità del caso russo e del suo particolare rapporto di subordinazione culturale intrattenuto con l'Occidente, iniziato in epoca petrina e di recente, in epoca post-sovietica, resosi di nuovo manifesto durante gli anni dell'"invasione-imitazione" dell'economia e della cultura occidentali⁴⁷.

Un caso invece meno riuscito di "viaggio" delle teorie postcoloniali in ambito post-sovietico è quello di Etkind. Lo studioso nella sua monografia *Internal Colonization. Russia's Imperial Experience* (2011) e in una serie di articoli precedenti (Etkind 2011; 2001; 2003) rilegge l'esperienza imperiale russa nei termini di una "colonizzazione interna". L'intera argomentazione di Etkind, infatti, si sviluppa intorno alla tesi che la Russia abbia indirizzato le proprie mire coloniali verso il suo interno e, in particolare, nei confronti del popolo russo (*narod*) che, a partire dal progetto petrino di europeizzazione, è divenuto oggetto di orientalizzazione da parte dell'élite⁴⁸. Pertanto, la discriminazione tra "colonizzatore" e

approccio universalista o particolarista: "The universal idiom does, indeed, open the field. It serves as a necessary and welcome stimulant, and is the only medium for genuine comparative research. But it comes with its price. This price is what Lotman has called semiotic inequality, or what Gramsci has described as cultural hegemony. The perils of the uniqueness or distinctiveness approach have been emphasized equally. Its rewards are the embedding of a greater cognitive value in the object of study, but this intellectual autarchy comes at the price of isolation and parochialism. It is inevitable that methodological excesses in one direction will engender a reactive pull in the other direction" (Todorova 2000: 719).

⁴⁶ "[I]t [il Secondo Mondo, *V. M.*] differed from the global modernity/coloniality only on a most superfluous ideological level; being a variant of Western modernity and with one of its stray discourses positioned officially as its alterity, it maintained the basic myths and major components of modernity as such, including racism, progressivism, and coloniality of being, gender, and knowledge. In a sense, modernity in the twentieth century was implemented in two forms – the liberal/capitalist modernity and the socialist/statist modernity" (Tlostanova 2011: 73). In maniera analoga Bayadyan (2007) ha osservato: "With respect to Russia and later the USSR researchers often speak of imperfect or incomplete modernization. It is clear that if we define modernity 'as the emergence of nation-states, the establishment of parliamentary democracy, and the spread of industrial capitalism in Western Europe', we will then have to ascertain that 'Clearly none of these aspects of modern political and economic systems pertained in the Imperial Russian and Soviet cases'. On the other hand, if we are guided by such definitions which earmark a number of characteristic aspects of transformation, namely industrialization, urbanization, secularization, universal literacy, etc. we will see that many aspects of modernization were fully incorporated into the objectives of the Soviet power. In the meantime the Soviet society was characterized by aspects of the Enlightenment such as the belief in progress, the faith in reason and science" (201).

⁴⁷ Per una riflessione più approfondita della studiosa sul rapporto tra teorie postcoloniali, pensiero decoloniale e condizione post-sovietica si veda Tlostanova 2020a. È importante evidenziare che tale contributo sia stato pubblicato sulla rivista culturale russa *NLO* che nel 2020, a tre anni di distanza dal numero in cui era contenuto il blocco tematico a cura di Smola e Uffelman (n. 2, 2017), ha dedicato alla questione postcoloniale/post-sovietica ben due fascicoli (n. 1, n. 6). Sembra infatti che finalmente l'argomento stia almeno in parte superando le ritrosie ideologiche degli intellettuali russi.

⁴⁸ Per Etkind, la distinzione tra popolo ed élite era segnalata da un sistema di differenze da lui definite "no less formidable than those found in places of recent colonization such as India" (Collier et al. 2003: 18). A questo proposito, lo studioso puntualizza: "The gentry owned the peasants in a way comparable to slavery in the colonies. Legal systems were different for different estates; they threatened peasants with corporal punishments and gentry with penitentiary system. In terms of language, members of the gentry were usually literate and often polylingual, while the peasants were neither. In terms of religion, almost one third of the gentry were Lutheran and

“colonizzato”, nella teorizzazione dello studioso, non si basa sull’elemento etnico-razziale, ma esclusivamente su quello sociale. Tale scelta è stata duramente criticata da diversi studiosi. Tlostanova (2014c), ad esempio, ha accusato Etkind di “take out one small aspect – the internal colonization – and present it as the defining one”; mentre Geraci (2015) ha messo in luce il pericolo di un utilizzo apologetico delle teorie dello studioso da parte nazionalista. Come nota Koplatazde (2019), infatti, un simile approccio “risks promoting the image of Russia as a benign coloniser, harsh on itself but benevolent towards, and even beneficial for, its external colonies” (37)⁴⁹. Inoltre, sempre secondo la studiosa, proprio alla proliferazione di studi di questo tipo⁵⁰ – focalizzati sul ruolo subordinato della Russia nei confronti dell’Occidente – andrebbe principalmente imputata la colpa per la sostanziale mancanza di attenzione nei confronti dei testi di autori non-russi, soprattutto provenienti da aree come il Caucaso e l’Asia centrale. Paradossalmente proprio queste regioni, che per motivi storici, etnici e culturali più si prestano a essere inquadrare all’interno del paradigma postcoloniale, sono state quelle maggiormente ignorate. Se, come notava Moore, inizialmente alcuni studiosi dei paesi post-sovietici/socialisti occidentali hanno dimostrato reticenza a essere messi sullo stesso piano del Terzo Mondo, nel corso degli anni hanno colto il potenziale politico del discorso postcoloniale e non hanno esitato a utilizzarlo anche in chiave revanscista e nazionalista (Uffelmann 2021)⁵¹. Al contrario, nei territori più “orientali” il perdurare del discorso coloniale circa la missione civilizzatrice e modernizzatrice russa tende spesso a oscurare i lati più negativi del passato (e in alcuni casi presente) coloniale. Come nota Hladík (2011), del resto, “An important factor in the acceptance or resistance to the post-colonial perspective on post-socialism appears to be not a researcher’s field but his/her national affiliation and/or geographical focus” (581).

Benché scarsamente utilizzati e presi in analisi, nel contesto del Caucaso settentrionale e nell’opera degli autori selezionati, concetti quali *hybridity*, *in-betweenness* e *unhomely* (Bhabha 2004; 1992) così come fenomeni di “risposta” al canone, contro-narrazione e recupero della dimensione culturale locale, teorizzati o ampiamente studiati in ambito postcoloniale, risultano centrali. Per comprendere appieno l’opera degli autori presi in esame, tuttavia, risulta a mio

approximately one third of peasants were Old Believers. Differences in dress and shaving were required by law” (*ibidem*).

⁴⁹ Per un riflessione più articolata sulla ricezione dell’opera di Etkind rimando a Uffelmann 2021 e Koplatazde 2019 (pp. 34-39).

⁵⁰ Si vedano, per esempio, Morozov 2015; Lipovetsky 2016b; Etkind, Uffelmann, e Kukulin 2012.

⁵¹ Per un approfondimento in campo russo, ucraino e polacco si veda sempre Uffelmann 2021, in cui lo studioso ha coniato il termine “nazionalismo postcolonialista” per indicare “l’utilizzo nazionalista della teoria postcoloniale in una situazione post-coloniale” (45).

parere necessario intrecciare tale approccio con strumenti e teorie provenienti dal campo degli studi sulla memoria e sul trauma⁵².

Una mossa in questa direzione è stata già auspicata da Rothberg che in una serie di articoli ha evidenziato i vantaggi di una più stretta collaborazione tra studi sulla memoria, studi postcoloniali (Rothberg 2013b) e studi post-socialisti (Rothberg 2013a). La posizione centrale occupata sia negli studi postcoloniali sia in quelli post-socialisti dalla memoria non sembra infatti essere stata per ora sufficiente a garantire un dialogo tra i diversi campi. Per quanto riguarda in particolare la sfera post-socialista, tale dialogo risulta quantomai necessario dal momento che, secondo Oushakine (2021), la diffusione di discorsi incardinati sul “ritorno alle origini”, le guerre sulla memoria, la riapertura degli archivi, la ricostruzione di vittorie, sconfitte e traumi del passato, la riabilitazione di eroi e vittime che hanno seguito il crollo dell’Unione Sovietica andrebbero interpretate “as an explicit symbol of a ‘specifically post-socialist’ condition of postcoloniality” (*ivi*: 23), in cui la dimensione memoriale occupa evidentemente una posizione dominante. Secondo lo studioso, infatti, “If ‘colonialism’ and ‘modernity’ were the key categories of analysis for the ‘classical’ postcolonial studies, the concepts of ‘national memory’ and ‘national belonging’ (*rodstvo*) became the basic elements for the post-Soviet version of postcolonialism” (*ibidem*).

Tuttavia, ci ritroviamo di fronte a un nodo: come possono le popolazioni del Caucaso settentrionale (e in generale le popolazioni minoritarie della Federazione Russa) articolare questa “archeologia della dignità”, così come l’ha definita lo stesso Oushakine, se esse fanno parte di uno stato che, come l’Unione Sovietica, promuove un’unica versione della storia ed esclude qualsiasi visione alternativa? Come avremo modo di approfondire nel prossimo capitolo (cfr. Sezione 1.2.2.), la Russia putiniana ha sempre più spesso promosso politiche di ricordo selettivo, se non addirittura pratiche volte all’oblio (Klimenko 2018). Per le aree di nostro interesse basti solo pensare al caso circasso o a quello ceceno: Žigunova, studiosa di origine circassa, per esempio, in un’intervista riporta il dramma della sua generazione (nata e cresciuta in epoca sovietica) venuta a conoscenza, dopo anni di occultamento da parte del potere, dello sterminio brutale del proprio popolo da parte dell’esercito zarista avvenuto durante la Guerra russo-caucasica (1817-1864)⁵³. Lo stato russo rispetto questi eventi, nota amareggiata

⁵² Benché i *Memory Studies* e i *Trauma Studies* costituiscano due ambiti disciplinari distinti, essi presentano diversi punti di sovrapposizione e intersezione. Come nota Violi (2020), infatti, “oggi, quando si parla di memoria, si parla sempre più spesso di memoria del trauma” (19).

⁵³ Tra le popolazioni del Caucaso settentrionale e in particolare tra i circassi viene preferita la denominazione “Guerra russo-caucasica” (*Russko-kavkazskaja vojna*) in quanto pone maggiore enfasi sulla partecipazione russa alla guerra. Tale denominazione verrà usata anche all’interno del presente lavoro.

la studiosa, continua anche oggi a mantenere la stessa attitudine improntata alla “non-memoria”:

The repression and falsification of Circassian history is maintained at the highest official levels and is disseminated through the educational institutions – through textbooks that favour the narratives of Circassians “voluntary joining” the Russian state and the rhetoric of the “empty lands” that emphasises how the colonists came to settle the empty territories. (Zhigunova e Tlostanova 2021: 73)

Un altro caso paradigmatico di cancellazione e riscrittura della memoria è sicuramente quello ceceno: in un contesto caratterizzato dalla completa assenza di libertà di parola e opinione Ramzan Kadyrov non ha avuto difficoltà a trasformare Putin da acerrimo nemico a eroe del popolo ceceno⁵⁴ così come a marginalizzare eventi traumatici del passato quali la deportazione degli anni Quaranta (Wilhelmsen 2018). Non è un caso dunque che una dei nostri autori, Alisa Ganieva, abbia identificato proprio nell’“assenza di memoria” (*otsutstvie pamjati*) uno degli elementi che contraddistinguono lo spazio post-sovietico⁵⁵, in cui pratiche di controllo della memoria da parte delle autorità sono sempre più spesso affiancate da un atteggiamento di sostanziale disinteresse nei confronti della storia familiare e locale da parte della popolazione (Ganieva e Aleksandrov 2019; Ganieva 2018b)⁵⁶.

La “colonialità della memoria”, d’altra parte, costituirebbe per Tlostanova un ulteriore punto di contatto tra il mondo (post)coloniale e quello (post)sovietico (nonché con altre realtà di post-dipendenza). Tale “colonialità”, secondo la studiosa, si manifesterebbe proprio nella cancellazione e nella riscrittura della memoria collettiva:

Societies are offered certain sanctioned forms of constructed collective memory which does not conserve but rather erases the past which is still full of restless ghosts. The collective memory and even the bodily memory of the victims themselves are then censored. The victims are forced to forgive and forget, they are force-fed with a convenient version of the past and an equally comfortable way into the future. (Tlostanova 2014a: 64)

Il concetto di “memoria collettiva”⁵⁷ a cui fa riferimento Tlostanova necessita di ulteriori chiarimenti. Come nota A. Assmann (2006), infatti, il termine “is too vague and conflates

⁵⁴ Tra le azioni intraprese in questo senso Wilhelmsen (2018) ricorda l’intitolazione della strada principale di Groznyj a Putin e la fitta presenza di ritratti celebrativi del presidente e del leader ceceno Achmad Kadyrov per le vie della città.

⁵⁵ “[У] нас память стиралась на всем постсоветском пространстве, когда люди сознательно меняли фамилии, забывали своих родителей, к какому социальному слою принадлежат их предки, перемещались, взбалтывались, депортировались” [In tutto lo spazio post-sovietico la nostra memoria è stata cancellata quando le persone hanno consapevolmente cambiato il proprio cognome, dimenticato i propri genitori, il ceto sociale a cui appartenevano i loro antenati, sono migrate, sono state rimescolate e deportate] (Ganieva e Aleksandrov 2019).

⁵⁶ Per quanto riguarda la situazione daghestana, Ganieva si riferisce in particolare modo all’ondata di islamizzazione – definita dalla scrittrice “una forma di unificazione e di eliminazione delle differenze, tra cui quelle nazionali e linguistiche” e intesa dalla popolazione come un “ritorno alle origini” – tra le nuove generazioni che però è accompagnata dal totale disinteresse per la storia del proprio popolo (Ganieva e Aleksandrov 2019).

⁵⁷ Il concetto di “memoria collettiva” è stato introdotto la prima volta dal sociologo francese Maurice Halbwachs per indicare quel tipo di memoria che, contrapposta alla memoria storica, si configura come “una corrente di

important distinctions” (211). Per tale motivo, la studiosa ha tracciato una tipologia della “memoria di gruppo” in cui distingue tre livelli o “formati”: la memoria sociale, la memoria politica e la memoria culturale⁵⁸. Mi soffermerò in questa sede sui primi due livelli, mentre avrò modo di tornare più nel dettaglio alla memoria culturale – in particolare in riferimento al concetto di “archivio” – all’interno del quarto capitolo.

La memoria sociale, puntualizza A. Assmann (2010), “refers to the past as experienced and communicated (or repressed) within a given society. It is continuously changing as it disappears with the death of individuals. The memory of a society is by no means homogenous but is instead divided into generational memories” (41). Nel caso della memoria sociale si parlerebbe dunque di una memoria *embodied*, intergenerazionale. È la memoria, insieme a quella “bodily”/individuale, a cui Tlostanova fa riferimento nella seconda frase (“The collective memory and even the bodily memory of the victims themselves are then censored”). Essa si distingue dalla memoria politica e da quella culturale, entrambe mediate (ossia basate su simboli e rappresentazioni materiali) e transgenerazionali. La memoria politica risulta appannaggio di grossi gruppi sociali come stati e nazioni, che la “costruirebbero” con l’aiuto di “mediatori” quali monumenti, musei, riti di commemorazione e cerimonie. La costruzione di tale memoria – basata su atti di selezione ed esclusione, come precisa A. Assmann⁵⁹ – va di pari passo con l’ideazione di un’identità collettiva, secondo il principio per cui “[l]a memoria è linfa vitale da cui origina l’identità, si produce la storia e si costruisce la società” (A. Assmann 2002: 90). Questo tipo di memoria che tende “towards homogeneous unity and self-contained closure” (A. Assmann 2010: 43) è quella a cui Tlostanova fa riferimento nella prima frase (“Societies are offered certain sanctioned forms of constructed collective memory which does not conserve but rather erases the past which is still full of restless ghosts”). Nelle società illiberali e nei regimi

pensiero continua, di una continuità che non ha nulla di artificiale, poiché non conserva del passato che ciò che ne è ancora vivo, o capace di vivere nella coscienza di gruppo” (Halbwachs 2001: 156). Andrà notato che gli studi di Halbwachs costituiscono il punto di partenza per le successive teorizzazioni di Jan e Aleida Assmann nel campo dei *Memory Studies*. Entrambi gli studiosi riprendono infatti il concetto di “memoria collettiva” (così come elaborato dal sociologo francese) per indicare una particolare tipologia della “memoria di gruppo”, alla quale danno rispettivamente il nome di “memoria comunicativa” (J. Assmann 2008) e “memoria sociale” (A. Assmann 2006).

⁵⁸ Quella di A. Assmann costituisce solo una delle molte tipologie della memoria collettiva. Altri due esempi, per molti aspetti simili alla tipologia di A. Assmann, sono la divisione tra “memoria comunicativa” (di breve periodo, non istituzionalizzata, basata sull’interazione e la comunicazione quotidiane) e “memoria culturale” (di lungo periodo, istituzionalizzata, transgenerazionale, ed esteriorizzata in simboli) di J. Assmann (2008) e quella di Violi (2020) tra “memoria pubblica” (singola e il cui destinante risulta essere spesso lo stato) e “memoria culturale” (plurale e distribuita tra diversi attori sociali).

⁵⁹ Questo tipo di memoria, come anche la dimensione attiva della memoria culturale, può essere definita “funzionale”. La memoria funzionale, nella teorizzazione di A. Assmann (2002), “è una memoria strutturata da un processo di scelta, di collegamento, di costruzione del senso” (153). Ritorneremo su questo concetto nel quarto capitolo (Sezione 4.1.).

totalitari, la memoria politica legata al potere viene imposta come *unica* memoria, che regola, censura e riscrive sia la memoria individuale, sia quella non istituzionalizzata dei gruppi (memoria sociale), sia la memoria culturale⁶⁰ (intesa come i modi di selezione, conservazione e trasmissione del sapere in una determinata cultura) dei cittadini.

A. Assmann riporta come esempio emblematico di memoria politica la memoria nazionale. Questa nelle nazioni egemoniche sarebbe basata principalmente sulla selezione di momenti del passato legati a vittorie, mentre nel caso di piccoli gruppi nazionali si baserebbe sulla commemorazione delle sconfitte⁶¹. Condizione tale per cui tali momenti di trionfo e di sconfitta diventino parte della memoria nazionale è che possano essere integrati in narrazioni eroiche/positive (nel secondo caso nella loro accezione tragica/di martirio). I momenti di vergogna e colpa, legati a esperienze traumatiche in cui non è identificabile nessuna prospettiva di sacrificio, invece, non possono trovare spazio in questo tipo di narrazioni. Solo recentemente, in particolare sotto la spinta della riflessione sulla Shoah, una “memoria delle vittime” si è potuta affermare, mentre la “memoria dei colpevoli” rimane ancora oggi, tranne per alcune rare eccezioni, praticamente inesistente. Una via d’uscita dalle divisioni (tra vittime e colpevoli, vincitori e sconfitti) che il funzionamento della memoria politica inevitabilmente crea viene individuata da A. Assmann (2006) nella commemorazione collettiva (*shared remembering*) degli eventi traumatici. Tuttavia, tale via rimane percorribile solo a patto che una “memoria delle vittime” si sia debitamente formata e sia stata pubblicamente riconosciuta. Per quanto riguarda la Russia contemporanea, come si avrà modo di approfondire nei prossimi capitoli, tali condizioni risultano assenti.

Se, infatti, come nota Platt (2020), nei primi anni Novanta la retorica statale si è incentrata prevalentemente sul trauma collettivo legato all’esperienza dello stalinismo e del totalitarismo, già negli anni Duemila si è verificato il passaggio a una “nostalgia ufficiale” di stampo populista. Scaturita da un altro tipo di trauma, quello della scomparsa improvvisa e definitiva del sistema socialista e delle sue conseguenze, la nostalgia da fenomeno promosso da gruppi marginali nei primi anni Novanta si è trasformata in uno degli strumenti di cui lo stato si serve

⁶⁰ Secondo Violi (2020), il concetto di “memoria culturale” rimane vago e indefinito se essa viene pensata al singolare: “Questo tratto [l’impossibilità di definirla, *V. M.*] più che un limite è in realtà una caratteristica strutturale del concetto stesso e discende direttamente dalla sua natura plurale e diffusa, non istituzionalizzata in una sola istanza ma al contrario distribuita tra vari attori sociali. La memoria culturale risulta generica nella misura in cui si continua a fare riferimento a *una memoria culturale* al singolare, mentre in ogni collettività coesistono sempre molte e diverse memorie che si sovrappongono, e contrappongono, le une alle altre e il cui grado di coerenza e coesione può variare grandemente a seconda delle dimensioni della comunità di riferimento e della sua più o meno accentuata uniformità culturale e sociale” (70).

⁶¹ Benché, come ammetta la stessa A. Assmann, possono esserci casi (per esempio, per consolidare il proprio potere creando il senso di un imminente pericolo) in cui nazioni egemoniche abbiano degli interessi a ricordare assalti e sconfitte del passato.

per creare e rafforzare la “nuova” identità collettiva russa. La concettualizzazione del fenomeno offerta da Boym nel suo studio fondamentale *The Future of Nostalgia*, con la sua distinzione tra una tendenza “restaurativa” (incentrata sul *nostos*, “il ritorno a casa”, legata principalmente alla sfera pubblica/nazionale) e una “riflessiva” (imperniata sull’*algia*, “il desiderio”, legata alla sfera del privato) (Boym 2001), costituisce ancora oggi, a distanza di vent’anni, un contributo imprescindibile per comprendere le dinamiche della memoria nella Russia contemporanea. Avremo modo di trattare più nel dettaglio la trattazione di Boym nel terzo capitolo (cfr. Sezione 3.1.), per ora quello che ci interessa evidenziare è che oggi la retorica della nostalgia – nella sua forma “restaurativa” – è riuscita a marginalizzare qualsiasi altro tipo di discorso sul passato. Come nota Wakamiya, infatti:

[S]tate institutions and state-affiliated media networks [...] adopt[ed] a position of having worked through – while at the same time, appropriating and marginalizing – the traumas of the Soviet past. By appropriating the experience and memory of trauma, institutional articulations of power organize narratives of past trauma within their own controlled frameworks, precipitating a turn to modalities such as nostalgia that can be used to support institutional agendas. (Wakamiya 2011: 139)

L’assenza di uno spazio reale di discussione – ossia, di uno spazio non saturato dalla visione “epurata” promossa dallo stato – e il conseguente mancato riconoscimento a livello culturale e collettivo degli episodi più bui del passato, per Violi (2020), “non implica[no] certo la dimenticanza per i singoli individui ma rend[ono] problematica la legittimazione delle loro memorie, e forse anche la loro stessa possibilità di costituirsi come narrazioni riconoscibili” (61). Nel suo studio sui siti del trauma, la semiologa, riprendendo in parte le teorie del sociologo Jeffrey C. Alexander, sostiene infatti che un evento, per esistere in forma sociale e culturale, “deve essere innanzitutto riconosciuto, interpretato e categorizzato come tale” (*ibidem*). Alexander, opponendosi alla tradizione “naturalistica” degli studi sul trauma che assume l’esistenza di un legame oggettivo e causale tra evento e trauma percepito⁶², propone che:

events do not, in and of themselves, create collective trauma. Events are not inherently traumatic. Trauma is a socially mediated attribution. The attribution may be made in real time, as an event unfolds; it may also be made before the event occurs, as an adumbration, or after the event has concluded, as a post-hoc reconstruction. Sometimes, in fact, events that are deeply traumatizing may not actually have occurred at all; such imagined events, however, can be as traumatizing as events that have actually occurred. (Alexander 2004: 8)

Il trauma, insomma, sarebbe qualcosa di costruito dalla società, l’“effetto di un processo socioculturale”⁶³. Pertanto, secondo Alexander il mancato riconoscimento collettivo del trauma

⁶² A questa tradizione fanno riferimento anche le teorie di Cathy Caruth, “fondatrice” del filone psicoanalitico degli studi sul trauma.

⁶³ “‘Experiencing trauma’ can be understood as a sociological process that defines a painful injury to the collectivity, establishes the victim, attributes responsibility, and distributes the ideal and material consequences” (Alexander 2004: 22).

“do not result from the intrinsic nature of the original suffering”, ma deriva “from an inability to carry through the *trauma* process” (*ivi*: 26-27). Pur non condividendone l’applicazione sul piano individuale/psicologico⁶⁴, a livello sociale Violi riconosce l’importanza di tale approccio che tiene conto dell’aspetto di costruzione semiotica del trauma e, quindi, della necessità che esso venga riconosciuto per potere “esistere”.

Ritorniamo, dunque, al contesto russo. L’assenza di riconoscimento da parte dello stato delle esperienze traumatiche del passato con la loro esclusione dalla narrazione ufficiale della storia intacca la possibilità stessa di “dire” e dare senso al trauma:

Nel momento in cui la memoria dei singoli e quella pubblica divergono in maniera drammatica, si può creare una forte *instabilità semiotica* nel sistema della memoria collettiva, perché le memorie individuali non sono “allineate” e incluse in una forma culturalmente condivisa di attribuzione del senso. Se il trauma non viene riconosciuto e culturalmente “valorizzato”, le vittime non potranno iscrivere la propria esperienza in un quadro comune di interpretazione e di “dicibilità”. (Violi 2020: 61-62)

Alcuni “mediatori”, ricorrendo alla terminologia di A. Assmann⁶⁵, possono però, secondo la studiosa, contribuire alla riconoscibilità e alla dicibilità del trauma. Tra questi troviamo siti della memoria, musei e monumenti che intervengono in quella che Alexander ha definito la “routinizzazione del trauma” e nella stabilizzazione della nuova identità collettiva.

Anche su questo fronte la Russia post-sovietica manifesta le sue problematicità. In una serie di studi dedicati alla memoria della “catastrofe sovietica” (Etkind 2004; 2013), Etkind attua una distinzione tra due forme di memoria, una che designa “*hard*” e l’altra, invece, caratterizzata come “*soft*”: “In culture, as in a computer, there are two forms of memory, which might be likened to hardware and software. Soft memory consists primarily of texts (including literary, historical, and other narratives), while hard memory consists primarily of monuments” (Etkind 2013: 177). Nel contesto russo post-sovietico, per la mancanza di consenso sociale e di sostegno politico⁶⁶, la memoria “barely approaches the minimal conditions of crystallization” (*ivi*: 176). Qui, secondo lo studioso, “novels, films, and debates about the past vastly outpace and overshadow monuments, memorials, and museums” (*ibidem*). In altre parole, è principalmente alla *soft memory*, e non ad altre forme “cristallizzate” di memoria (*hard*

⁶⁴ “[S]e è vero che anche per il singolo non si dà mai un determinismo assoluto fra evento e senso dell’evento, nel caso di eventi traumatici estremi il rapporto causale sembra assumere un ruolo difficilmente eludibile” (Violi 2020: 61).

⁶⁵ “La memoria vivente si stempera in una memoria sorretta da mediatori perché si lega a supporti materiali quali monumenti, luoghi di commemorazione, musei ed archivi” (A. Assmann 2002: 15).

⁶⁶ Come nota lo studioso, “Access to archives is controlled by the state (specifically the FSB, the descendant of the KGB), and this access has been diminishing throughout the last decade. Financial resources and land property, which are required for any memorial, are also controlled by the state” (Etkind 2013: 192). L’iniziativa dei cittadini, grazie ai quali sono stati eretti i pochi monumenti in commemorazione delle repressioni sovietiche, risulta quindi in gran parte limitata dall’assenza di supporto da parte dello stato.

memory), che viene affidato il compito di tener traccia e di commemorare il passato. In queste circostanze, tuttavia, alcuni testi letterari possono assurgere al ruolo di monumenti: si tratta di testi che nella loro potenza espressiva, secondo Etkind, “have an ability to memorialize the horror of the past by emulating the same petrifying effect by purely textual means” (*ivi*: 180). Quest’ultimo aspetto legato al ruolo fondamentale svolto dall’arte e dalla letteratura nel dare riconoscibilità e “dicibilità” al trauma verrà ripreso e approfondito nel quarto capitolo in riferimento al contesto nord caucasico post-sovietico.

La struttura del lavoro

Il presente lavoro è articolato in quattro capitoli di cui il primo ha lo scopo di fornire le coordinate storico-culturali entro cui si articola lo studio, mentre i successivi, in cui viene condotta l’analisi dei testi letterari, sono incentrati su tre particolari aspetti della tematica identitaria e memoriale. In tutti i capitoli della tesi la realtà oggetto di analisi, quella del Caucaso settentrionale, è sempre stata ancorata al più ampio contesto dei processi che interessano la Federazione Russa con il fine di mostrare anche una prospettiva differente sugli stessi.

Nel primo capitolo, ripercorrendo la storia russa degli ultimi due secoli e mezzo, andrò innanzitutto a evidenziare le tappe principali del complesso rapporto tra le popolazioni nord caucasiche e la Russia (imperiale, sovietica e post-sovietica), nonché i fattori che hanno portato il Caucaso a configurarsi nell’immaginario russo come un “Oriente interno” e i suoi abitanti come emanazione dell’Altro. Successivamente presenterò una ricognizione dettagliata delle politiche identitarie e memoriali che hanno interessato la Russia dal crollo dell’Unione Sovietica ai giorni nostri.

Nel secondo capitolo prenderò in considerazione la questione del canone del realismo socialista nel suo rapporto con la letteratura delle popolazioni dell’URSS, illustrando come il canone sovietico abbia contribuito alla diffusione del discorso orientalista, all’auto-orientalizzazione e all’appiattimento della dimensione culturale locale nella letteratura delle cosiddette popolazioni “asiatiche” dell’Unione Sovietica. Esaminando la produzione di Ganieva e Sadulaev, intenderò mostrare gli strumenti e le modalità attraverso cui i due scrittori, da una parte, decostruiscono il discorso orientalista proponendo un nuovo tipo di narrazione sul Caucaso (Ganieva), dall’altra, avvalorano la cultura locale servendosene come elemento strutturale nelle loro opere (Ganieva e Sadulaev).

Il terzo capitolo ruoterà intorno al concetto di “casa” e al suo opposto, *homelessness* (l’assenza di una casa). Potente metafora per l’identità, tale concetto verrà approfondito

legandolo al fenomeno della nostalgia, alla condizione dell'*unhomely* (Bhabha 2004) e al cronotopo dell'interstizialità (Tlostanova 2004). Una volta definito e ancorato allo specifico contesto post-sovietico, tale quadro teorico verrà impiegato per indagare l'opera di Sadulaev e Arma con il fine di evidenziare le strategie testuali, i motivi e le tematiche attraverso cui il concetto di "casa" prende forma nella produzione dei due scrittori.

Il quarto e ultimo capitolo possiede un carattere decisamente più interdisciplinare rispetto ai precedenti. Dopo avere fornito un inquadramento teorico del funzionamento della memoria culturale ed essermi concentrata sulle dinamiche attraverso cui il governo russo si è appropriato delle memorie traumatiche dei propri cittadini, offrirò qui una panoramica del paesaggio memoriale nord caucasico (musei, memoriali, monumenti) che verrà arricchita da un caso studio frutto della ricerca sul campo. Nella seconda parte del capitolo ritornerò quindi alla sfera artistica e letteraria. Attraverso l'analisi di un'opera di videoarte dell'artista ceceno Aslan Goisum e di una sezione del romanzo di Arma, dimostrerò infatti come in un contesto in cui lo spazio pubblico è saturato dalla narrazione eroica del passato promossa dal governo, il compito di mostrare la memoria delle vittime viene affidata a forme espressive quali la letteratura e l'arte.

Parti del presente lavoro inerenti all'orientalismo sovietico e al romanzo di Alisa Ganieva *Prazdničnaja gora* (Sezione 1.1.4.; Sezione 2.1.) sono già state pubblicate e sono state qui rielaborate e ampliate, cfr. Marcati 2021a. Un primo contributo sull'opera di German Sadulaev, sostanzialmente rivisto all'interno di questo lavoro, è stato anch'esso pubblicato in volume, cfr. Marcati 2021b.

Capitolo 1: Inquadramento del contesto storico-culturale

Il Caucaso settentrionale rimane ancora sotto molti aspetti una “terra incognita”, la cui storia e le cui dinamiche più recenti sono poco conosciute anche da parte degli specialisti di letteratura e cultura russa. Inoltre, pur essendo parte della Federazione Russa, questa regione presenta una marcata specificità storico-culturale, con una complessa interdipendenza tra problematiche comuni nel contesto post-sovietico e questioni di carattere più propriamente locale. Per questa ragione, si rivela a mio parere necessario introdurre preliminarmente alcune essenziali coordinate storico-culturali. A tale scopo, il presente capitolo intende, da una parte, ripercorrere le tappe fondamentali del complesso rapporto tra il Caucaso settentrionale e la Russia con l’obiettivo di fare luce sulle ragioni che hanno portato a considerare quest’area un “Oriente interno” e i suoi abitanti come l’emanazione dell’Altro (Sezione 1.1.); dall’altra, ricostruire un quadro quanto più completo delle politiche identitarie e memoriali promosse dal governo russo in seguito al crollo dell’Unione Sovietica così come degli andamenti sociali e culturali a esse legati (Sezione 1.2.).

1.1. Il Caucaso e la Russia

Ubicato sulla striscia di terra che si estende tra il Mar Nero e il Mar Caspio, come mette in luce Ferrari (2007), “il Caucaso ha costituito un confine non solo e non tanto geografico, quanto storico-culturale, tra due mondi assai diversi, anche se tra di loro comunicanti: quello del Vicino Oriente [...] e quello delle steppe eurasiatiche” (11), ruolo che continua a ricoprire anche oggi rimanendo la frontiera per antonomasia tra Europa e Asia, cristianesimo e islam. Luogo estremamente eterogeneo e complesso dal punto di vista etnico e linguistico – si pensi solo al fatto che i geografi arabi lo definirono *Jabal al-alsun*, ossia “la montagna delle lingue” –, il Caucaso è entrato a far parte di un unico sistema politico solo nel XIX sec. con la conquista zarista per poi tornare a dividersi dopo il crollo dell’URSS (Ferrari 2007). Oggi l’area risulta separata in due parti: il Caucaso meridionale (composto dagli stati indipendenti di Georgia, Armenia e Azerbaigian) e il Caucaso settentrionale (parte dell’attuale Federazione Russa).

Comunemente con “Caucaso settentrionale” vengono indicate le sette repubbliche nazionali di Adighezia, Cecenia, Daghestan, Inguscezia, Ossezia del Nord, Cabarda-Balcaria e Karačaj-Circassia, ma a volte il termine viene impiegato anche in riferimento ai *krai* di Stavropol’ e Krasnodar e all’*oblast’* di Rostov (Foxall 2015). Come già accennato, il panorama

etnolinguistico della regione appare estremamente variegato: qui troviamo adighi, circassi e cabardini (di lingua caucasica nordoccidentale), balcari e karačai (turcofoni), osseti (iranofoni), ingusci e ceceni (di lingua caucasica meridionale). Il massimo grado di eterogeneità si raggiunge nella Repubblica del Daghestan dove vivono più di trenta etnie differenti tra àvari, darghini, lesghi e lachi (di lingua caucasica nordorientale), cumucchi e nogai (turcofoni) (Ferrari 2007). Se in buona parte delle repubbliche la popolazione russa costituisce una minoranza⁶⁷, nei *krai* di Stavropol' e Krasnodar così come nell'*oblast'* di Rostov essa invece è prevalente. Va notato a questo proposito che, con la dissoluzione dell'URSS e soprattutto con le guerre russo-cecene, la percentuale di popolazione russa nelle repubbliche nell'ultimo trentennio ha subito un calo drastico (Malashenko 2011). Alla grande varietà etnolinguistica fa fronte una maggiore omogeneità religiosa: quasi tutti i popoli del Caucaso settentrionale sono musulmani sunniti, fatta eccezione per i russi e gli osseti di fede ortodossa (Ferrari 2007).

Nell'areale post-sovietico il Caucaso settentrionale è stato uno dei luoghi più turbolenti per via dell'insorgere di movimenti nazionalisti (anche di inclinazione secessionista come testimonia il tragico caso della Cecenia) e di riscoperta identitaria che non di rado hanno minacciato la stabilità dell'intera Federazione. Per comprendere le dinamiche politiche, sociali e culturali che hanno interessato negli anni successivi alla dissoluzione quest'area nel suo difficile rapporto con il centro è necessario tornare indietro nel tempo e ripercorrere alcuni momenti cruciali del passato zarista e sovietico.

1.1.1. Il Caucaso settentrionale nell'Impero Russo

Prima che nel XVIII sec. i russi iniziassero ad avanzare in modo sistematico nella regione, il Caucaso settentrionale era stato territorio di contesa da parte di diversi popoli e imperi: nel corso dei secoli bizantini, persiani, arabi, ottomani e diverse popolazioni nomadi (tra cui ricordiamo, per esempio, i chazari, gli alani e i mongoli) ambirono, a volte riuscendoci, a estendere la propria influenza su queste terre (Ferrari 2007).

Il primo contatto tra la Russia e le popolazioni del Caucaso viene fatto solitamente risalire alla metà del Cinquecento quando con la conquista di Kazan' (1552) e Astrachan' (1556) Ivan IV diede inizio al processo di "raccolta delle terre dell'Orda d'Oro". In questo periodo alcuni principi cabardini si rivolsero a Mosca per ottenerne la protezione e lo zar sposò la figlia del principe Temrjuk. Grazie agli accordi stabiliti con l'aristocrazia locale la Russia costruì una

⁶⁷ Un esempio "estremo" è quello della Cecenia e dell'Inguscezia dove ceceni e ingusci costituiscono rispettivamente il 93,47% e il 93,46% della popolazione totale (Karsanova 2020).

fortezza lungo il Terek e incominciò a insediare i cosacchi nel territorio pedemontano, elementi che la aiuteranno nella sua lenta penetrazione in quest'area economicamente e politicamente strategica (Kappeler 2006)⁶⁸. Negli anni successivi i disordini interni del periodo dei Torbidi e le guerre contro l'Impero ottomano, la Svezia e la Polonia fecero sì che l'interesse russo per la zona scemasse (Ferrari 2007). Nel Settecento furono Pietro I e poi Caterina II a riaccenderlo: a partire dagli anni Trenta vennero istituiti degli eserciti cosacchi e costruite delle nuove fortezze che sarebbero andate a creare la linea militare del Caucaso (Kappeler 2006)⁶⁹. Inoltre, in questi anni vennero promosse missioni di evangelizzazione: i russi pensavano, infatti, che la conversione da parte delle popolazioni caucasiche, in passato almeno in parte cristiane⁷⁰, avrebbe favorito la loro assimilazione all'interno dell'impero (Ferrari 2007). Proprio a questo periodo, tuttavia, risale anche la fase più pervasiva di penetrazione dell'islam nella regione⁷¹. Benché qui l'islam, in cui confluiscono componenti cristiane e pagane, abbia da sempre avuto carattere sincretico (Akayev 2010), è innegabile che esso ebbe fondamentale importanza negli anni di resistenza anti-russa fungendo da collante per i popoli del Caucaso settentrionale (Ferrari 2007). In particolare, tra i ceceni, gli ingusci e le popolazioni del Daghestan fu il muridismo sufi⁷² a giocare un ruolo centrale nell'opposizione all'aggressione russa (Kappeler 2006)⁷³. Nel 1785, infatti, lo sceicco Mansur (il Vittorioso) riuscì per la prima volta a riunire diverse etnie del Caucaso nordorientale sotto il vessillo della *ghazawāt*⁷⁴ contro gli occupanti russi. Nel 1787, approfittando dello scoppio della guerra russo-turca, inoltre, Mansur estese il suo ambito di azione anche alla Circassia, dove collaborò con gli ottomani. La cattura dello sceicco nel 1791 e la sua morte avvenuta tre anni dopo non segnarono tuttavia la fine dell'insorgenza antirussa nel Caucaso, anzi. Esasperata dalla crescente presenza straniera che

⁶⁸ Al tempo il Caucaso era circondato dal Khanato di Crimea e gli imperi ottomano e persiano. Inoltre, il controllo dell'area comportava l'accesso diretto al commercio con l'Oriente (Ferrari 2007).

⁶⁹ Va notato che le principali città del Caucaso settentrionale originano proprio da questi avamposti militari (Jaimoukha 2001).

⁷⁰ Tentativi di cristianizzazione furono intrapresi già dai missionari bizantini che contribuirono a diffondere il cristianesimo a partire dai territori affacciati sul Mar Nero (Ferrari 2007).

⁷¹ Se l'islamizzazione delle pianure del Daghestan era già stata già portata a termine prima con le campagne arabe nell'VIII-X sec. e poi da missionari locali nel X-XVI sec., la conversione ceceni e ingusci verrà conclusa solo nel Settecento, mentre per quella della popolazione circassa – avvenuta sotto la spinta dell'Impero ottomano e dei suoi vassalli, i tatars di Crimea – si dovrà attendere ancora un secolo (Akayev 2010).

⁷² Il sufismo – la dottrina mistica dell'islam – a partire dal XII sec. ha iniziato a essere organizzato in una serie di *turuq* [confraternite]. Centrale nel sufismo e nell'organizzazione delle confraternite è la figura del maestro (*murshid*) che guida i suoi discepoli (*murīdūn*) sulla via della realizzazione spirituale (Scarabel 2007). Con il termine "muridismo" in Russia viene solitamente indicata la confraternita Nasqshbandiyya intorno a cui si concentrò, almeno inizialmente, la resistenza anti-russa nel Caucaso (Gutmeyr 2017).

⁷³ Tale opinione non è tuttavia universalmente condivisa: secondo Kemper (2009a) e Bobrovnikov e Babič (2007), il ruolo della Nasqshbandiyya nella guerra guidata da Šamil' e nelle ribellioni del 1877 fu del tutto marginale. Anzi, molto spesso i sufi cercarono di spingere i leader della resistenza al compromesso con le forze russe.

⁷⁴ Dall'arabo "razzie, spedizioni militari". Nel Caucaso settentrionale il termine veniva usato per indicare la guerra della popolazione locale contro i russi (Gutmeyr 2017).

metteva a repentaglio la propria sussistenza – i cosacchi *in primis* furono chiamati a colonizzare i terreni solitamente adibiti a pascoli invernali – e minacciata dalla costruzione di sempre nuove fortezze, la popolazione locale si ribellò di nuovo nel 1818. Iniziava così ufficialmente la Guerra russo-caucasica, un conflitto stenuante che durerà quasi mezzo secolo (1817-1864)⁷⁵. Nel 1829 l'avarò Ghazi-Muhammad, erede dell'insegnamento di Mansur, fu proclamato *imam* e guidò le popolazioni della Cecenia e del Daghestan in una guerra di tre anni contro i russi⁷⁶. Tra i capi muridici, tuttavia, il più famoso rimane sicuramente Šamil'. Negli anni Quaranta Šamil' riuscì a creare nei territori ceceni e delle popolazioni daghestane un imanato teocratico fondato sulla *sharia* e sull'estirpazione del diritto consuetudinario, l'*adat*⁷⁷. Nonostante la mancanza di appoggi esterni, l'*imam* tenne a freno l'avanzata russa per un quarto di secolo divenendo in questo modo uno dei simboli per antonomasia della resistenza anticoloniale nel Caucaso.

Durante gli anni di lotta contro Šamil' la Russia come e più di prima continuò a subire gravi perdite malgrado la schiacciante maggioranza di uomini. A fronte delle umilianti sconfitte i generali russi che si succedettero nel corso della guerra presero provvedimenti sempre più brutali: non potendo avere la meglio nella guerriglia in montagna, attuarono una politica di “sradicamento”. Così le truppe russe iniziarono con crescente frequenza a distruggere i villaggi, incendiare campi e boschi, razziare il bestiame e trasferire la popolazione in pianura per potervi esercitare un maggiore controllo (Kappeler 2006; Jaimoukha 2001)⁷⁸. La resistenza nel Caucaso orientale venne piegata solo nel 1859 quando Šamil' fu catturato. La guerra però andava avanti a ovest dove i circassi, appoggiati dall'Impero ottomano, continuavano a opporsi. Qui, la Russia, interessata a insediare coloni cristiani lungo la costa del Mar Nero e nei terreni fertili di pianura, inasprì la propria politica del terrore rendendo sempre più frequenti razzie e massacri tra la popolazione locale (Kappeler 2006). L'ultimatum del 14 aprile 1864 del Granduca Michail (viceré nel Caucaso dal 1862) portava la guerra alla sua fase conclusiva: chi non si fosse trasferito in pianura avrebbe dovuto migrare nell'Impero ottomano entro un mese, pena essere

⁷⁵ Andrà evidenziato che i circassi non concordano sulla delimitazione temporale della guerra: essa sarebbe cominciata già nel XVIII sec. con l'inizio dell'avanzata russa e si sarebbe protratta quindi per più di cento anni.

⁷⁶ La fine della guerra guidata da Ghazi-Muhammad fu sancita dalla morte dell'*imam* nel 1832.

⁷⁷ Šamil' non ebbe eguale successo nell'integrare le popolazioni caucasiche occidentali, sostanzialmente indifferenti al sufismo. Anche se, va ricordato, Magomed-Amin, uno dei suoi luogotenenti, convinse buona parte dei circassi occidentali a resistere ai russi (Ferrari 2007).

⁷⁸ Particolarmente viva tra le popolazioni caucasiche è la memoria del generale Aleksej Ermolov (1772-1861). Il generale, oltre ad avere messo a punto la tecnica delle missioni punitive, incoraggiò il rapimento delle ragazze locali con il fine di renderle concubine dei suoi soldati. Il suo tentativo di creare il terrore tra la popolazione lo portò a scegliere anche una serie di nomi minacciosi – Burnaja [Tempestosa], Vnezapnaja [Repentina], Groznaja [Minacciosa] – per le nuove fortezze costruite (Jaimoukha 2005; Sahni 1997). Traccia di questo terribile periodo è ancora oggi conservata nel fatto che il nome di Ermolov venga usato per spaventare i bambini tra i popoli del Caucaso (Chakuaševa 2020).

considerato prigioniero di guerra. I sempre più frequenti atti di violenza e l'ultimatum causarono l'esodo della popolazione circassa verso le coste meridionali e occidentali del Mar Nero. Il 21 maggio 1864 il Granduca Michail dichiarò la fine del conflitto. Negli anni successivi insieme ai circassi – le maggiori vittime della guerra⁷⁹ – anche abchazi, ceceni e tatarsi nogai migrarono in massa verso l'Impero ottomano. Dei circa due milioni di persone che tra il 1859 e il 1881 lasciarono il Caucaso settentrionale almeno il venti per cento morì di fame e malattia (Jaimoukha 2001). Malgrado le enormi perdite la popolazione locale continuò a opporre resistenza anche dopo la fine ufficiale della guerra: già a partire dal 1861 i ceceni si organizzarono sotto la guida dello sceicco Kunta Haji della confraternita sufi della Qādiriyya. L'opposizione, benché di carattere pacifico, fu sedata nel sangue nel 1864 dalle autorità russe (Jaimoukha 2005). Ceceni e daghestani tornarono poi a ribellarsi durante la guerra russo-turca del 1877-78. Alla ribellione seguirono missioni punitive, l'esecuzione pubblica di chi l'aveva guidata, nonché un'ulteriore ondata di deportazioni verso l'Impero ottomano e la Siberia (Ferrari 2007; Jaimoukha 2005). La reazione estrema a questa insurrezione valse ad Alessandro II, ricordato altrove come lo “zar liberatore”, la nomea di sovrano spietato e despotic nel folklore dei popoli del Caucaso (Bobrovnikov e Babič 2007).

A segnalare la fine della guerra russo-caucasica fu anche il passaggio dall'amministrazione militare a quella civile nel 1860. L'area venne divisa in due parti, la regione del Terek e quella del Kuban', mentre la maggior parte dei territori del Daghestan fu aggregata alla Transcaucasia (*Zakavkaz'e*, secondo la denominazione russa)⁸⁰. Inizialmente le autorità zariste decisero di puntare anche nel Caucaso settentrionale, come nel Caucaso meridionale, sulla cooperazione con le élite. Tuttavia, solo alcune popolazioni presentavano un'organizzazione sociale in classi (per esempio, circassi e cumucchi), mentre molte altre, come i ceceni, avevano carattere egualitario, e questo era uno dei fattori che ostacolavano, insieme ad altri, la loro integrazione (Kappeler 2006). Fin dai primi anni dell'amministrazione russa dell'area tale tendenza “regionalista”, incentrata sulla collaborazione con la popolazione locale e sul mantenimento parziale di leggi e costumi del posto, venne frequentemente alternata a una politica “centralista”, basata invece sull'imposizione forzata delle leggi dell'Impero russo. Quest'ultima si stabilì come tendenza prevalente a partire dagli anni Ottanta sostituendo

⁷⁹ Si stima che negli anni della guerra più di ottocentomila circassi persero la vita. Alcune tribù vennero completamente massacrate, mentre altre furono ridotte all'orlo dell'estinzione (Jaimoukha 2001). Per tali motivi, alcuni studiosi negli ultimi anni hanno iniziato a parlare di un vero e proprio genocidio della popolazione circassa (Ferrari 2007).

⁸⁰ Quando non usati per indicare le entità storiche della Transcaucasia (*Zakavkas'e*) o della Ciscaucasia (*Predkavkaz'e*) si preferirà ricorrere alle denominazioni neutre di Caucaso meridionale e Caucaso settentrionale.

l'abituale pragmatismo improntato alla tolleranza delle differenze etnico-culturali. Con Alessandro III, infatti, l'Impero adottò una politica di russificazione forzata (Ferrari 2007). Non è un caso che tale cambio di approccio sia avvenuto proprio durante la conquista del Caucaso e dell'Asia centrale: il passaggio a un atteggiamento di insofferenza per gli usi e i costumi locali fu legato non da ultimo al senso di superiorità eurocentrico che i russi nutrivano nei confronti di musulmani e asiatici⁸¹. In un'imitazione delle potenze coloniali europee, la Russia nel XIX sec. iniziò a presentare la sua avanzata in Asia attraverso la retorica della missione civilizzatrice (Kappeler 2006). La stessa storiografia zarista serviva abbondantemente lo scopo mettendo in luce il carattere positivo, civilizzatore e pacificatore della conquista, e insistendo sulla natura barbarica e irrazionale della resistenza dei montanari (*gorcy*) (Gammer e Kaplan 2013).

Il malcontento indotto dalle politiche di russificazione forzata aveva stimolato la crescita di sentimenti nazionalisti tra la maggior parte delle popolazioni dell'Impero, fatto che si rese particolarmente evidente durante la Rivoluzione del 1905. L'area caucasica settentrionale, tuttavia, a differenza del Caucaso meridionale dove i conflitti sociali ed etnici presero vigore in questo periodo, risentì solo in maniera marginale degli eventi rivoluzionari (Ferrari 2007). Molto diversi furono invece gli effetti della Rivoluzione del 1917 sulle popolazioni del Caucaso settentrionale: esse infatti colsero l'occasione per cercare di sottrarsi al dominio russo. Al Congresso dei montanari (*Gorskij s'ezd*), organizzato nel maggio del 1917 a Vladikavkaz, fece seguito la proclamazione della Repubblica dei Montanari (*Gorskaja respublika*), dichiarata indipendente l'anno successivo. La neonata repubblica fu coinvolta nella guerra civile che aveva fatto seguito alla Rivoluzione. Pur condividendo le posizioni anticomuniste dei bianchi, la collaborazione con i bolscevichi fu per le popolazioni del Caucaso settentrionale quasi inevitabile: l'obiettivo dei bianchi di ricostituire l'Impero mal si conciliava infatti con la loro richiesta di indipendenza (Jaimoukha 2005). A contribuire a questa decisione fu inoltre il fatto che i loro tradizionali nemici, i cosacchi, si erano schierati con il generale Denikin a capo dell'Armata Bianca (Ferrari 2007).

Nel 1919 l'esperienza della Repubblica dei Montanari volgeva al termine sotto gli attacchi dei bianchi per lasciare spazio a un'altra entità statale: nello stesso anno fu proclamata la nascita dell'Emirato del Caucaso settentrionale, guidato dall'imam Uzun Haji e che

⁸¹ Apogeo di questo sentimento fu la creazione della categoria degli *inorodcy* [stranieri, allogeni] in cui rientravano le popolazioni nomadi dell'Impero. Benché godessero di certi privilegi, gli *inorodcy* erano di fatto considerati cittadini di seconda classe. Le etnie del Caucaso non furono annoverate in questa categoria giuridica, tuttavia nella stampa tale denominazione iniziò a essere usata in riferimento a tutti i non-russi dell'Impero per denotare "una distinzione peggiorativa [...] tra il 'popolo di Stato' dei Russi e gli stranieri, appartenenti a un diverso *rod*, cioè a una stirpe, a uno stile di vita e potenzialmente anche a una razza straniera" (Kappeler 2006: 154).

comprendeva i territori della Cabarda, dell'Ossezia, della Cecenia e del Daghestan. L'Emirato fu inizialmente sostenuto dai bolscevichi che, mirando ad assicurarsi la collaborazione della popolazione locale contro i bianchi, promisero piena autonomia e la possibilità di restaurare la *sharia* e l'*adat*. Tuttavia, già due anni dopo, con la sconfitta dei bianchi, i comunisti occuparono il Caucaso settentrionale e abolirono l'Emirato. Al suo posto, nel 1921 fu formata la Repubblica Socialista Sovietica Autonoma delle Montagne (*Gorskaja ASSR*) (Jaimoukha 2005).

1.1.2. Il Caucaso settentrionale nell'Unione Sovietica

Nel 1921 nel Caucaso settentrionale la situazione risultava la seguente: oltre alla RSSA delle Montagne, l'area era occupata dal *kraj* di Krasnodar (che comprendeva i territori di Stavropol' e della Circassia occidentale) e dalla Repubblica Autonoma del Daghestan. Tale suddivisione territoriale ebbe però vita breve: già nel 1922 venne proclamata una regione autonoma per gli adighi (una delle etnie circasse) all'interno del *kraj* di Krasnodar, mentre nei territori della RSSA delle Montagne vennero istituite le regioni autonome di Karačaj-Circassia, Cabarda-Balcaria e Cecenia. Due anni dopo la RSSA delle Montagne venne soppressa e anche l'Inguscezia e l'Ossezia settentrionale diventarono regioni autonome. Un'operazione analoga non fu possibile nella Repubblica Autonoma del Daghestan per via della sua estrema varietà etnica (Ferrari 2007)⁸².

Tali cambiamenti rispecchiavano, da una parte, la mutata visione dei bolscevichi nei confronti del principio di autodeterminazione dei popoli, dall'altra, la logica che avrebbe guidato nei primi anni del potere sovietico le politiche nei confronti delle nazionalità. Per quanto riguarda il primo aspetto, se nella Dichiarazione dei Diritti dei Popoli della Russia, firmata da Lenin e Stalin nel 1917, tra le varie disposizioni figurava anche quella del diritto all'autodeterminazione fino alla secessione, una volta consolidato il loro potere, i bolscevichi provvidero a eliminare quest'ultima possibilità. Da quel momento in poi le varie nazionalità avrebbero avuto il diritto di autodeterminarsi unicamente all'interno dello stato (Tishkov 1997). Per quanto riguarda il secondo aspetto, invece, appare evidente dalle nuove suddivisioni nell'area caucasica settentrionale che il criterio che avrebbe guidato il "federalismo socialista" sarebbe stato quello etnico-nazionale. Come spiegarsi però l'importanza riservata a tale fattore in uno stato in cui ancora molti popoli avevano una coscienza nazionale ridotta (o ne mancavano

⁸² La struttura amministrativa cambierà ancora negli anni successivi. Nel 1926 Circassia e Karačaj furono separate, mentre nel 1934 Cecenia e Inguscezia vennero unite. Nel 1936 la Cabarda-Balcaria, l'Ossezia settentrionale e la Cecenia-Inguscezia vennero dichiarate repubbliche autonome (Ferrari 2007).

del tutto), la religione e la lingua risultavano spesso gli elementi di affiliazione più importanti e il nuovo potere si prefiggeva come scopo ultimo l'internazionalismo?

La ragione di questa pratica all'apparenza paradossale va ricercata nella visione marxista-leninista dello sviluppo storico. Secondo tale teoria 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 (Hirsch 2005). L'acquisizione della coscienza nazionale e la formazione di nazioni si configuravano quindi per tutte le popolazioni come un passaggio obbligato per la realizzazione dell'internazionalismo (Martin 2001). Da qui, il motivo della promozione da parte dello stato delle identità nazionali. Per potere essere comprese, Hirsch (2005) ritiene che le politiche sovietiche nei confronti delle minoranze debbano essere inquadrare in quello che lei stessa ha definito "*state-sponsored evolutionism*", ossia un approccio basato sul presupposto che "“primordial’ ethnic groups were the building blocks of nationalities” e che “the state could intervene in the natural process of development and ‘construct’ modern nations” (8).

In questo contesto si inserisce la campagna della *korenizacija* [indigenizzazione] iniziata nei primi anni Venti che prevedeva la promozione delle identità nazionali delle minoranze dell'Unione Sovietica attraverso politiche mirate alla creazione di territori intitolati a ogni nazionalità, al rafforzamento delle élite, così come della lingua e della cultura locali⁸³. Il potere sovietico, inoltre, si fece promotore di una serie di "indicatori simbolici", quali folklore, musei, cibo, vestiti, opere letterarie e determinati eventi di storici, che avrebbero dovuto contribuire alla creazione delle identità nazionali (Martin 2001). Gli unici a risultare esclusi dalla campagna di *korenizacija* furono i russi: se il nazionalismo delle "nazioni oppresse" doveva essere tollerato (se non anche incoraggiato)⁸⁴, lo sciovinismo della Grande Potenza (i russi, gli oppressori) andava contrastato con ogni forza. Ai russi veniva chiesto di fare il sacrificio di accettare i provvedimenti realizzati a favore delle minoranze, così come il fatto che la loro cultura fosse stigmatizzata come quella dell'oppressore e che la maggior parte dei territori

⁸³ Come è stato già ricordato nell'introduzione, il potere investì moltissime forze nella sistematizzazione (se non nella creazione) delle lingue scritte per tutte le nazionalità sovietiche. Le lingue delle minoranze vennero dichiarate ufficiali all'interno dei territori a esse intitolati e insegnate a scuola. Inoltre, nei territori nazionali venne incoraggiata l'assunzione dei membri dell'élite locale per posizioni di comando all'interno del partito, del governo, dell'industria e del sistema scolastico (Martin 2001).

⁸⁴ Nel nazionalismo delle minoranze Lenin ravvisava un contenuto democratico che riteneva necessario sviluppare (Martin 2001). Più nello specifico, nota Slezkine (1994), "Under imperialism [...] colonial peoples had become the global equivalents of the western working class. Under the dictatorship of the (Russian) proletariat, they were entitled to special treatment until the economic and psychological wounds of colonialism had been cured. Meanwhile, nations equaled classes" (421).

fossero stati assegnati alle nazionalità non-russe. Tutto ciò si rendeva necessario affinché le azioni intraprese dal nuovo potere non venissero percepite come frutto dell'imperialismo russo e quindi ostacolate dalle popolazioni non-russe. Tuttavia, proprio attraverso queste politiche di discriminazione positiva la divisione tra popolazione egemone e popolazioni coloniali, seppure con un'inversione di segni, veniva di fatto mantenuta:

the party asked the Russians to accept a formally unequal national status to further the cohesion of the multinational state. The hierarchical distinction between state-bearing and colonial peoples was thus reproduced, but reversed, as the new distinction between the formerly oppressed nationalities and the former great-power nation. As the state-bearing people, Russians were now literally asked to bear the burden of empire by suppressing their national interests and identifying with a non-national affirmative action empire⁸⁵. (*ivi*: 20)

Non bisognerà d'altra parte pensare che i russi fossero discriminati anche sotto altri aspetti, anzi, spesso godevano di maggiori privilegi in quanto trovavano occupazione nelle sedi di governo centrali e avevano maggiore facilità di accesso alle università più prestigiose (anch'esse ubicate nei territori "eticamente neutri" della RSFSR) (*ibidem*). Va notato, inoltre, che la concessione di un proprio territorio non corrispondeva a una maggiore autonomia decisionale per le nazionalità: le repubbliche infatti si limitavano a ratificare e applicare le direttive provenienti da Mosca (Ferrari 2007).

Nel Caucaso settentrionale la politica di *korenizacija*, pur scontrandosi con una serie di problemi (non da ultimo la penuria di quadri comunisti dovuta alla quasi totale assenza di una classe operaia locale che rese necessario chiamare dirigenti da altre zone dell'URSS), fu pervasiva ed ebbe effetti duraturi: la creazione delle entità autonome su base nazionale, infatti, riuscì qui nell'obiettivo di consolidare la coscienza etnico-nazionale e marginalizzare la componente religiosa e clanica nella definizione identitaria dei popoli che lo abitavano (Ferrari 2007). Tale politica, tuttavia, iniziò a essere ridimensionata già a partire dal 1928 quando, con il Primo piano quinquennale, il paese si mosse verso la collettivizzazione delle terre e l'industrializzazione forzata. Nel Caucaso settentrionale questo comportò, così come altrove, la cosiddetta "dekulakizzazione". In quest'area l'opposizione alla collettivizzazione delle terre fu particolarmente osteggiata dalla popolazione che tornò a ribellarsi in più occasioni⁸⁶. Per l'ostinazione dimostrata contro la collettivizzazione il Caucaso settentrionale – insieme all'Ucraina, al Kazakistan e al bacino del Volga – fu uno dei luoghi maggiormente colpiti dalle carestie deliberatamente provocate tra il 1931 e il 1933. Qui, infatti, il potere sovietico, con l'obiettivo di piegare definitivamente la resistenza dei contadini, non si limitò ad aumentare in

⁸⁵ Proprio per tale motivo Martin (2001) è ricorso alla definizione di "Affirmative Action Empire" per descrivere l'Unione Sovietica.

⁸⁶ Per un approfondimento sull'argomento si veda Perović 2016.

maniera esponenziale la quantità di derrate alimentari richiesta, ma di fatto condannò la popolazione a morte confiscandole quel poco che era riuscita a mettere da parte e arrivando a rimuovere i prodotti alimentari e beni essenziali dai negozi, così come, in alcune località dell'Ucraina e del Caucaso settentrionale, a deportare l'intera popolazione verso est e verso nord (Graziosi 2004)⁸⁷.

Tale svolta interessò non solo l'economia, ma anche il campo culturale: in quel periodo, da una parte, si intensificarono gli attacchi nei confronti della popolazione musulmana⁸⁸, dall'altra, si assistette alla prima campagna del terrore sovietico indirizzato nei confronti dei “nazionalisti borghesi”, in altre parole l'élite politica e intellettuale costituitasi negli anni precedenti⁸⁹. Anche nel Caucaso settentrionale dalla fine degli anni Venti – e con particolare vigore durante il periodo delle purghe staliniane (1936-38) – scrittori e intellettuali furono espulsi dalle principali organizzazioni, arrestati e giustiziati (Ferrari 2007).

Tali avvenimenti in qualche modo anticipavano quel processo che Nikolaj Timašev ha definito “Grande ritirata” (*Velikoe otstuplenie*) (Timasheff 1948), ossia l'abbandono graduale di pratiche sociali e culturali rivoluzionarie a favore del ripristino dei valori tradizionali e prerivoluzionari che ha caratterizzato gli anni Trenta in Unione Sovietica. Se da un lato la *korenizacija* continuava in sordina, dall'altro il popolo e la cultura russi subirono un processo di rivalutazione. Le accuse nei confronti del grande sciovinismo russo vennero soppiantate per lasciare spazio alla riabilitazione di molti dei protagonisti della storia russa e al recupero della narrazione zarista della conquista dei territori non-russi: non più condannata come azione coloniale, essa ritornò a essere rappresentata come un evento essenzialmente positivo da cui le minoranze avevano tratto enormi benefici in termini di sviluppo culturale e progresso (J. Smith 2013). Nel nazionalismo russo si vedeva ora un elemento unificatore che avrebbe potuto garantire la coesione dello stato sovietico (Martin 2001).

⁸⁷ Nel quadro generale delle carestie artificiali del 1931-1933 (anche note con il termine collettivo di “Grande carestia”) – che complessivamente si stima abbiano provocato un numero di vittime sette volte superiore (le cifre variano tra i sei e i sette milioni) rispetto al Grande Terrore – Graziosi (2004) distingue due fenomeni specifici, di carattere nazionale: la carestia con epidemie in Kazakistan (1931-33) e il *Holodomor* ucraino e del Kuban (1932-33). In particolare, nel *Holodomor* (dall'ucraino “moryty holodom”, letteralmente, “uccidere attraverso la fame”) lo sterminio dei contadini ucraini, in base all'“interpretazione nazionale” di Stalin, assunse un significato apertamente antiucraino e fu accompagnato dalla repressione dei quadri politici locali e dell'*intelligencija* nazionale. Complessivamente in Ucraina i morti furono oltre tre milioni e mezzo. Nel 2022 il *Holodomor* è stato ufficialmente riconosciuto come genocidio da parte del Parlamento europeo (*Parlamento europeo* 2022).

⁸⁸ La campagna antislamica nel Caucaso settentrionale era già iniziata dal 1924, ma si intensificò decisamente dopo il 1928. Da quel momento in poi sempre più moschee vennero chiuse o adibite ad altro scopo, milioni di musulmani vennero esiliati, mandati in prigione e nei campi di lavoro o giustiziati (Kemper 2009b).

⁸⁹ Il passaggio dall'individuazione dello sciovinismo russo a quella dei nazionalismi locali come maggiore minaccia nell'Unione Sovietica rifletteva la paura del Partito circa il potenziale separatista di questi ultimi (Martin 2001).

L'evoluzione delle politiche sovietiche nei confronti delle etnie non-russe trova un esempio paradigmatico nella parabola delle iniziative in campo linguistico e specialmente in relazione alle riforme dell'alfabeto avvenute tra gli anni Venti e gli anni Quaranta. Gli anni Venti furono caratterizzati dalla campagna di latinizzazione che prese piede a partire dalle aree islamiche dell'Unione Sovietica: qui l'utilizzo dell'alfabeto arabo, considerato "reazionario" dal nuovo potere sovietico⁹⁰, fu abbandonato a favore dell'alfabeto latino. Una scelta analoga venne fatta per la standardizzazione di quelle lingue di cui non esisteva ancora una forma scritta e, poi, durante i primi anni Trenta per molte delle lingue dell'URSS che si basavano sull'alfabeto cirillico. Nella scelta dell'alfabeto latino si rifletteva sia la retorica antimperiale e decoloniale sovietica (l'introduzione dell'alfabeto cirillico, la lingua dell'oppressore zarista, sarebbe stata interpretata come l'ennesimo tentativo di russificazione forzata) sia il principio internazionalista (l'adozione dell'alfabeto latino avrebbe fornito una base per la comunicazione tra i proletari di tutto il mondo). Tuttavia, già alla fine degli anni Trenta si registrò un cambio radicale di tendenza: prima l'alfabeto cirillico venne introdotto per tutte le lingue della RSFSR, poi per quasi tutte quelle dell'Unione Sovietica⁹¹. Sottesa a questa decisione era l'evidente volontà di avvicinare quanto più possibile le diverse lingue al russo. In un modo simile la promozione delle lingue nazionali venne gradualmente marginalizzata a favore dell'utilizzo del russo che diveniva la lingua preferenziale per l'economia, la cultura, l'istruzione superiore e la comunicazione interetnica⁹². Tali cambiamenti in ambito linguistico rispecchiavano appieno il nuovo ruolo che il popolo russo iniziò a ricoprire a partire dagli anni della "Grande ritirata" staliniana (Grenoble 2003; Martin 2001). Per dirla con Slezkine, che in uno dei suoi più famosi saggi ricorre all'immagine della *kommunalka* per descrivere l'Unione Sovietica, a partire dagli anni Trenta:

The Russians began to bully their neighbours and decorate their part of the communal apartment (which included the enormous hall, corridor and the kitchen where all the major decisions were made), but they did not claim that the whole apartment was theirs or that the other (large) families were not entitled to their own rooms. The tenants were increasingly unequal but reassuringly separate. (Slezkine 1994: 443-44)

⁹⁰ Va notato che nei primi anni di insediamento il potere sovietico sostenne l'utilizzo dell'arabo in alcune regioni come, per esempio, in Daghestan. Data l'estrema varietà etnolinguistica della regione, l'arabo fu scelto come lingua franca. Tuttavia, il forte legame tra l'arabo e la religione islamica fece propendere successivamente per altre soluzioni (lingue turche e poi il russo) (Grenoble 2003).

⁹¹ Per quanto riguarda, per esempio, alcune lingue del Daghestan (àvaro, dargwa, lak, lesghino e tabasarano) si assistette al passaggio dall'alfabeto arabo, a quello latino nel 1928 e infine a quello cirillico nel 1938. Stessa sorte toccò al ceceo che dall'alfabeto arabo passò a quello latino nel 1925 e a quello cirillico nel 1938 (Grenoble 2003).

⁹² Nel 1934 durante il XVII Congresso del Partito Stalin dichiarò conclusa la campagna di *korenizacija*, Inoltre, come già ricordato nell'introduzione, con il decreto del 13 marzo 1938 lo studio del russo venne reso obbligatorio in tutta l'Unione Sovietica (Grenoble 2003).

Come si sarà reso evidente, proprio in questo periodo si assistette a un cambiamento di paradigma nei rapporti tra la popolazione russa e le altre nazionalità: la retorica sovietica venne infatti monopolizzata dalla metafora della *Družba narodov* [Amicizia dei popoli]. Alla base del nuovo slogan, oltre alla già menzionata riabilitazione della cultura e della storia del popolo russo che ora veniva raffigurato come *primus inter pares* (il cosiddetto “fratello maggiore”), poteva essere rintracciata anche una nuova concettualizzazione delle nazionalità: se secondo la dottrina marxista le nazionalità venivano intese come costrutti moderni, un prodotto del capitalismo e dell’industrializzazione, durante gli anni della “Grande ritirata” si assistette a una svolta verso una loro interpretazione in senso primordialista, se non, come sostiene Weitz (2002), in senso razziale⁹³. La nazionalità d’ora in avanti sarebbe stata intesa come qualcosa di innato, biologicamente determinato, trasmissibile di generazione in generazione e irremovibile nella definizione identitaria dell’individuo (Martin 2001). Il passaggio a una visione essenzializzata e “razzializzata” delle nazionalità secondo Weitz (2002) andrebbe interpretata come una conseguenza naturale delle politiche di promozione della coscienza nazionale intraprese dal potere sovietico nel decennio precedente. Nel concreto, essa prese la forma di una serie di iniziative quali la celebrazione acritica del “kitsch nazionale” durante le cosiddette “Decadi delle arti nazionali” (*Dekady nacional’nogo iskusstva*)⁹⁴ e nel 1932 l’introduzione del passaporto interno con una specifica entrata riservata alla nazionalità (il famoso quinto punto). Tale visione, inoltre, avrà delle ricadute gravissime sulle popolazioni del Caucaso settentrionale pochi anni dopo durante il secondo conflitto mondiale.

La Seconda guerra mondiale fu un momento tragico per i popoli del Caucaso settentrionale non solo per il numero ingente di morti al fronte, ma anche per le repressioni che li coinvolsero direttamente verso la fine del conflitto. Dopo la riconquista da parte dell’Armata Rossa dei territori che erano stati occupati dai nazisti, tra il 1943 e il 1944 centinaia di migliaia di ceceni, ingusci, karačaji e balcari (a cui si aggiunsero anche i tatarini di Crimea e i calmucchi che abitavano le aree limitrofe) vennero stipati per giorni su carri bestiame e condotti in Siberia

⁹³ Secondo Weitz (2002), “Each and every member of the population was identified as a carrier of the same suspect traits that he or she transmitted, necessarily, to the next generation. That is a racial logic at work; it is not just ‘extreme’ or ‘radical’ or ‘primordial’ nationalism” (18). Per lo studioso, infatti, benché il potere sovietico rifiutasse formalmente l’ideologia razziale, nel concreto, in particolare durante gli anni di governo di Stalin, mise in atto, seppure in maniera discontinua, una serie di politiche razziali.

⁹⁴ Tali eventi si tennero a Mosca dal 1936 con lo scopo di celebrare il “progresso” culturale nelle Repubbliche nazionali. Essi comprendevano l’allestimento di spettacoli teatrali, danze, serate letterarie, mostre di arte amatoriale e di arte applicata. Va notato che durante questi eventi i prodotti culturali delle diverse nazionalità (dalle quali quella russa era esclusa), ridotti a una serie di stereotipi folklorici, venivano interpretati dai russi come “curiosità” esotiche, prive di alcun valore artistico (Martin 2001).

e Asia centrale⁹⁵. Qui, i deportati furono collocati in insediamenti speciali diretti dall'NKVD da cui non potevano spostarsi senza autorizzazione e in cui, oltre a soffrire per le terribili condizioni igieniche e per la penuria di cibo, fu impedito loro di utilizzare la propria lingua a scuola così come di dedicarsi a forme pubbliche di espressione culturale (*ibidem*). Moltissime furono le vittime: per quanto riguarda il solo caso ceceno, si conta che almeno un quarto dei deportati morì durante il trasferimento e i primi mesi in esilio (Jaimoukha 2005). Il capo di accusa ufficiale per la deportazione fu quello di collaborazionismo. In realtà la maggior parte della popolazione rimase fedele al potere sovietico e solo una minima parte vide nella collaborazione con i nazisti la possibilità di liberarsi dalla dominazione "russa". Una reazione così sproporzionata, secondo J. Smith (2013), può essere compresa solo tenendo a mente la transizione verso una visione essenzializzata delle nazionalità. La deportazione dei popoli del Caucaso settentrionale si configurò infatti come "una 'repressione' su base etnico-religiosa [se non come un vero e proprio genocidio (Weitz 2002), *V. M.*], volta a punire e intimidire etnie ritenute poco affidabili" (Ferrari 2007: 108). Le repubbliche e le regioni autonome abitate da queste popolazioni vennero abolite e i loro territori ridistribuiti tra il *kraj* di Stavropol', l'Ossezia del Nord, la Georgia e il Daghestan. In modo molto simile a quanto avvenne un secolo prima durante il regno di Alessandro II, le terre liberate dalle popolazioni esiliate furono occupate in buona parte da russi e ucraini che contribuirono così alla russificazione dell'area (J. Smith 2013). In seguito alla deportazione, inoltre, nel tentativo di eliminare qualsiasi segno dell'esistenza di tali popoli e delle loro culture, le autorità russe distrussero edifici e cimiteri così come procedettero alla ridenominazione di città, villaggi e vie (Weitz 2002).

Per la riabilitazione e il ritorno in patria delle popolazioni caucasiche settentrionali si dovette attendere il 1956, mentre l'anno seguente vennero restaurate la Repubblica autonoma di Cecenia-Inguscezia e le regioni autonome di balcari e karačaji. Il ritorno in patria non coincise però con il recupero delle terre, delle risorse e dei diritti da parte dei popoli esiliati. Ceceni e ingusci, come ricorda Jaimoukha (2005), furono infatti oggetto di discriminazione, ufficiale e non, almeno fino alla fine degli anni Ottanta⁹⁶. La deportazione lasciò una profondissima traccia

⁹⁵ Un destino analogo toccò a diverse popolazioni non-russe tra cui ricordiamo le nazionalità diasporiche con legami al di fuori dell'URSS e i coreani. In particolare, la deportazione dei coreani nel 1937 rappresenta il primo caso di una misura punitiva indirizzata a tutti i membri di un'etnia (Weitz 2002).

⁹⁶ Tali popolazioni vennero escluse da cariche di comando e sensibili in materia di sicurezza (Jaimoukha 2005). Tishkov (2004) mette in luce l'esistenza di una ripartizione delle posizioni di impiego tra parte "indigena" (ceceni e ingusci) e parte russa: i primi erano impiegati principalmente nell'agricoltura, mentre ai secondi erano riservati posti nell'industria e nelle infrastrutture. Tale discriminazione su base etnica creò nel tempo non pochi problemi all'economia locale. Tali popolazioni, inoltre, divennero oggetto di particolare attenzione da parte del KGB e del Ministero degli Affari Interni.

non solo negli equilibri interetnici della regione⁹⁷, ma anche nella memoria collettiva delle popolazioni coinvolte per le quali ha funto (e funge ancora) da potente collante identitario, alimentando tra l'altro anche il risentimento nei confronti dei russi (Tishkov 1997).

I decenni successivi furono caratterizzati da uno stato di relativa tranquillità nell'area in cui l'economia, seppure in stretta interdipendenza con il resto dell'URSS, poté svilupparsi, così come, grazie all'allentamento delle misure repressive, si assistette a un miglioramento nel campo culturale delle diverse nazionalità (Ferrari 2007). Le nuove condizioni consentirono dagli anni della Stagnazione e poi in particolare della *perestrojka*, come del resto in tutta l'Unione Sovietica, a dissidenti e nazionalisti di organizzare con sempre maggiore efficacia le loro attività e di preparare il terreno per i tumulti del periodo successivo. Allo stesso tempo, va però segnalato che a partire dalla fine degli anni Sessanta crebbe tra una parte della popolazione russa un forte sentimento di ostilità nei confronti delle popolazioni caucasiche e dell'Asia centrale. Gli alti tassi di crescita di tali popoli venivano ora visti come una minaccia alla predominanza demografica russa all'interno dell'Unione Sovietica. Tali sentimenti "anti-asiatici" assumeranno maggiore vigore negli anni della *perestrojka* (Tolz 2001).

1.1.3. Il Caucaso settentrionale nella Federazione Russa

Gli anni immediatamente precedenti e successivi al crollo dell'Unione Sovietica furono caratterizzati, qui come altrove, dall'insorgere di un numero sempre crescente di movimenti di rivendicazione nazionale e di scontri di carattere territoriale. La ragione di tali agitazioni va ritrovata innanzitutto nella politica delle nazionalità degli anni Venti-Trenta. Come nota Ferrari (2007), infatti, "la territorializzazione delle identità locali, in precedenza di carattere sostanzialmente religioso e tribale, ha determinato una serie di conflitti latenti, aggravati [come già è stato ricordato, *V. M.*] dalle deportazioni della fine della Seconda guerra mondiale e dall'infelice gestione del ritorno dei popoli deportati" (116).

Volendo tracciare un panorama sociopolitico del Caucaso settentrionale tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, si potranno menzionare per il Daghestan il

⁹⁷ La ricollocazione di altre etnie nei territori precedentemente occupati dalle popolazioni deportate così come lo spostamento di alcuni confini saranno alla base di molti dei conflitti degli anni Novanta e dei dissidi che ancora caratterizzano la zona. A questo proposito, si potranno citare le recentissime proteste in Inguscezia che hanno seguito la ridefinizione del confine con la Cecenia nel 2018. L'accordo di ripartizione, siglato dai capi delle due repubbliche e non sottoposto a referendum come prevederebbe la legge, ha portato decine di migliaia di ingusci a protestare più volte per le strade di Magas. Durante le proteste pacifiche del 26 marzo 2019 sono state arrestate una cinquantina di persone ed è stato avviato un procedimento penale (di chiara natura politico-repressiva) nei confronti dei sette "organizzatori" dell'evento che si è concluso nel dicembre 2021 con la condanna degli imputati a pene che vanno dai sette ai nove anni di carcere (Sarkisjan 2021; *Pravozaščitnyj centr «Memorial»* 2021).

movimento lesghino Sadval (Unità), quello nogai Birlik (Unificazione), quello cumucco Tenglik (Giustizia), e ancora il Movimento del Popolo Lak e quello darghino Cadeš (Unità). Per tutti questi movimenti la questione territoriale era fondamentale⁹⁸, come lo era del resto anche per un'altra popolazione, i ceceni-akkini che, ritornati dalla deportazione nel 1957, trovarono i loro territori occupati da lachi e àvari, trasferiti qui con la forza pochi anni prima dalle regioni montuose che tradizionalmente occupavano. Dal rientro in patria i rapporti tra le diverse etnie del Caucaso settentrionale sono rimasti particolarmente tesi e negli anni della *perestrojka* sono sfociati in una serie di disordini (Bruce e Kisriev 2010). Una situazione analoga si presentò nel distretto di Prigorodnyj, abitato in prevalenza da ingusci ma parte dell'Ossezia del Nord dopo la soppressione della Repubblica autonoma di Cecenia-Inguscezia. Qui, tuttavia, il conflitto deteriorò in violenti scontri armati tra ingusci e osseti, conclusisi con centinaia di morti e l'espulsione di decine di migliaia di ingusci (Taylor 2011). Anche le repubbliche di Karačaj-Circassia e Cabarda-Balcaria furono interessate da una serie di contrasti, seppure di natura meno grave di quelli tra ingusci e osseti, tra le popolazioni circasse (circassi, adighi e cabardini) e quelle turche (karačaj e balcari) (Ferrari 2007)⁹⁹. Sempre in questi territori fu di fondamentale importanza l'organizzazione del Congresso Internazionale dei Circassi, tenutasi a Nal'čik nel 1991, che portò alla creazione dell'Associazione Internazionale dei Circassi. Tra i principali obiettivi dell'Associazione figuravano il rimpatrio della diaspora, la promozione della cultura circassa e la richiesta di scuse ufficiali da parte russa per le politiche genocidiali della Guerra nel Caucaso (Jaimoukha 2001). Gli eventi che tuttavia sconvolsero maggiormente l'area negli anni Novanta furono senza dubbio la dichiarazione di indipendenza della Cecenia e le due guerre che le fecero seguito.

⁹⁸ Sadval promuoveva la creazione di una Repubblica di Lesghistan che unisse tutti i territori lesghini (situati tra Daghestan e Azerbaigian), mentre Birlik voleva unificare tutti i nogai del Daghestan, della Cecenia e del kraj di Stavropol'. Teglik, infine, si fece portavoce del malcontento dei cumucchi soprattutto in relazione all'occupazione – frutto delle politiche sovietiche – da parte àvara dei territori di pianura, tradizionalmente occupati da questa popolazione (Bruce e Kisriev 2010).

⁹⁹ La suddivisione in Cabarda-Balcaria e Karačaj-Circassia in epoca sovietica rappresenta uno dei casi di contravvenzione del principio etnico-territoriale. La decisione di separare etnie affini e unirle in entità amministrative con altri popoli deriva probabilmente dal timore di una possibile secessione (Ferrari 2007). Tale ripartizione fu alla base di molti malcontenti. Per esempio, negli anni Novanta i balcari cercarono per tre volte di creare una repubblica indipendente, mentre i nazionalisti cabardini domandarono più volte la ricostituzione della Cabarda storica come primo passo per riunificare il territorio della Grande Circassia (i territori occupati dalle etnie circasse prima della conquista russa) (Jaimoukha 2001). Le politiche nazionali sovietiche sono ancora oggi oggetto di protesta nella comunità circassa: la logica sovietica del *divide et impera* è infatti ravvisabile anche nella divisione (artificiale) del popolo circasso in dodici nazionalità distinte. In occasione dell'ultimo censimento della popolazione russa (posticipato al 2021 a causa della pandemia) alcune organizzazioni civili hanno invitato i propri compatrioti a indicare l'esoetnonimo comune "circassi" come etnia di appartenenza (Goble 2021).

Le nuove libertà introdotte dalla *perestrojka* portarono anche in Cecenia alla creazione di movimenti di rivendicazione nazionale¹⁰⁰ e alla proclamazione, nel 1990, del Congresso Nazionale Ceceno (CNC), che lo stesso anno – allineandosi con quanto succedeva nelle altre repubbliche – dichiarò la sovranità della Repubblica autonoma di Cecenia-Inguscezia. L'anno successivo il CNC diede all'Inguscezia la possibilità di determinare il proprio status politico tramite plebiscito (il cui risultato fu la creazione, nel 1992, della Repubblica di Inguscezia all'interno della Federazione Russa), mentre pochi mesi dopo il neoeletto presidente Džochar Dudaev, ex generale sovietico, dichiarò l'indipendenza della Cecenia dalla Russia. Mosca non riconobbe il nuovo stato e reagì prima indicando un rigido blocco economico, poi, nel 1994, invadendo il paese e dando così inizio al conflitto.

La Russia durante gli anni di guerra, con l'obiettivo di terrorizzare i ceceni fino alla sottomissione, si fece promotrice di una serie di orribili massacri anche nei confronti della popolazione civile (Jaimoukha 2005). Tale fatto, insieme al numero sempre più ingente di morti per entrambi i fronti, fece scemare il consenso da parte dell'opinione pubblica russa. Inoltre, gli attacchi terroristici perpetrati dai ceceni e la loro inscalfibile resistenza costrinsero nel 1996 la Russia a firmare un accordo di pace. Gli anni successivi furono caratterizzati da una serie di trattative inconcludenti in cui la Cecenia continuò a sostenere le proprie posizioni indipendentiste (fatto che la Russia non poteva accettare soprattutto per paura che altre repubbliche della Federazione avanzassero simili pretese) e dall'aumento di illegalità, violenze e disordini. Nel 1999, in seguito ad alcuni attentati¹⁰¹ e allo sconfinamento dei reparti ceceni nella vicina Repubblica del Daghestan, la situazione precipitò in un nuovo conflitto. La seconda guerra russo-cecena, nonostante la migliore preparazione delle truppe russe, sfociò ancora una volta in una logorante guerriglia e in nuove atrocità per la popolazione civile. In particolare, in seguito agli eventi dell'11 settembre 2001 e al rafforzamento della presenza radicale islamica nella regione¹⁰², Putin ha cercato di inquadrare la guerra nella più generale "lotta al terrorismo internazionale", giustificando in questo modo rastrellamenti (*začistki*) e rapimenti dei civili che venivano fatti passare come operazioni antiterroristiche (Ferrari 2007).

Gli sforzi russi durante la seconda campagna cecena sono stati indirizzati principalmente alla creazione di un governo leale al Cremlino. A tale scopo, prima il *mufti* Achmad Kadyrov e

¹⁰⁰ Nel 1988 venne creato il Fronte Popolare di Cecenia-Inguscezia per questioni di tipo ambientale. Altre organizzazioni fondate in quel periodo includevano Kavkaz (Caucaso) e Bart (Unità) (Jaimoukha 2005).

¹⁰¹ Si fa qui riferimento agli attentati a Mosca, Volgodonsk e Bujnaxsk in cui vennero fatti esplodere dei condomini e che provocarono circa trecento vittime. Gli attentati furono attribuiti ai ceceni e aiutarono a fomentare i sentimenti anti-ceceni in Russia (Jaimoukha 2005).

¹⁰² Già nel 1999 l'allora presidente Maschadov, sotto la pressione delle frange più estremiste (rappresentate, per esempio, da Šamil' Basaev), dichiarò la Cecenia uno stato islamico governato dalla *sharia* (Jaimoukha 2005).

poi, in seguito al suo assassinio nel 2004, suo figlio Ramzan sono stati identificati come interlocutori privilegiati. Attraverso la collaborazione di questi “uomini fidati”, la Russia è riuscita a “cecenizzare” il conflitto, riducendo in questo modo il suo impiego di forze sul territorio. Benché l’operazione antiterroristica (*Kotrterrorističeskaja Operacija*, KTO) sia ufficialmente finita nel 2009, la repressione dei sospettati di terrorismo – capo d’accusa spesso utilizzato per eliminare personalità scomode – continua a essere all’ordine del giorno ed è stata delegata a Ramzan Kadyrov, a capo della Cecenia dal 2007, che detiene il potere indiscusso sulle strutture coercitive della repubblica (Taylor 2011). Negli ultimi anni infatti l’amministrazione russa della Cecenia ha preso la forma di un governo imperiale indiretto, esercitato attraverso la figura di Kadyrov e basato sul rapporto personale di quest’ultimo con Putin (Wilhelmsen 2018). Tale gestione garantisce di fatto al leader ceceno piena autonomia dal centro a patto di mantenere lo *status quo* (Taylor 2011; Wilhelmsen 2019). In questo modo, la collaborazione tra Putin e i Kadyrov ha garantito, da una parte, la realizzazione della “missione storica” del primo (così Putin aveva definito la risoluzione della questione cecena all’inizio del suo primo mandato) (Wilhelmsen 2018), dall’altra, ha portato – purtroppo a scapito della popolazione – l’indipendenza a cui ceceni da tempo agognavano. Una logica ben diversa è stata seguita invece nelle altre repubbliche: l’introduzione nel 2004 di un nuovo sistema di selezione dei governatori e dei capi delle repubbliche¹⁰³ – non più eletti direttamente dalla popolazione, ma scelti dal Cremlino – rappresenta solo una delle iniziative intraprese da Putin per rafforzare il potere del centro e tenere sotto stretto controllo la zona (Wilhelmsen 2019)¹⁰⁴.

Le due guerre russo-cecene costituiscono un momento essenziale per comprendere le dinamiche identitarie in atto nell’intero paese: esse, infatti, hanno contribuito sia alla radicalizzazione religiosa dell’area sia al rafforzamento di meccanismi di *othering* nei confronti delle popolazioni caucasiche. Per quanto riguarda il primo aspetto, dovrà essere evidenziato che il generale processo di “rinascita” religiosa, che ha accompagnato il crollo dell’URSS e il vuoto ideologico e identitario da esso lasciato, è stato qui fortemente influenzato dagli andamenti della guerra. A questo proposito, Taylor (2011) nota che la radicalizzazione di molti combattenti ceceni e la crescita di influenza dell’islam radicale nella regione è una diretta

¹⁰³ Dal 2010 è stato introdotto il divieto di utilizzare il titolo “*prezident*” [presidente] per indicare i leader delle repubbliche della Federazione Russa (<http://ivo.garant.ru/#/document/57503191/paragraph/3:0>, ultimo accesso: 6/08/2023). Ora il titolo in utilizzo è “*glava*” [capo].

¹⁰⁴ Dall’inizio del suo mandato, Putin ha messo in atto una serie di riforme centralizzanti. Tra di queste ricordiamo la possibilità da parte del presidente di rimuovere i governatori regionali, espellere i governatori dal Consiglio federale, fare pressioni perché le leggi regionali vengano adeguate a quelle federali. Un’altra iniziativa è stata la riorganizzazione della Federazione in sette distretti militari controllati da delegati nominati direttamente dal presidente (Foxall 2015).

conseguenza delle politiche russe adottate durante la prima guerra russo-cecena. Tali processi si sono ulteriormente aggravati durante la seconda campagna e si sono estesi ai territori limitrofi (soprattutto al Daghestan). Anche qui l'introduzione di "operazioni antiterroristiche", spesso messe in atto nel totale disprezzo della legge e dei diritti della popolazione locale, non hanno fatto altro che promuovere il senso di alienazione, se non di aperta ostilità, nei confronti della Russia. Soprattutto tra la popolazione più giovane la mancanza di fiducia nei confronti del governo ha portato a cercare nell'islam un modello più giusto di organizzazione della società (Wilhelmsen 2019).

Le campagne cecene, inoltre, hanno avuto una pesante ricaduta sull'immagine, già ben poco positiva, del Caucaso diffusa tra la popolazione russa. Come nota Cibenko, infatti, "il Caucaso settentrionale nel discorso pubblico si è trasformato in una *terra incognita* selvaggia, abitata da musulmani armati e funzionari corrotti che vivono secondo le leggi della *sharia* e la cui fedeltà è comprata dal centro con i sussidi federali" (Ivanenko e Urušadze 2018: 211). I media sono stati tra i maggiori responsabili della diffusione dell'immagine del "cattivo caucasico" che ha portato a relegare le popolazioni locali nella categoria del "pericoloso" e del "diverso" (Malashenko 2011; Wilhelmsen 2019) e ad alimentare quella che in Russia è stata definita *kavkazofobija* [caucasofobia] (Foxall 2015). Molti negli ultimi anni sono stati gli atti di violenza che hanno visto coinvolti russi e popolazioni caucasiche¹⁰⁵, così come le pratiche di discriminazione quotidiana e sistemica¹⁰⁶, e le campagne di mobilitazione indirizzate contro queste ultime. A questo riguardo, si dovrà menzionare il movimento *Chvatit kormit' Kavkaz* [Basta mantenere il Caucaso] del 2011 in cui i manifestanti – perlopiù nazionalisti russi – chiedevano la separazione del Caucaso settentrionale dalla Russia (Wilhelmsen 2019). In questo frangente, la protesta enfatizzava quello che tuttavia è un problema oggettivo, ossia la totale dipendenza economica dai finanziamenti del centro e la corruzione dilagante che caratterizzano l'area.

Più recentemente la crisi ucraina del 2014, avendo portato all'additamento di un nuovo nemico, ha marginalizzato la questione caucasica. Con l'invasione del 2022, tuttavia, le popolazioni minoritarie del Caucaso settentrionale sono ritornate al centro dell'attenzione: il Caucaso settentrionale, infatti, insieme ad altre aree caratterizzate da un'alta percentuale di popolazione non-russa (in particolare, Buriazia e Tuva), ha costituito uno dei maggiori bacini

¹⁰⁵ Ricordiamo, per esempio, gli eventi di Kondopoga (Carelia) del 2006 o quelli di Birjuljuvo del 2013. In entrambi i casi l'uccisione di russi ha provocato una serie di attacchi violenti nei confronti della popolazione caucasica e delle loro proprietà (Foxall 2015; Blakkisrud 2016).

¹⁰⁶ A questo proposito si veda Roman 2002.

di reclutamento. La presenza massiccia di soldati non-russi coinvolti nella guerra si spiega con il fatto che queste aree sono quelle socialmente ed economicamente più represses: a fronte di un altissimo tasso di disoccupazione e a salari ben al di sotto della media nazionale, in queste regioni l'esercito costituisce infatti uno dei pochi "ascensori sociali" possibili (Sevrinovskij 2022). Alla consistente partecipazione delle etnie non-russe al conflitto ha fatto fronte anche il maggior numero di perdite: in particolare, una delle repubbliche del Caucaso, il Daghestan, si trova in testa per il numero di morti al fronte (*ibidem*). Proprio questo è stato uno dei motivi che lo scorso settembre, a seguito dell'annuncio della "mobilitazione parziale", ha portato a una serie di proteste nell'area, non solo in Daghestan (dove sono state particolarmente accese) e Cabarda-Balcaria, ma anche nella fedelissima Cecenia di Ramzan Kadyrov, che proprio grazie alla guerra ha potuto rilanciare la propria immagine a livello federale (*Meduza 2022c; Kavkazskij uzal 2022; Meduza 2022b*). Come nota Laruelle (2023), tuttavia, se è vero che le minoranze etniche, come le proteste dimostrano, sembrano essere poco favorevoli alla guerra, va anche ricordato che queste aree rimangono tra le più fedeli al Cremlino per ragioni socioeconomiche (la dipendenza economica dai finanziamenti dal centro) e culturali (maggiore conservatorismo che ben si allinea con le posizioni del regime). Gli scenari futuri rimangono incerti e il ruolo della guerra, a fronte del numero sempre maggiore di morti tra le schiere delle etnie minoritarie e dell'aggravarsi della situazione economica, sugli equilibri interetnici all'interno della Federazione Russa rimane una domanda aperta. Ciò che è evidente, tuttavia, è che il divario tra centro e periferia si sta facendo ancora una volta prepotentemente sentire.

1.1.4. Un "Oriente interno": il Caucaso nell'immaginario russo¹⁰⁷

Nel romanzo di German Sadulaev *Šalinskij rejd* [Il raid di Šali, 2010], ambientato nella Cecenia degli anni dei conflitti, il protagonista confessa al giudice inquirente:

В России и сейчас многие думают, что похищение заложников и требование выкупа за них – национальный спорт чеченцев. Что в каждом дворе есть зиндан, где держали русских заложников и рабов. Как будто времена «Кавказского пленника» так и не прошли в Чечне. (Sadulaev 2010a: 82)

[In Russia ancora oggi molti pensano che il rapimento di ostaggi e la richiesta di un riscatto siano lo sport nazionale dei ceceni. Che in ogni cortile ci sia uno *zindan*¹⁰⁸ dove vengono tenuti gli ostaggi e gli schiavi russi. Come se in Cecenia i tempi de *Il prigioniero del Caucaso* non fossero mai passati.]

¹⁰⁷ Questa sezione si basa sull'approfondimento di un articolo pubblicato sulla rivista *eSamizdat*, cfr. Marcati 2021a.

¹⁰⁸ Dal persiano, termine usato in Asia centrale, nel Caucaso e in parte del Medio Oriente per indicare una prigione sotterranea. Durante le guerre russo-cecene prese a indicare una struttura sotterranea/pozzo adibito alla tortura dei prigionieri ceceni e dei soldati russi.

Per poi subito aggiungere:

На самом деле захватом заложников, похищением и продажей людей во время войны занимались обе стороны – и чеченские боевики, и федеральные подразделения. У федеральных войск возможностей было больше, и масштаб похищений тоже был крупнее. Такие зинданы, которые держали российские военные, чеченцам и не снились. (*ivi*: 83)

[In realtà durante la guerra entrambe le parti – sia i combattenti ceceni sia le divisioni federali – catturavano ostaggi e vendevano le persone. Le truppe federali avevano più mezzi e anche il numero di rapimenti era maggiore. *Zindan* come quelli dei militari russi i ceceni non se li sognavano neanche.]

Secondo il protagonista, inoltre, l'immagine del ceceno come sequestratore sanguinario e senza scrupoli, oltre a svelare la parzialità delle informazioni diffuse dai mass-media russi, serviva più che altro a giustificare le misure aggressive adottate da Mosca. Tale immagine è erede di una lunga tradizione di rappresentazione dell'Altro la cui origine, come si evince dal riferimento a *Il prigioniero del Caucaso*, può essere fatta risalire ai tempi della conquista zarista della regione e che si inserisce nel più ampio discorso del rapporto della Russia con l'Oriente.

Se in epoca primo-moderna il rapporto della Russia con le popolazioni non-russe era stato caratterizzato da una sostanziale tolleranza in cui matrimoni misti e alleanze politiche erano frequenti e l'appartenenza sociale giocava un ruolo più importante rispetto a quella etnica, il processo di europeizzazione intrapreso da Pietro I nel XVIII sec. portò a un cambiamento sostanziale di tale rapporto. L'operazione di Pietro il Grande, oltre a investire la società in tutti i suoi aspetti (dall'abbigliamento e dall'etichetta, alla lingua, al sistema educativo e all'amministrazione), comportò l'assorbimento da parte russa del pensiero illuminista occidentale e di molti dei suoi frutti, tra cui il discorso orientalista (Sahni 1997). La Russia iniziò quindi a ritrarsi come il campione di una civiltà, quella occidentale, che ora aveva il compito di diffondere tra i popoli barbari dell'Asia (Tolz 2001). Proprio in questo periodo, infatti, le popolazioni non-occidentali dell'Impero iniziarono a essere designate come l'Altro e descritte attraverso i cliché di cui si avvalevano gli europei nella rappresentazione dell'Oriente (Tlostanova 2010). Questo fu anche il caso delle popolazioni caucasiche la cui conquista era iniziata proprio in quegli anni e che ben presto diventarono nell'immaginario russo un sostituto dell'Oriente (Tlostanova 2012)¹⁰⁹.

Nel suo studio fondamentale *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

¹⁰⁹ Ruolo ricoperto successivamente anche dall'Asia centrale.

“oggetto” privo di libertà di pensiero e di azione (Said 1979). 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’Oriente¹¹⁰.

Negli ultimi decenni molti studiosi hanno inquadrato la rappresentazione del Caucaso che circolava ai tempi dell’Impero zarista all’interno di questa cornice teorica¹¹¹. Per esempio, Layton ha descritto in questi termini la produzione russa sul Caucaso:

Essentially a cultural monologue, Russian writing about the Caucasus engaged in ideologically significant discursive practices which transmitted and reproduced themselves from one epoch to another in various genres – in fiction and non-fiction, in the canonical and the “low”. These practices included rhetorical postures, symbolic diction and tropes, specific concepts and a whole mental tendency to compare “us” to “them”. (Layton 1994: 9)

A giocare un ruolo fondamentale nella creazione dell’immaginario russo sul Caucaso fu soprattutto la letteratura. Con il suo *Kavkazskij plennik* [Il prigioniero del Caucaso, 1822] Puškin ha inaugurato la tradizione letteraria russa su tale regione che vedrà partecipi altri illustri scrittori, quali Lermontov, Bestužev-Marlinskij e Tolstoj, che furono impegnati in prima linea durante la guerra russo-caucasica. Nelle loro opere – con l’eccezione di Tolstoj il cui *Čadži Murat* (1904) è considerato una potente condanna delle brutali politiche russe nel Caucaso e dei cliché orientalisti sull’Altro (Layton 1994; Ferrari 2012; Sahni 1997) – essi si resero promotori della missione civilizzatrice russa e della diffusione degli stereotipi sul montanaro, visto ora come “nobile selvaggio” (infantile, naturalmente coraggioso, amante della libertà e risparmiato dalla corruzione della civiltà) ora come brigante passionario, depravato e violento (Scotto 1992; Bobrovnikov e Babič 2007). Tali cliché non si escludevano a vicenda, anzi, potevano apparire contemporaneamente, dando vita all’immagine ambigua e poco coerente con cui ancora oggi vengono ritratti gli abitanti del Caucaso. Come nota Ganieva in uno dei suoi saggi sul Daghestan contemporaneo, infatti:

Кавказцы часто вызывают интерес. Иногда доброжелательный, но чаще злой. Стереотипный образ кавказского мужчины весьма противоречив. Добрая душа, лихой танцор, гостеприимный, любвеобильный и темпераментный малый. Но чаще – торгаш, бандит, дикарь, бабник, бездельник, разбойник. (Ganieva 2012b: 141)

[I caucasici spesso suscitano interesse. A volte benevolo, ma più spesso negativo. Lo stereotipo dell’uomo del Caucaso è piuttosto contraddittorio. Un’anima buona, un danzatore scavezzacollo, una

¹¹⁰ Essenziale per la sopravvivenza e la legittimazione del discorso orientalista è il concetto gramsciano di egemonia. In questo caso specifico, l’egemonia culturale si basa sull’assunto della superiorità della cultura occidentale sulle altre culture.

¹¹¹ Si vedano, ad esempio, Scotto 1992; Layton 1994; Sahni 1997; Jersild 2002; Bobrovnikov e Babič 2007; Gutmeyr 2017; Thompson 2000.

persona ospitale, affettuosa e appassionata. Ma più spesso un profittatore, un bandito, un selvaggio, un donnaiolo, un fannullone, un delinquente.]

Alla propensione odierna verso il secondo modello rappresentativo ha indubbiamente contribuito il secondo conflitto russo-ceceno: con l'opinione pubblica ormai dalla sua parte, il governo guidato da Putin – grazie all'essenziale aiuto dei mass-media – ha ampiamente attinto al repertorio di cliché negativi sull'abitante del Caucaso per giustificare le brutali politiche intraprese nei confronti dei ceceni.

D'altra parte, tale secondo nucleo di stereotipi – tra cui si annovera quello dello *zloj čečen* [ceceno malvagio] di Lermontov¹¹², una delle immagini più paradigmatiche, destinate a fossilizzarsi nell'immaginario russo – avevano svolto nell'Ottocento una funzione analoga, servendo da giustificazione per gli eccidi e le violenze di cui si macchiarono molti generali russi sia durante la guerra sia successivamente nell'amministrazione dei territori conquistati (Scotto 1992; Bobrovnikov e Babič 2007)¹¹³. Inoltre, il carattere impulsivo attribuito al montanaro, a cui spesso si aggiungeva il luogo comune sui continui maltrattamenti che i musulmani infliggevano alle loro donne, fungeva da ulteriore prova della necessità della conquista e della missione civilizzatrice russa (Tlostanova 2010). Anche l'immagine della donna “asiatica” non fu risparmiata da rielaborazioni in chiave orientalista: Scotto (1992), per esempio, sostiene che Puškin abbia inaugurato la tradizione della donna caucasica come oggetto di desiderio. Riprendendo i cliché europei sulle donne orientali (sensualità, passionalità, passività, viziosità), la donna caucasica offriva all'uomo russo la possibilità di una gratificazione sessuale senza alcuna responsabilità in quanto la loro relazione si poneva al di fuori delle norme sociali¹¹⁴.

¹¹² “Злой чечен ползет на берег, / Точит свой кинжал” [Il ceceno malvagio striscia sulla riva, / Affila il suo pugnale] (Lermontov 1989: 26).

¹¹³ Rimando in questa sede alle riflessioni di Sadulaev contenute nell'opera saggistica *Pryžok volka. Očerki političeskoj istorii Čečni ot Chazarского kaganata do našich dnei* [Il balzo del lupo. Saggi sulla storia politica della Cecenia dal Khanato chazaro ai giorni nostri, 2012]. Qui lo scrittore ceceno ripercorre la storia dell'ufficiale zarista di origine cecena Umalat Laudaev (1827-1890), educato a San Pietroburgo e poi presso i cosacchi. A Laudaev si deve lo studio *Čečenskoe plemja* [Il popolo ceceno, 1872] in cui, secondo Sadulaev, l'ufficiale descrive i ceceni nella loro “ordinarietà” e non come esseri violenti e amanti della libertà quali li ritraevano gli scrittori romantici russi. Per lo scrittore, tale scelta, che precluse a Laudaev il successo presso la società russa smaniosa di curiosità esotiche, fu dovuta alla presa di coscienza da parte dell'ufficiale ceceno della pericolosità di tali stereotipi che di fatto andavano a giustificare i brutali metodi di conquista russi (Sadulaev 2012: 169-74).

¹¹⁴ Nel suo contributo Scotto prende in considerazione la parabola di Bèla, la principessa circassa protagonista di una delle sezioni del romanzo *Geroj našego vremeni* [Un eroe del nostro tempo, 1840] di Lermontov. Qui Pečorin, il protagonista maschile, seguendo i canoni del conquistatore europeo, nel tentativo di placare la sua noia rapisce e conquista la ragazza che infine si innamora di lui. Pečorin, dal rapimento della fanciulla alla sua tragica morte, sembra rifiutare qualsiasi responsabilità delle conseguenze delle sue azioni. È interessante evidenziare, inoltre, che in Europa occidentale circolasse un'immagine ben diversa degli abitanti del Caucaso e, in particolare, della donna caucasica. Qui il paradigma del “buon selvaggio” amante della libertà e l'ammirazione per la lotta anticoloniale contro l'autoritarismo russo erano decisamente prevalenti (Bobrovnikov e Babič 2007). Anche per quanto riguarda la rappresentazione della donna, in particolare quella circassa, notiamo un netto distacco rispetto alla rappresentazione russa: in Occidente la donna circassa veniva raffigurata come la quintessenza della bianchezza (basti pensare al mito della razza caucasica come razza pura), mentre in Russia diventava, assumendo tratti sempre

Se nel caso di scrittori minori si può parlare di una visione acritica, pienamente orientalista e impermeabile a qualsiasi dubbio sulla legittimità della missione civilizzatrice russa nel Caucaso, diversi studiosi (Layton 1994; Ram 2003; Tolz 2001) hanno messo in luce l'atteggiamento maggiormente ambivalente assunto da alcuni scrittori maggiori. Autori quali Puškin e Lermontov, pur sostenendo la missione imperiale zarista¹¹⁵, rivelarono in alcune occasioni la loro simpatia se non una parziale immedesimazione con le popolazioni caucasiche. Per Lermontov, ad esempio, il montanaro (nella sua variante del "nobile selvaggio") diventava una delle espressioni dell'eroe romantico e un'immagine su cui lo scrittore poteva proiettare il proprio senso di alienazione e di distacco provato all'interno della società (Ram 2003). Proprio l'identificazione – seppure parziale – con l'Altro, costituirebbe per alcuni studiosi (Layton 1994) un ostacolo all'applicazione diretta del concetto di orientalismo all'opera di tali scrittori in cui spesso emerge, tra l'altro, la consapevolezza della natura semi-asiatica della Russia. Secondo Tlostanova, infatti, nel caso russo bisognerebbe parlare di "orientalismo secondario" e non di orientalismo in senso classico:

Here instead of Western Orientalism one finds secondary Orientalism which is the direct result of secondary Eurocentrism – an old and incurable Russian disease. Both of them reflect and distort the Western originals in the Russian cultural and mental space. Orientalist constructs in this case turn out not only more complex but also built on the principle of double mirror reflections, on copying of Western Orientalism with a slight deviation and necessarily, with a carefully hidden, often unconscious sensibility that Russia itself is a form of a mystic and mythic Orient for the West. As a result, both mirrors – the one turned in the direction of the colonies and the one tuned by Europe in the direction of Russia – appear to be distorting mirrors that create a specific unstable sensibility of Russian intellectuals, writers, and artists. It can be defined as balancing between the role of an object and that of the subject in the epistemic and existential sense. (Tlostanova 2010: 64)

La convinzione diffusa di non appartenere completamente alla civiltà occidentale ha portato i russi, da una parte, a imitarne pedissequamente (se non ossessivamente) i modelli e a demonizzare le popolazioni orientali per convincersi della propria "europeità" (Tlostanova

più "neri" e asiatici, un'emanazione di alterità (Tlostanova 2010). Sull'immagine della donna circassa in Occidente e in Russia si veda anche Zhigunova 2016.

¹¹⁵ Magarotto (2015) nel suo studio evidenzia come per, quanto critico della politica illiberale condotta da Alessandro I, fin da giovane Puškin sia stato sostenitore della missione imperiale russa (fatto che diventerà ancora più evidente negli anni di maturità del poeta). A questo proposito, basti prendere in considerazione l'epilogo del poema *Il prigioniero del Caucaso* (1822), opera che Thompson (2000) ha definito "the first fully successful artistic formulation of Russian imperial consciousness" (60): "Ma ecco – l'Oriente leva grido!... / Piega la testa nevosa, / Caucaso sottomettiti: Ermolov ecco viene! / E tacque della guerra il grido furioso, / Tutto alla spada russa è ormai soggetto" (Puškin 2001: 147). Come nota Magarotto, le dichiarazioni del poeta a favore dell'espansione imperiale russa devono essere imputate non da ultimo agli ambienti politici che egli frequentava: il programma dei decabristi, infatti, prevedeva un consolidamento dell'espansione imperiale russa indirizzato a porre in sicurezza i confini del paese. Per quanto riguarda Lermontov, invece, lo studioso evidenzia che, benché in buona parte delle sue opere il poeta abbia schernito le tradizioni delle popolazioni caucasiche ed espresso lo spirito imperiale e guerresco che impregnava la società russa del tempo, è anche vero che in alcune occasioni (come, per esempio, nel poemetto *Izmail-bej*, 1832) egli ha messo in evidenza le brutalità di cui si era macchiato l'esercito russo nel Caucaso.

2014b)¹¹⁶; dall'altra, ha creato le basi per la nascita del mito della natura sincretica della cultura russa. Alla base di questo mito vi è la rappresentazione della Russia come entità non occidentale e non asiatica che in quanto tale sovvertirebbe il modello binario saidiano introducendo un terzo polo. Una posizione intermedia, dalla quale la Russia trarrebbe un punto di forza nelle relazioni con l'Asia nonché la spiegazione della sua presunta capacità di assorbire, comprendere e rappresentare tutte le culture (Tolz 2001).

La particolarità del caso russo rispetto a quello europeo e, di conseguenza, la possibilità di avvalersi dell'inquadramento concettuale fornito da Said sono stati oggetto di dibattito all'interno della comunità scientifica anche al di fuori del campo letterario. In questo senso, una delle maggiori tematiche di discussione è stato il rapporto tra etnografi e potere e il ruolo dei primi nella formulazione delle politiche che sarebbero state imposte alle popolazioni non-russe¹¹⁷. Se, da una parte, è indubbio che nell'Impero russo, così come in Occidente, il governo in più occasioni promosse lo studio dell'Oriente attraverso la creazione di università e istituti nell'ottica dell'interconnessione tra conoscenza e dominio (Sahni 1997), dall'altra, alcuni studi hanno evidenziato un sostanziale scostamento rispetto al modello occidentale nei rapporti tra orientalisti e potere. Tolz (2005), per esempio, ha messo in luce 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

¹¹⁶ Tale atteggiamento era particolarmente diffuso negli ambienti progressisti e occidentalisti russi. Per un approfondimento si vedano Sahni 1997, in particolare pp. 22-26, e Ferrari 2012 pp. 40-44.

¹¹⁷ Si potrà ricordare, per esempio, lo scambio di articoli tra gli storici Knight e Khalid su "Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History", 2000, n. 4. Prendendo rispettivamente come esempio le carriere degli orientalisti Vasilij Grigor'ev (1816-1881) e Nikolaj Ostroumov (1846-1930) i due studiosi hanno avanzato argomentazioni contro e a favore dell'applicazione del modello saidiano al contesto russo (Knight 2000a; Khalid 2000; Knight 2000b).

dei popoli non-russi¹¹⁸. Le istanze degli orientalisti russi furono ignorate dal governo zarista che preferì promuovere politiche di russificazione forzata i cui risultati furono spesso controproducenti. Esse, tuttavia, verranno riprese pochi anni dopo dal nuovo potere sovietico.

Le politiche sovietiche nei confronti delle popolazioni non-russe si basavano (come è stato già ricordato, cfr. Sezione 1.1.2.) sulla visione marxista-leninista del progresso storico e sulla convinzione che lo stato potesse intervenire direttamente nell'evoluzione delle minoranze lungo la "scala" che le avrebbe portate a diventare nazioni. In questo contesto, è facile comprendere il motivo per cui i bolscevichi ritennero necessario collaborare con gli etnografi: l'intervento di questi ultimi era infatti indispensabile per individuare la posizione di tali popolazioni sulla scala del progresso, per crearne i confini culturali, così come la lingua e la cultura (Hirsch 2005)¹¹⁹.

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 culturale¹²⁰. La divisione tra popoli progrediti e arretrati nell'URSS, come nota Martin, veniva stabilita utilizzando il popolo russo come metro di confronto e portava ad associare la categoria di "arretratezza" all'Est geografico:

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

¹¹⁸ 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 panrusa (Tolz 2005).

¹¹⁹ Per quelle popolazioni le cui società erano organizzate su legami tribali e dove mancava una coscienza di tipo etnico-nazionale (come nel caso dei popoli del Caucaso settentrionale) si può parlare di una vera e propria "costruzione" delle diverse nazionalità. 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 nazionale (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) (Hirsch 2005).

¹²⁰ Secondo Weitz (2002), tuttavia, la sostituzione dell'elemento biologico con quello culturale non comportava necessariamente l'eliminazione della dimensione razziale e razzista. Lo studioso sostiene infatti che la razza può essere costruita anche su base culturale.

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 dichotomy. (Martin 2001: 125)

L'Unione Sovietica, dunque, preservava le categorie coloniali di Est e Ovest, cambiandone tuttavia, 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.

La politica di *korenizacija* promossa dal potere sovietico aveva dunque un doppio fine: il primo, esplicito, di condurre le varie popolazioni lungo la scala del progresso che avrebbe dovuto portare infine alla realizzazione del comunismo e di un individuo, l'*homo sovieticus*, formalmente a-nazionale, ma che a un'ispezione più attenta svelava i suoi tratti russi (sic!) (Tlostanova 2010). Il secondo, celato, di superare la diffidenza delle popolazioni non-russe nei suoi confronti per potere sferrare attacchi sempre più duri alle loro pratiche e credenze (Martin 2001), "relitti" del passato che dovevano essere eliminati perché tali popolazioni potessero entrare a fare parte della modernità sovietica (Bayadyan 2007).

Tra questi "relitti" 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 confronti¹²¹. Con la cosiddetta "Grande ritirata" staliniana 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 alacremenente alla propaganda ateista, basata in gran parte sul linguaggio e i metodi di quella antislamica condotta dai missionari ortodossi (Bobrovnikov 2011b).

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

¹²¹ Per un approfondimento si veda Kemper 2009b.

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) (Kemper 2009a). Tale condanna, tuttavia, aveva carattere piuttosto superficiale, in quanto l'orientalismo sovietico, con le sue pretese decoloniali ed emancipatorie, risultava nei fatti 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 Islam (*ivi*: 22).

All'interno della missione modernizzatrice sovietica delle periferie "orientali" la campagna di emancipazione femminile occupa un posto centrale e ci aiuta, ancora una volta, sia a tracciare una linea di continuità tra Impero russo e Unione Sovietica sia a mettere in luce come il discorso orientalista impregnasse l'elaborazione delle politiche nazionali. Benché le politiche di emancipazione 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 (Gradskova 2021). Come evidenzia Tlostanova (2010), infatti, la propaganda russa ha promosso una visione "according to which a Muslim woman has been presented as a downtrodden and uneducated justification of the civilizing mission of the Russian and Soviet empires" (100). Tali posizioni nutrite di pregiudizi antislamici vennero mantenute anche dagli etnologi e dagli storici invitati a collaborare all'elaborazione di politiche di emancipazione modellate sugli specifici "bisogni" delle etnie non-russe (Gradskova 2021). In particolare, uno dei primi provvedimenti intrapresi nelle regioni musulmane fu vietare l'uso del velo. Nel Caucaso settentrionale furono due le campagne condotte a favore della popolazione femminile: quella contro il *čochto* [copricapo tradizionale femminile in Daghestan] e quella per "mettere il cappotto" alla montanara (*Dolaj čuchtu! Dadim gorjanke pal' to!*, Abbasso il *čochto*! Daremo

alla montanara un cappotto!) (Tlostanova 2010; Bobrovnikov 2009)¹²². I toni e i contenuti della propaganda di emancipazione femminile nel Caucaso settentrionale sono ben rappresentati nell'immagine riportata in Fig. 1. Qui una montanara-gigantessa spazza via in un burrone i residui della vecchia società feudale-patriarcale (il *mullah*, il Corano, la moschea e un vecchio sfruttatore) mentre sullo sfondo le altre montanare la acclamano e si spogliano dei copricapi tradizionali per indossare il fazzoletto rivoluzionario rosso. Sotto l'immagine vengono riportati i versi “С горки под горку / Начала уборку / Под метелку / Мету светелку” [Su e giù dalla montagna / Ho iniziato la pulizia / Senza lasciare nulla / Spazzo la stanza] (Bobrovnikov 2009).



Figura 1: *Čistota – zalog zdrav'ja!* [La pulizia è garanzia di salute!]. 1923. Nikolaj Kogout.

La politica del velo condotta principalmente in Asia centrale, così come le sue varianti caucasiche settentrionali, non tenevano conto tuttavia della volontà della donna e del pericolo a cui veniva esposta nella società (Kemper 2009a)¹²³. Inoltre, in tali provvedimenti si nascondeva per Tlostanova (2010) “the paradoxical logic of gender enslaving through the rhetoric of emancipation” (112). La liberazione della donna, infatti, annoverava tra i suoi fini anche l'arruolamento di nuove forze per la produzione di massa (si ricordino, per esempio, i

¹²² La “campagna del cappotto” aveva come fine quello di rendere la donna caucasica socialmente attiva, facendole abbandonare l'ambiente domestico per andare a scuola, al lavoro e a votare (Tlostanova 2010).

¹²³ Per quanto riguarda gli effetti della campagna contro il *čochto*, rimando al saggio *Čochto, adaty, tuchumy* (2010) di Ganieva in cui la scrittrice descrive la paura e la vergogna provata dalla nonna dopo l'emissione del decreto sovietico che vietava l'uso del copricapo (Ganieva 2012b: 164-74).

campi di cotone in Asia centrale in cui lavoravano principalmente donne locali). 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’Altro (Gradskova 2021)¹²⁴.

D’altra parte, secondo Tlostanova (2012), discorso sovietico e coloniale andrebbero considerati come due lati della stessa medaglia: in quanto prodotti della modernità/colonialità¹²⁵ entrambi condividono una retorica basata sul progresso, sullo sviluppo e sulla missione civilizzatrice europea. Oltretutto era inevitabile, come sottolinea Sahni (1997), che i bolscevichi manifestassero un tale approccio nei confronti delle popolazioni orientali: secondo la studiosa, infatti, essi ereditarono il discorso orientalista direttamente dai mentori della Rivoluzione¹²⁶ e dai fondatori del marxismo¹²⁷ che avevano assorbito la visione eurocentrica di un Oriente stagnante, moribondo e arretrato¹²⁸.

In quest’ottica, per Tlostanova (2010), andrebbe interpretato anche il cambio di politica nei confronti delle nazionalità avvenuto negli anni Trenta con la creazione dello slogan dell’“Amicizia dei popoli” e l’elevazione dei russi al ruolo di “fratello maggiore”: tale provvedimento andrebbe inteso come una risoluzione volta a impedire l’effettiva uguaglianza tra le varie popolazioni sovietiche¹²⁹. Inoltre, la retorica del “Grande popolo russo” che ha accompagnato l’elaborazione del nuovo paradigma, sempre secondo la studiosa, è penetrata così a fondo nelle menti delle etnie dell’URSS tanto da alimentarne ancora oggi complessi di inferiorità e provincialismo. Proprio in questo modo, attraverso il filtro deformante russo, le minoranze avrebbero interiorizzato tutti i cliché e gli stereotipi occidentali nei confronti delle popolazioni non europee, fatto che ha reso l’auto-orientalizzazione una delle maggiori piaghe tra le popolazioni di questi luoghi e la testimonianza più diretta del successo e la portata della colonizzazione russo-sovietica (Tlostanova 2008)¹³⁰.

¹²⁴ Per la rappresentazione della *nacional’ka* [donna di una minoranza etnica] nella propaganda sovietica rimando a Gradskova 2019.

¹²⁵ Per il concetto di modernità/colonialità si veda quanto discusso nell’introduzione (nota 44, p. 20).

¹²⁶ Tra di essi Sahni indica Herzen, Belinskij e Černiševskij, proprio alcuni dei pensatori delle schiere progressiste che, come abbiamo già notato, più di tutti interiorizzarono i cliché eurocentrici sulle popolazioni orientali.

¹²⁷ Secondo Sahni (1997), “It was inevitable that German classical philosophy and the philology of Hegel, Bopp, Schlegel, along with the materialist writings of Darwin and Herbert Spencer, surfaced in Marxist perception of the Orient” (155).

¹²⁸ È ironico pensare che gli stessi stereotipi venissero attribuiti da Marx ed Engels alla Russia.

¹²⁹ Della stessa opinione è anche Roman (2002): secondo la studiosa, con l’introduzione del paradigma dell’“Amicizia dei popoli”, “The party’s intention in actively encouraging the development of the non-Russian nationalities was to make them definitively distinct from but not the equal of Russians” (4). In questa nuova configurazione, le nazionalità non-russe divenivano i “fratelli minori”, sempre pronti ad assistere i russi e a ringraziarli per la benevolenza nei loro confronti.

¹³⁰ A questo proposito si potrà ricordare il saggio di Sadulaev *Krovnaja žest’* [Orrore di sangue, 2009, l’autore qui gioca sulla somiglianza tra le parole *žest’* e *mest’* (vendetta)]. Nel saggio lo scrittore si lamenta della prontezza,

In questa prima sezione del capitolo si spera di avere restituito al lettore un quadro quanto più esaustivo dei principali avvenimenti e processi (storici, culturali e sociali) che hanno interessato il Caucaso settentrionale dalla lunga guerra di conquista avvenuta in epoca zarista ai giorni nostri. Tuttavia, per comprendere a fondo le dinamiche identitarie che animano il Caucaso settentrionale contemporaneo si rende necessario contestualizzarle nella più ampia cornice delle politiche identitarie e memoriali messe in atto nella Federazione Russa nell'ultimo trentennio. Delineare queste ultime sarà lo scopo della prossima sezione.

1.2. Identità e memoria nella Russia post-sovietica

Con la dichiarazione di indipendenza da parte dell'ultima delle quindici repubbliche, il Kazakistan, il 16 dicembre 1991 e poi formalmente con la risoluzione del Soviet Supremo del 26 dicembre dello stesso anno si concludeva l'esperienza sovietica. La fine dell'URSS e del progetto da essa incarnato portava con sé un periodo di profonda destabilizzazione non solo politica ed economica, ma anche identitaria. Nel 1991, infatti, i cittadini dei neonati stati indipendenti si ritrovarono ad affrontare una fase di rinegoziazione e ridefinizione della propria identità (Bassin e Kelly 2012).

Prima di passare a una più dettagliata disamina delle politiche identitarie e memoriali che hanno caratterizzato il più esteso ed etnicamente variegato degli stati emersi dalla dissoluzione dell'URSS, la Federazione Russa, sarà opportuno tuttavia fornire almeno brevemente qualche chiarimento sui concetti di identità e, in particolare, di identità collettiva.

1.2.1. Identità collettive e comunità immaginate

Tra gli studiosi che hanno maggiormente contribuito alla teorizzazione del concetto di identità personale troviamo sicuramente lo psicologo e psicanalista Erik Erikson. Sebbene Erikson non abbia mai fornito una definizione univoca del termine, Straub (2002) ritiene che nell'accezione dello studioso l'identità debba essere concepita come “that unity and self-evidence of a person that derives from the active cognitive acts of synthesis and integration, by which persons try to ascertain the continuity and coherence of their life praxis” (57). I concetti di “continuità” e “coerenza”, alla base della nozione di identità di Erikson, specifica Straub, devono essere intesi a livello strutturale e non di contenuto: “The concept of identity, and the concepts of *coherence*

non solo da parte ufficiale e accademica, ma anche da parte di molti suoi connazionali a diffondere stereotipi sui ceceni (primo fra tutti, la vendetta di sangue). Tale auto-orientalizzazione, secondo Sadulaev, va a ledere ulteriormente l'immagine già negativa dei ceceni e contribuisce a legittimare i metodi dittatoriali di governo della Cecenia post-sovietica (Sadulaev 2011: 105-15).

and *continuity* necessary to explain it, describe only the internal consistency and permanence of a *form* or a *structure*. They do not consider identity as something whose contents and quality could be determined in substance once and for all” (*ivi*: 63). Rimanere la stessa persona, pertanto, non significa non cambiare mai i propri orientamenti, ma al contrario rimanere se stessi *anche se* le condizioni esterne e i propri orientamenti sono cambiati. L’identità, quindi, non viene intesa dallo studioso come un’entità immutabile, innata e permanente, ma come un processo di continue rinegoziazioni, un vero e proprio *costrutto* costituito a posteriori e costantemente rielaborato alla luce di nuove esperienze e aspettative.

Se, tuttavia, l’identità personale si riferisce a un soggetto che esiste in quanto unità biofisica (ossia di un soggetto dotato di una propria corporeità), quando si parla di identità collettiva, rimarca Straub, si fa essenzialmente riferimento a *come* la stessa collettività si sia costituita, ossia a come si sia data come unità. L’esistenza e, quindi, l’identità dei soggetti collettivi, continua lo studioso, dipendono in ultima istanza dalle *identificazioni* delle persone che ne fanno parte: in altre parole, un soggetto collettivo sussiste fintanto che esistano degli individui che lo costituiscono identificandosi con certe esperienze, aspettative, valori, regole e orientamenti comuni. In questo senso, il termine “identità collettiva”, conclude Straub, “signifies something that somehow binds certain people together, or in other words: makes of them a collective whose members can at least partly be characterised in a consistent way because they themselves describe themselves in that way” (*ivi*: 72). In maniera molto simile, J. Assmann sostiene che l’identità collettiva debba essere considerata come:

the image that a group has of itself and with which its members associate themselves. It therefore has no existence of its own, but comes into being through recognition by its participating individuals. It is as strong or as weak as its presence in the consciousness of its members and its motivating influence on their thoughts and actions. (J. Assmann 2011: 113-14)

Tale immagine si basa su un sistema di simboli¹³¹ – una “formazione culturale”, come la definisce lo studioso – che il gruppo riconosce come comuni e che, divenendo stabile (seppure mai definitivamente), viene passato alle generazioni future. Questi simboli vengono incorporati in narrazioni il cui scopo è dare significato all’identità collettiva e quindi all’esistenza dei singoli che vi si riconoscono (Hall 1992). Tale processo immaginativo si rende particolarmente evidente in presenza di soggetti collettivi molto numerosi. Tra questi troviamo la nazione che Anderson (2006) nel suo studio fondamentale sui nazionalismi non a caso ha definito una “comunità immaginata”. *Immaginata*, lo studioso ci tiene a rimarcare, non perché si debba o,

¹³¹ Tali simboli per J. Assmann possono assumere le forme più disparate (riti, danze, costumi, tatuaggi, monumenti, paesaggi, ecc.) in quanto non è il medium a decidere che cosa possa divenire un simbolo, ma la struttura e la funzione del segno stesso.

del resto, si possa fare una distinzione tra comunità “vere” e comunità “false”, ma in quanto “all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined” (*ivi*: 6), ossia generate da un processo di creazione e immaginazione. In questo senso, il lavoro di Anderson è cardinale non solo perché, prendendo le distanze da una visione di tipo eurocentrico, individua le origini del nazionalismo nel mondo coloniale (più precisamente nei movimenti indipendentisti dell’America Latina ottocentesca), ma anche perché aderendo a un approccio di tipo costruttivista identifica la nazionalità (e con essa la nazione) come un “artefatto culturale *sui generis*”. La nazione andrebbe considerata infatti un *prodotto* frutto di un certo processo immaginativo e di precise condizioni pratiche e materiali¹³² e non, come sostiene chi si rifà a un approccio primordialista, un’entità innata e naturale. Ne deriva dunque che la nazione e l’identità nazionale riguarderebbero molto di più la sfera della *creatività* rispetto a quella della consanguineità e del comune lignaggio.

1.2.2. Un’“idea” per la Federazione Russa

All’indomani del crollo dell’URSS, proprio la creazione di nuovi simboli e narrazioni di appartenenza divenne la preoccupazione principale per tutti i neonati stati alle prese con i propri processi di *nation-building* (Bassin e Kelly 2012). Dal successo della loro creazione, infatti, sarebbe in gran parte dipesa la futura sopravvivenza degli stati post-sovietici.

Per quanto riguarda il caso specifico della Federazione Russa, che, con il suo quasi venti per cento di popolazione non-russa¹³³, si poneva come il principale erede del complesso sistema etnopolitico dell’Unione Sovietica (Tishkov 1997), fin da subito apparve evidente che il principio su cui si sarebbe dovuto fondare il nuovo stato non poteva in alcun modo essere quello etnonazionale. Ciò non significa, tuttavia, che negli ultimi anni della RSFSR e poi nella neonata Federazione Russa i movimenti etnonazionalisti non abbiano giocato alcun ruolo nel processo di rinegoziazione identitaria e di creazione del nuovo stato. Al contrario, tali sentimenti furono ampiamente strumentalizzati da diversi politici, non da ultimo da El’cin che se ne servì nella sua lotta per il potere contro Gorbačëv. Per assicurarsi la vittoria El’cin, da una parte, incoraggiò le minoranze non-russe dell’Unione Sovietica, comprese quelle titolari delle repubbliche della

¹³² A questo proposito Anderson prende in considerazione eventi quali la diffusione del mezzo stampa che ha portato alla creazione di una comunità di lettori di una stessa lingua e allo sviluppo delle lingue e delle letterature nazionali, il perfezionamento di un sistema uniformato e standardizzato di istruzione, e pratiche quali il museo, il censimento e la mappatura implementate nelle colonie.

¹³³ I dati fanno riferimento al censimento del 1989 in cui la popolazione russa ammontava all’81,53% della popolazione totale della RSFSR. Per un riscontro sulla composizione etnica della Federazione Russa dal 1989 al 2010 si veda Shaw 2018.

stessa RSFSR, a prendere quante più autonomie possibili, dall'altra, coltivò il sentimento nazionalista russo fomentando così la richiesta della creazione di un nuovo stato-nazione russo (Graney 2018).

Come è ben noto, tale strategia diede i suoi frutti, ma costituì anche un intralcio al processo di consolidazione del nuovo stato (*ibidem*). Le repubbliche autonome della RSFSR, infatti, risposero alla famosa dichiarazione di El'cin “Берите столько суверенитета, сколько сможете проглотить” [Prendete tutta la sovranità che sarete in grado di inghiottire] – pronunciata in diverse occasioni nel corso del 1990 – prendendo anch'esse parte alla “parata delle sovranità” di cui erano protagoniste le repubbliche sovietiche in quel periodo: così tra l'agosto del 1990 e il maggio del 1991 tutte e sedici le repubbliche autonome della RSFSR dichiararono la propria sovranità (Tishkov 1997). Gli anni successivi alla nascita della Federazione Russa furono interessati da lunghe trattative volte a definire l'organizzazione amministrativa e legale del nuovo stato in cui El'cin dovette fare i conti con la richiesta di autonomie sempre maggiori da parte di alcune delle repubbliche etniche. È significativo il fatto che nel 1992 proprio due repubbliche, ossia il Tatarstan e la Cecenia, rifiutarono di firmare il Trattato federale che rendeva ufficiale la nuova organizzazione amministrativa della Russia¹³⁴. Se la Cecenia aveva già optato nel 1991, ancora prima della dissoluzione formale dell'URSS, per l'indipendenza, il Tatarstan divenne il leader indiscusso nella richiesta di maggiori autonomie all'interno della Federazione, incoraggiando anche le altre repubbliche ad avanzare simili istanze. Così nel referendum del 1993 non solo il Tatarstan e la Cecenia, ma anche altre otto repubbliche si dichiararono contrarie all'approvazione della Costituzione. Questo fatto inevitabilmente riaprì il tavolo delle trattative e diede vita a nuovi scontri. Solo a distanza di un anno, mentre la situazione in Cecenia evolveva tragicamente verso il conflitto, il Tatarstan riuscì nell'impresa di stipulare un nuovo trattato con Mosca in cui la repubblica non veniva designata come membro della Federazione Russa, ma come entità a essa associata. Nei quattro anni successivi alla firma del trattato Mosca-Tatarstan altre dieci repubbliche e più di trenta regioni intitolate a un'etnia della Federazione Russa chiesero di stipulare trattati simili, rendendo il panorama legislativo delle relazioni federali ancora più caotico (Graney 2018).

In questo contesto in cui le spinte etnonazionaliste delle minoranze venivano interpretate come una possibile minaccia all'integrità della Federazione, emerse con forza l'esigenza di trovare un'“idea” che potesse unire tutta la popolazione. La ricerca di tale idea fu al centro della discussione pubblica degli anni Novanta a cui fu invitata a partecipare non solo l'*intelligencija*,

¹³⁴ Con il trattato venivano istituzionalizzate ventuno repubbliche etnonazionali, undici regioni autonome intitolate a un'etnia e cinquantasette formazioni amministrative-territoriali di base non-etnica (Graney 2018).

ma l'intera popolazione. In questo spirito nel 1996 il quotidiano governativo *Rossijskaja gazeta* indisse un concorso dal titolo *Ideja dlja Rossii* [Un'idea per la Russia] in cui veniva chiesto ai lettori di inviare un saggio di cinque-sette pagine per esporre la propria opinione sull'argomento. Per incoraggiare la partecipazione fu stabilito che il vincitore avrebbe ricevuto un premio di dieci milioni di rubli (K. E. Smith 2002; Marsh 2007). La scelta dei redattori di rivolgersi al pubblico con la richiesta di formulare "un'idea per la Russia" e non per "un'idea russa" (*rususkaja ideja*), secondo K. E. Smith (2002), era indice del fatto che il concetto unificatore dovesse essere patriottico ma non sciovinista, ossia dovesse essere condivisibile da tutti i cittadini russi a prescindere dalla loro etnia o confessione. In questo modo, pur non proponendo una propria idea, i consulenti del presidente che moderavano il concorso instillarono nella ricerca una direzione che inclinava nettamente verso il nazionalismo di carattere civico promosso dal governo¹³⁵.

Dopo essersi assicurato la vittoria facendo leva sui sentimenti etnonazionalisti russi e delle minoranze, conscio del pericolo che un'ulteriore promozione di tali sentimenti avrebbe potuto comportare, El'cin optò infatti per la linea del nazionalismo civico. La base teorica di tale orientamento va attribuita a Valerij Tiškov, direttore dell'Istituto di Etnografia e Antropologia presso l'Accademia russa delle Scienze. Fin dalla dissoluzione dell'URSS, lo studioso ha sostenuto la necessità per intellettuali e politici di formulare un'identità russa (*rossijskaja*) civica in cui tutti i cittadini della Federazione Russa potessero riconoscersi (Tolz 2001). Il fatto che la Federazione Russa si configurasse come uno stato multinazionale era un problema solo apparente: secondo Tiškov, i forti legami tra le diverse etnie e la conoscenza della lingua russa costituivano già una solida base per costruire un'identità sovraetnica comune (Kolstø 2016). Perché si potesse creare una vera comunità di cittadini russi (*rossijane*) per lo studioso erano però ancora necessari degli interventi volti a depoliticizzare l'appartenenza etnica. Innanzitutto, serviva che il governo promuovesse una serie di valori civici e di simboli slegati da qualsiasi connotazione etnica. In secondo luogo, il nuovo stato non si sarebbe dovuto basare su un federalismo di natura etnica come l'Unione Sovietica, ma sarebbe stato auspicabile creare delle entità federali non legate a una specifica etnia o cultura. Infine, nella formulazione delle leggi a salvaguardia delle minoranze i diritti individuali avrebbero dovuto avere la priorità su quelli collettivi (Tolz 2001).

Oltre ai già menzionati movimenti etnonazionalisti e al nazionalismo di matrice civica di Tiškov, il panorama politico russo all'indomani della dissoluzione dell'URSS vedeva presenti

¹³⁵ Per una trattazione dettagliata del concorso *Ideja dlja Rossii* si veda K. E. Smith 2002.

altre due tipologie di nazionalismi, entrambe segnate da una chiara inclinazione imperialista, che Kolstø (2016) definisce “*USSR-focused statism*”, uno statalismo orientato all’Unione Sovietica, e nazionalismo russo suprematista.

Per quanto riguarda il primo, nel 1992 fu formato il Fronte di Salvezza Nazionale (*Front nacional’nogo spasenija*) in cui veniva riunita l’opposizione alla politica filoccidentale di El’cin. Tra i firmatari comparivano i nomi della linea dura del nazionalismo imperialista (tra cui, per esempio, lo scrittore Aleksandr Prochanov)¹³⁶ e del Partito Comunista (Gennadij Zjuganov) (Kolstø 2016; Ferrari 2012). Tale opposizione nazional-comunista credeva fermamente nel fatto che la Russia avrebbe riconquistato i territori perduti dopo la dissoluzione dell’URSS (Tolz 2001). Come nota Kolstø (2016), infatti, lo scopo principale della coalizione “rosso-marrone” non era quello di “preserve the communist ideology or the planned economy but to hold the Soviet Union together as state” (29). A unire i firmatari del Fronte era la componente eurasista sottesa al loro pensiero che prendeva perlopiù la forma di un’opposizione, politica e culturale, all’inserimento della Russia nel sistema occidentale (Ferrari 2012). Riprendendo gli eurasisti, infatti, gli unionisti consideravano la Russia come un’autonoma entità socioculturale e politica, appartenente a una distinta civiltà “Russia-Eurasia” in cui la cultura russa svolgeva il compito di unire le diverse nazionalità¹³⁷. Opponendosi sia all’occidentalismo del governo el’ciniano sia ai nazionalismi su base etnica, essi erano contrari alla creazione di uno stato-nazione che, secondo la loro opinione, avrebbe portato alla russificazione dei cittadini non-russi della Federazione o alla disintegrazione del paese sotto le spinte dei separazionisti. La missione dei russi, dunque, come durante l’Unione Sovietica, avrebbe dovuto essere quella di provvedere al sostentamento di uno stato sovranazionale (Tolz 2001).

La seconda tendenza, invece, era legata a gruppi quali il movimento Pamjat’, l’Unione Nazionale Russa (*Russkij Nacional’nyj Sojuz*), il Partito Nazional-Repubblicano di Russia (*Nacional’no-respublikanskaja partija Rossii*) e l’Unità Nazionale Russa (*Russkoe nacional’noe edinstvo*), spesso di matrice dichiaratamente nazista e in cui l’elemento imperialista si mescolava a quello etnonazionalista.

L’esistenza in epoca post-sovietica di tali tendenze imperialiste è giustificata in buona parte dall’ambigua relazione che la Russia ha intrattenuto fin dai tempi dell’Impero zarista nei

¹³⁶ Il settimanale *Den’/Zavtra*, di cui è direttore, costituì una delle più importanti tribune dell’opposizione nazional-comunista (Ferrari 2012).

¹³⁷ Va notato che il neoeurasismo ha assunto tratti marcatamente russocentrici rispetto all’eurasismo classico elaborato da pensatori quali Nikolaj Trubeckoj (1890-1938) (Clowes 2016).

confronti della sua natura imperiale o di stato-nazione. Come nota a questo proposito Suny (2012), “[t]he history of tsarism is of an empire that at times engaged in nation-making, but its nationalizing state practices were always in tension with the structures and discourses of empire” (21). Non è un caso, infatti, che Anderson prenda proprio l’Impero russo come esempio indicativo di entità promotrice del “nazionalismo ufficiale”, un particolare tipo di nazionalismo sviluppatosi in seguito e in reazione ai movimenti nazionali del XIX sec. in cui si fondono elementi della nazione e dell’impero dinastico. Secondo lo studioso, le politiche di russificazione intraprese nel tardo periodo zarista avrebbero svolto la funzione di “stretching the short, tight, skin of the nation over the gigantic body of the empire” (Anderson 2006: 86)¹³⁸. Nel corso del XIX sec., infatti, si assistette a un passaggio nella raffigurazione della Russia da impero a nazione (Tolz 2001)¹³⁹. Ad avallare tale visione intervennero sia una questione di tipo geografico – l’estensione territoriale nei territori contigui rendeva impossibile distinguere nettamente tra centro e periferia – sia la storiografia russa e occidentale che a partire dall’Ottocento ha rappresentato la storia della Russia essenzialmente come la storia di uno stato nazionale (Kappeler 2006). Tuttavia, perché anche la popolazione russa – e non solo le élite – iniziasse a considerare l’Impero come la propria nazione bisognerà aspettare il periodo sovietico (Tolz 2001).

Le politiche nei confronti delle diverse nazionalità dell’URSS si mossero in due direzioni tra di loro opposte: da una parte, la politica di *korenizacija* [indigenizzazione] promossa nei primi anni del potere sovietico contribuì a configurare l’Unione Sovietica come “stato multinazionale di nazioni” (Suny 2012); dall’altra, l’obiettivo a lungo termine di creare un unico popolo sovietico (*edinyj sovetskij narod*), in cui le differenze nazionali sarebbero scomparse, portò la popolazione russa – considerata culturalmente più avanzata – a occupare una posizione egemonica rispetto alle altre. Specialmente a partire da Stalin, la cultura sovietica si basò sempre più su elementi della cultura russa che assurse nei fatti al ruolo di cultura sovranazionale

¹³⁸ A questo proposito Anderson nota che uno dei primi tentativi ufficiali di fusione tra impero e nazione risale alla formulazione tre principi fondamentali della Russia – autocrazia, ortodossia e “carattere nazionale” (*narodnost’*) – da parte del ministro dell’Istruzione popolare S. Uvarov nel 1832. Per Anderson, tuttavia, ai tempi l’ultimo principio, di carattere spiccatamente nazionalista, era ancora prematuro in quanto metà nel paese era composta da servi della gleba e più di metà della popolazione parlava una lingua diversa dal russo. Solo durante il regno di Alessandro III (1881-94) la russificazione divenne la politica ufficiale dell’Impero.

¹³⁹ Va notato, tuttavia, che già nel XVIII sec. i tentativi da parte di storici e geografi di definire la Russia come un impero in cui la linea tracciata dagli Urali separava nettamente la metropoli dai territori delle colonie furono messi in discussione dall’idea che la conquista di nuovi territori dovesse essere intesa come raccolta delle terre indigene russe. Tale idea rendeva nei fatti il confine tra centro e periferia ancora più incerto e comportava un’identificazione tra Impero russo e la patria dei russi. La spinta decisiva verso la raffigurazione della Russia come nazione è legata all’esposizione al pensiero nazionalista europeo: l’idea che lo stato-nazione fosse la sola forma legittima di configurazione statale portò la Russia a volersi raffigurare come tale. Per una trattazione dettagliata sull’argomento si veda Tolz 2001, in particolare pp. 155-90.

dell'Unione. Con Stalin, inoltre, lo stesso patriottismo sovietico iniziò a essere intriso di elementi russocentrici, primo fra tutti l'orgoglio per il passato russo e per le sue grandi personalità (*ibidem*). Non fu un caso, quindi, che il concetto di un unico popolo sovietico fece presa soprattutto tra la popolazione russa che ormai veniva identificata con il cuore della comunità (Tolz 2001)¹⁴⁰. Per la seconda volta, ma coinvolgendo una parte della popolazione ben maggiore, i russi furono portati a identificare la propria patria con tutto l'Impero¹⁴¹. L'Unione Sovietica in questo modo manteneva e complicava i rapporti tra impero e nazione: essa si configurava allo stesso tempo come uno stato multinazionale di nazioni, lo stato-nazione dei russi e un impero in cui le periferie erano tenute sotto lo stretto controllo del centro.

Nel periodo post-sovietico il rafforzamento dei sentimenti imperialisti ha caratterizzato in particolar modo i primi anni di governo putiniano (Marsh 2013; Noordenbos 2016). Se già a partire dalla metà degli anni Novanta il fallimento della “terapia shock” di Gajdar¹⁴² e la crescente disillusione nei confronti del progetto el'ciniano di democratizzazione avevano portato a rivalutare in chiave positiva almeno parte dell'esperienza sovietica (Marsh 2007), all'inizio del XXI sec. la crescente ostilità nei confronti del modello occidentale, il sentimento di umiliazione percepito in relazione alla perdita dello status di superpotenza, e, infine, la volontà di ricreare la dimensione imperiale del passato russo e sovietico diventarono gli elementi costitutivi del discorso pubblico russo (Noordenbos 2016). Il processo di disamina e di assoluta condanna del passato sovietico, iniziato durante la *glasnost*' e intensificatosi nei primi anni dopo la dissoluzione (K. E. Smith 2002; Davies 1997)¹⁴³, subì infatti una battuta

¹⁴⁰ Oltre al fattore culturale, va tenuto conto del fatto che il russo veniva usato come lingua franca e che i russi furono i maggiori protagonisti della migrazione verso gli altri territori dell'URSS dovuta, non da ultimo, ai privilegi che potevano ottenere in questi territori (Tolz 2001).

¹⁴¹ Slezkine suggerisce che tale identificazione sia dovuta anche al fatto che i russi non ebbero mai all'interno dell'URSS un territorio a essi intitolato. Secondo lo studioso, infatti, “RSFSR remained an amorphous ‘everything else’ republic and was never identified with an ethnic or historic ‘Russia’” (Slezkine 1994: 443). Tolz (2001) nota, inoltre, che l'assenza di istituzioni specifiche per la RSFSR (per esempio, un proprio Partito Comunista o una propria Accademia delle Scienze) comportava nei fatti che le istituzioni dell'Unione venissero intese come russe.

¹⁴² Con “terapia shock” si intende il programma di riforme economiche volte all'immediata liberalizzazione dei prezzi e del commercio promossa nel 1992 dal primo ministro delle finanze e dell'economia Egor Gajdar (McFaul 2006).

¹⁴³ In seguito al putsch di agosto vennero distrutte le statue di molti leader della Rivoluzione, vennero rinominate diverse stazioni della metro e venne addirittura proposto di rimuovere Lenin dal mausoleo in Piazza Rossa. Questi avvenimenti furono accompagnati da una lunga serie di discorsi di condanna da parte di diversi politici (Davies 1997). Forse l'esempio più emblematico di rimozione di un monumento è stato quello che ha interessato la statua di Feliks Dzeržinskij, fondatore e capo della Čeka. La statua, che si trovava davanti all'edificio della Lubjanka – durante l'Unione Sovietica sede del KGB e ora della FSB – fu rimossa la notte del 23 agosto 1991. Tuttavia, dalla sua rimozione sono stati molti i tentativi di ricollocarla nella sua sede originale, di cui l'ultimo risale al febbraio 2021. In questo frangente, in seguito all'appello di alcuni scrittori tra cui Prilepin, Prochanov e lo stesso Sadulaev (*Ria Novosti* 2021), le autorità di Mosca hanno indetto un sondaggio in cui la popolazione è stata incoraggiata a esprimere la propria preferenza tra Dzeržinskij e il principe Aleksandr Nevskij. Più di 300 mila persone hanno partecipato al sondaggio decretando Nevskij come vincitore (55%). Il sindaco Sobjanin, tuttavia, ha deciso di non

d'arresto già tra il 1993 e il 1995 quando la nostalgia nei confronti del passato prerivoluzionario¹⁴⁴ e di alcuni episodi del passato sovietico divenne la tendenza dominante (Marsh 2007; Davies 1997). Così l'amministrazione El'cin nel 1995 non solo decise di reintrodurre la Parata del Giorno della Vittoria (9 maggio) come occasione di unità nazionale e riconciliazione, ma anche proclamò il 23 febbraio – data in cui in epoca sovietica si festeggiava la fondazione dell'Armata Rossa – festa nazionale in onore dei difensori della patria (Davies 1997; Bækken e Enstad 2020). Negli anni Duemila il nuovo governo ha continuato a muoversi essenzialmente in questa direzione: attingendo ai momenti più gloriosi della storia imperiale e sovietica, Putin ha indirizzato le sue forze alla restaurazione della *grandeur* e dell'influenza russa così come alla riabilitazione del passato sovietico¹⁴⁵. Putin ha infatti rafforzato i suoi legami con la Chiesa Ortodossa russa, riadottato – modificandone il testo – l'inno sovietico, reintrodotta la bandiera rossa per l'esercito e proclamato nuove feste nazionali come, per esempio, la festa del 4 novembre che commemora la liberazione di Mosca dalle truppe polacche avvenuta nel 1612 (Giornata dell'Unità nazionale)¹⁴⁶ (Marsh 2007). Continuando la linea che El'cin aveva iniziato a tracciare, anche durante i primi mandati di Putin la promozione del concetto di grandezza russa si è concentrata su un particolare evento storico, la Seconda guerra mondiale (in russo emblematicamente chiamata Grande guerra patriottica), un momento decisivo per l'affermazione dell'Unione Sovietica come superpotenza mondiale. Il mito della Seconda guerra mondiale, o meglio della Grande Vittoria¹⁴⁷, fin dalla sua creazione negli anni Sessanta, infatti, ha giocato un ruolo fondamentale nella legittimazione del potere e nella costruzione dell'identità sovietica (Torbakov 2011), ruolo che continua a giocare anche oggi nelle forme più aberranti¹⁴⁸. Secondo Suny (2012), inoltre, la vittoria contro i nazisti è stata uno

autorizzare nessuna delle due statue in quanto avrebbe costituito motivo di discordia tra cittadini con vedute politiche differenti (*BBC News Russkaja Služba* 2021).

¹⁴⁴ Più precisamente, El'cin si mosse già in questa direzione all'inizio del suo mandato, prima, sostituendo la bandiera della RSFSR con quella tricolore presovietica, poi, adottando l'aquila bicipite zarista come emblema nazionale della Russia e il "canto patriottico" di Glinka come inno del nuovo stato (Marsh 2007). Va notato, tuttavia, che l'adozione di tali simboli prerivoluzionari causò immediatamente un acceso dibattito in parlamento (K. E. Smith 2002).

¹⁴⁵ A tal proposito Caramitti (2012) ha parlato di "sincretismo indifferenziato tra ogni incarnazione presente, passata e futura del potere e dell'idea di grandezza nazionale" (45).

¹⁴⁶ Festa celebrata in epoca prerivoluzionaria.

¹⁴⁷ Come notano Bækken e Enstad (2020) fin dai tempi sovietici la memoria della Seconda guerra mondiale si è in realtà concentrata solo sugli anni 1941-45. Nella narrazione di questo evento sono stati prontamente esclusi elementi quali il patto Molotov-Ribbentrop (1939), le invasioni e le annessioni sovietiche, le repressioni perpetrate nei confronti dei "nemici" interni e il contributo fornito dagli alleati.

¹⁴⁸ Come si è reso drammaticamente evidente dopo l'invasione dell'Ucraina, tale mito occupa ancora oggi una posizione centralissima nei discorsi della propaganda di regime in cui l'aggressione russa viene giustificata e glorificata in quanto lotta contro i presunti nazisti a capo del governo ucraino (Fischer 2022). La retorica di "denazificazione" (*denacifikacija*) del territorio ucraino è il culmine di un processo che Putin ha iniziato durante il suo primo mandato e che vede nella strumentalizzazione della narrazione sulla Seconda guerra mondiale un

degli elementi centrali intorno a cui si è articolata la narrazione dell'Unione Sovietica come “comunità affettiva”¹⁴⁹. Le autorità sovietiche riuscirono a creare un legame affettivo nei confronti dell'Unione Sovietica (come del resto oggi testimonia la persistente nostalgia per il passato sovietico) che cominciò a essere intesa come madrepatria (*rodina*) non solo dalla popolazione russa, ma anche da buona parte delle minoranze¹⁵⁰. Per quanto riguarda queste ultime, infatti, la guerra rese possibile un'efficace integrazione politica e affettiva tra identità sovietica e identità etnonazionale¹⁵¹. Dati questi presupposti, appare del tutto comprensibile la decisione in epoca post-sovietica di sfruttare il potenziale coesivo di tale evento storico per forgiare la nuova identità russa.

Del resto nel 1999, quando Putin diventò presidente *ad interim*, un'identità nazionale sembrava ancora lontana dall'essersi affermata: nel suo “manifesto del Millennio” la necessità di consolidare l'idea russa (*rossijskaja ideja*) continuava a figurare tra gli obiettivi fondamentali da raggiungere per garantire la rinascita della Russia (Blakkisrud 2016).

In perfetta continuità con il suo predecessore, la linea ufficiale scelta da Putin nella definizione della nuova Russia fu quella del patriottismo civico, questa volta di malcelata inclinazione imperialista. Nei fatti, però, già dall'inizio del suo mandato, Putin riconobbe il ruolo che i sentimenti etnonazionalisti russi avrebbero potuto giocare per elaborare l'immagine della Russia come grande potenza e per tale motivo, invece di condannarli, spesso li tollerò o li incoraggiò attivamente (Blakkisrud 2016; Foxall 2015).

A partire dagli anni Duemila diversi studiosi (Kolstø 2016; Foxall 2015; Goode 2019) hanno individuato tra la popolazione russa una transizione da un nazionalismo di matrice prettamente imperialista a un nazionalismo improntato sulla questione etnica. La crisi economica del 1998, gli attacchi terroristici perpetrati in Russia nei tardi anni Novanta e all'inizio degli anni Duemila e la seconda guerra russo-cecena hanno portato a una crescita esponenziale dei sentimenti xenofobici e dell'ostilità nei confronti dei migranti (o presunti

elemento funzionale al consolidamento del proprio potere. Per un approfondimento su questo argomento si veda Wood 2022.

¹⁴⁹ Riprendendo la definizione di nazione come “comunità immaginata” (Anderson 2006), Suny ha coniato l'espressione “comunità affettiva”. Per lo studioso, infatti, “national identification is not only with people with whom one has common interests but with whom one feels a special bond, a tie of some kind of ‘kinship’ and affection distinct from the feelings one has toward those of other nations” (Suny 2012: 17-8).

¹⁵⁰ Il grado di attaccamento affettivo nei confronti dell'Unione Sovietica poteva tuttavia variare notevolmente a seconda delle diverse nazionalità (Suny 2012).

¹⁵¹ A questo proposito, è opportuno sottolineare che la Seconda guerra mondiale ha rappresentato un momento essenziale per l'affermazione della “russità” (*russkost'*), intesa come “an ethnic and imperial amalgam, a blend of *russkii*, *rossiiskii*, and Soviet elements” (Hosking 2006: 210), come elemento costitutivo dell'identità collettiva sovietica.

tali)¹⁵² (Pain 2007; Foxall 2015). Questa tendenza è testimoniata nel concreto dall'aumento sostanziale del numero e dell'influenza di gruppi di impronta etnonazionalista russa¹⁵³ – di solito raggruppati sotto la definizione di skinheads (*skinny*) – così come dall'incremento dei crimini di odio razziale (Pain 2007; Graney 2018). Negli anni, inoltre, elementi di etnonazionalismo russo sono stati incorporati dai principali partiti politici, quali il Partito Comunista della Federazione Russa, il Partito Liberal-Democratico di Russia e Russia Unita (Foxall 2015).

L'introduzione di elementi dell'etnonazionalismo russo, come l'enfasi sul ruolo centrale della lingua e della cultura russe nella nuova definizione identitaria della Federazione, ha caratterizzato, a partire dal terzo mandato di Putin, anche le posizioni ufficiali del governo (Blakkisrud 2016; Teper 2018). In particolare, durante la campagna elettorale del 2012, Putin ha fatto più volte riferimento al ruolo di *gosudarstvoobrazujuščij narod* [popolo “costitutivo dello stato”] ricoperto dal popolo russo (*russkij*), riconoscendo di fatto i russi e la loro cultura come nucleo fondante dello stato (Blakkisrud 2016)¹⁵⁴. La “svolta etnica”¹⁵⁵ di Putin non va intesa, tuttavia, quale adozione dell'etnonazionalismo russo come ideologia di stato, quanto piuttosto come mossa legata alla logica del consenso (Goode 2019). Come nota Teper (2018), infatti, già a metà del 2014, il governo è ritornato alla retorica della “grande potenza” e ha cercato di marginalizzare l'elemento nazionalista russo. Se con l'annessione della Crimea (identificata come terra etnicamente russa nei discorsi del presidente) le autorità erano riuscite ad attirare il consenso anche da parte dei nazionalisti russi¹⁵⁶ (Blakkisrud 2016; Rogoza 2014), ben presto si sono rese conto che una promozione troppo attiva dei sentimenti di matrice etnonazionalista sarebbe potuta risultare pericolosa per la stabilità del paese. Da qui la decisione di ritornare a promuovere un'identità russa in cui l'elemento etnonazionale fosse mitigato e di

¹⁵² Si fa qui riferimento in particolare agli immigrati interni provenienti dalle repubbliche del Caucaso settentrionale che pur essendo formalmente cittadini russi vengono percepiti come stranieri.

¹⁵³ Tra questi gruppi possiamo ricordare, per esempio, il Movimento contro l'immigrazione illegale (*Dviženie protiv nelegal'noj immigracii*, fondato nel 2002 e dichiarato illegale nel 2011) o i gruppi più recenti *Novaja Sila* [Forza Nuova] e *Russkie* [Russi] (dichiarato illegale nel 2015).

¹⁵⁴ Lo stesso anno, a causa delle proteste da parte della popolazione non-russa, l'aggettivo *gosudarstvoobrazujuščij* è stato omesso dalla “Strategia statale per le politiche nazionali per il periodo fino al 2025” (Blakkisrud 2016). Da notare che tale aggettivo è stato introdotto nella Costituzione a seguito degli emendamenti del 2020 («Novyj tekst Konstitucii RF s popravkami 2020»). In questo caso le proteste da parte dei rappresentanti di diverse etnie minoritarie non hanno sortito alcun effetto.

¹⁵⁵ Tale svolta fa parte di un più generale riorientamento conservatore che ha caratterizzato l'inizio del terzo mandato di Putin (Blakkisrud 2016). In esso deve essere inquadrata anche la campagna condotta contro il gruppo punk Pussy Riot che il 21 febbraio 2012 si era reso protagonista di una performance punk all'interno della cattedrale di Cristo Salvatore a Mosca. Tale campagna è servita a riunire le forze patriottiche intorno al regime e a definire la Chiesa Ortodossa Russa come l'elemento fondante dello stato russo (Teper 2018).

¹⁵⁶ A questo proposito, Puleri (2020a) evidenzia che la mobilitazione patriottica del 2014 ha aiutato il governo ad attirare il consenso da parte dei segmenti nazionalisti e imperialisti più radicali della società russa.

riappropriarsi, attraverso una serie di interventi contro le frange più estremiste¹⁵⁷, del discorso nazionalista. A questo proposito, inoltre, l'intervento in Siria si è rivelato provvidenziale: ritraendo la Russia come una grande potenza e facendo leva sui sentimenti antioccidentali della popolazione, le autorità sono riuscite ad articolare un'immagine della Russia in cui l'elemento etnico risultava secondario.

Proprio l'assenza di un'ideologia strettamente definita si è rivelata, almeno dal terzo mandato di Putin, il punto di forza del Cremlino che, a seconda dell'occasione, decide di enfatizzare un elemento piuttosto che un altro nella costruzione della propria idea nazionale. L'"ideologia situazionale", così come la definisce Puleri (2020a), adottata dall'amministrazione presidenziale si basa infatti su un repertorio ideologico volutamente flessibile, "an explicit but blurry narrative of conservatism, embodied by anti-Westernism, anti-liberalism, and the promotion of so-called traditional moral values" (Laruelle 2017) capace di volta in volta di adattarsi alle richieste del "mercato" ideologico nazionalista russo. Anche oggi, con l'invasione su larga scala dell'Ucraina, la strategia del Cremlino rimane immutata. Come nota Laruelle (2022), infatti, la produzione ideologica¹⁵⁸ promossa dall'entourage presidenziale rimane "a mix of empty signifiers, all interpretable with different meanings [...] and especially different radicalities". Questi significanti vuoti, continua la studiosa, sono poi tramutati in una serie di slogan (come *Svojch ne brosaem!* [Non abbandoniamo i nostri!] e *Mir bez nacizma* [Un mondo senza nazismo]) e simboli (il tricolore russo, la Z, ecc.) che possono essere interpretati in maniera differente e si rivolgono a una pluralità di attori sociali: nel pronome *svoi* [propri] (o nell'alternativa *naši* [nostri]), per esempio, il nazionalista ci leggerà un riferimento all'etnia, mentre un imperialista ci vedrà un riferimento più generale alla Russia come stato-civiltà. C'è ora da chiedersi, come fa la stessa Laruelle, se tale strategia in cui l'idea russa non è strettamente definita continuerà a funzionare come in passato o se, anche a fronte della necessità di una mobilitazione su larga scala, non sarà più sufficiente.

Come si avrà avuto modo di constatare dalla breve ricognizione delle politiche identitarie della Russia post-sovietica condotta in questa sezione – e come del resto hanno messo in luce vari studiosi (Kolstø 2016; Teper 2018) – nell'ultimo trentennio il governo ha fatto ricorso in modo fluido a diversi discorsi, anche tra di loro contraddittori, con lo scopo di assicurarsi di

¹⁵⁷ Tra questi interventi possiamo ricordare il licenziamento di Aleksandr Dugin dall'Università Statale di Mosca o l'arresto di Aleksandr Belov (ex leader del Movimento contro l'immigrazione illegale) (Teper 2018).

¹⁵⁸ "The discursive lines of the state narrative are well known: globally, Russia is not at war with Ukraine but with the West, which has been funding and supporting Ukrainian neo-Nazis to be an 'anti-Russia'; Russia is defending the civilian population of the Donbas, under attack since 2014, and now that of the newly conquered territories of Kherson and Zaporizhzhia; Russia has to fight for its own survival against external and internal enemies and for the emergence of a new multipolar world order" (Laruelle 2022).

volta in volta il maggiore consenso. Come nota Puleri (2020b), la fluidità del repertorio ideologico adottato dal Cremlino è ben evidenziata, tra l'altro, dall'assenza di un'interpretazione univoca del concetto di *Russkij Mir* [Mondo Russo], ossia l'idea di una particolare e distinta civiltà basata sulla lingua e sulla cultura russa i cui confini si estendono al di fuori della Federazione Russa. Elaborato negli anni Novanta da un'équipe di consulenti ideologici dell'Istituto Russo per costruire e promuovere l'immagine della Russia in patria e nel mondo¹⁵⁹, il concetto è stato utilizzato per la prima volta da Putin nel 2001¹⁶⁰ per poi essere istituzionalizzato dalle agenzie governative durante il suo primo mandato presidenziale (Laruelle 2015). Queste lo hanno fatto proprio per perseguire diversi obiettivi strategici, indirizzati a soggetti differenti, con lo scopo di espandere il *soft power* russo all'arena post-sovietica e globale. Tale concetto, infatti, è stato utilizzato per definire le politiche con il cosiddetto "Esterov vicino" (*Bližnee Zarubež'e*), per delineare i rapporti con la diaspora russa nel mondo, così come per creare un modello di promozione ideologica indirizzato non solo ai russi e ai cosiddetti "compatrioti" all'estero¹⁶¹, ma anche a tutti coloro che a livello globale amano la lingua e la cultura russa (Puleri 2020b). Mutevole e poliedrico in termini di contenuti e di soggetti a cui si rivolge, tale concetto è stato utilizzato a partire dal 2014 prevalentemente in riferimento ai russi all'estero (meglio se considerati "in pericolo", sic!) per giustificare l'interferenza (anche militare) russa (Laruelle 2015).

Al contempo, superato il fervore di revisione storica della *perestrojka* e dei primi anni Novanta, il recupero selettivo e parziale di certi episodi del passato come elementi costitutivi della nuova identità russa ha portato a quella che negli anni putiniani è diventata una vera e propria monopolizzazione della storia da parte dello stato¹⁶². A proposito delle politiche identitarie e della memoria della Federazione Russa, A. Assmann (2013) nota che quest'ultima, invece di assumere le proprie responsabilità per i crimini del passato e riconoscere le vittime

¹⁵⁹ Si fa qui riferimento a Gleb Pavlovskij (fondatore dell'Istituto Russo), Pëtr Ščedrovickij, Sergej Černyšev ed Efim Ostrovskij, tutti appassionati di filosofia russa ma anche specialisti di marketing e branding. Come nota Laruelle (2015), infatti, il concetto di *Russkij mir*, nella sua formulazione originale, presentava questa duplice ispirazione: "[I]n the marketing sense, it is a brand for establishing Russia's voice in the chorus of nations, but it is also a vessel for a more philosophical or religious messianism, with the notion that Russia's message to the world has a universal value of salvation" (6). Per un approfondimento sulle origini del concetto si veda sempre Laruelle 2015.

¹⁶⁰ Nello specifico se ne è avvalso durante il suo discorso tenuto presso il primo Congresso Internazionale dei Compatrioti all'Estero.

¹⁶¹ Con la parola "compatriota" (*sootečestvennik*) nel discorso politico russo ci si riferisce solitamente a chi vive al di fuori dei confini della Federazione Russa, ma che riconosce di avere dei legami storici, culturali e linguistici con la Russia che vuole mantenere indipendentemente dalla propria cittadinanza (Zebelëv 2014).

¹⁶² In un interessante contributo sulle politiche della memoria (e dell'oblio) in epoca post-sovietica Klimenko (2018) scrive: "Establishing national unity required monopolizing historical knowledge and developing an unambiguous historical narrative. These became (the most) important components of memory policy in Russia from the beginning of the 2000s" (152).

del terrore di stato (come è successo nella Germania post-nazista), ha investito le proprie energie nella promozione di un' autorappresentazione positiva ed eroica. In sostanza, il recupero di elementi del passato sovietico per la costruzione di un' identità post-sovietica russa non è stato accompagnato da una discussione critica di quest' esperienza¹⁶³. Anzi, come evidenziano Bækken e Enstad (2020), nella Russia di Putin si è assistito a un processo sistematico di “securizzazione” della storia e dell' identità nazionale. Tale processo, nato anche in reazione alle “guerre sulla storia” sorte dopo la dissoluzione dell' URSS¹⁶⁴, si è delineato in maniera chiara a partire dal 2009, quando l' allora presidente Medvedev istituì la Commissione presidenziale della Federazione Russa per contrastare i tentativi di falsificazione della storia ai danni degli interessi della Russia (*Komissija pri prezidente Rossijskoj Federacii po protivodejstviju popytkam fal'sifikacii istorii v uščerb interesam Rossii*) con lo scopo di monitorare qualsiasi revisione storica in chiave “anti-russa” della Seconda guerra mondiale. Benché la Commissione sia stata sciolta pochi anni dopo, il governo ha continuato a muoversi in questa direzione: nel 2014, infatti, è stato introdotto nel Codice penale della Federazione Russa l' articolo 354.1 per il quale l' apologia del nazismo e più in generale “la diffusione di informazioni di contenuto esplicitamente irrispettoso nei confronti dei giorni della gloria militare e delle date di commemorazione della Russia legate alla difesa della patria, così come la profanazione dei simboli della gloria militare russa e l' offesa della memoria dei difensori della patria” possono essere perseguiti penalmente e puniti con multe fino ai 300 mila rubli e con fino a tre anni di carcere (*UK RF Stat' ja 354.1. Reabilitacija nacizma 2014*)¹⁶⁵.

La lotta del governo contro qualsiasi narrazione storica alternativa che potrebbe minare la nuova identità del paese è resa evidente anche dall' accanimento dimostrato negli ultimi tempi nei confronti dell' organizzazione Memorial International che dai tardi anni Ottanta si è occupata di preservare la memoria delle vittime della repressione sovietica e, più in generale, attraverso l' organizzazione “sorella” Memorial Human Rights Center, si è fatta paladina nella

¹⁶³ Come osservava Tlostanova (2015) qualche anno fa, la discussione pubblica sull' esperienza sovietica ha preso alternativamente la forma di un “nostalgic lacquered Soviet myth (as we find in today's propaganda, including its scholarly versions)” o quella di una “no less simplified but negative anti-Soviet annihilation unconditionally idealizing the West” (50).

¹⁶⁴ Con la definizione “*history wars*” Bækken e Enstad (2020) fanno riferimento alla contrapposizione tra le narrazioni storiche delle ex repubbliche sovietiche e dei territori occupati (come, per esempio, Ucraina, Estonia e Polonia) e quelle russe. A questo proposito A. Assmann (2013) nota che le esperienze traumatiche del passato sovietico e, in particolare, quella del Gulag sono state “nazionalizzate” da molti dei nuovi stati e usate per consolidare le proprie identità nazionali.

¹⁶⁵ Nella legge viene precisato che la detenzione può protrarsi fino a cinque anni se “gli stessi reati sono stati commessi usufruendo della propria posizione ufficiale o attraverso i mass-media” (*UK RF Stat' ja 354.1. Reabilitacija nacizma 2014*).

tutela dei diritti umani nella Russia post-sovietica¹⁶⁶. Le due organizzazioni, accusate di aver violato la legge del 2012 sugli “agenti stranieri” e di atti di estremismo e terrorismo, sono infatti state liquidate¹⁶⁷. Lo stesso destino è toccato lo scorso aprile anche al Centro Sacharov di Mosca¹⁶⁸ (*Nastojščee Vremja* 2023).

Tali provvedimenti dimostrano come, benché la censura sia stata ufficialmente dichiarata fuori legge con il crollo dell’URSS, in realtà la libertà di attivisti e intellettuali ha subito sempre maggiori restrizioni durante gli anni di governo putiniano¹⁶⁹. Tale stretta, intensificatasi ulteriormente tra il 2020 e il 2021¹⁷⁰, appare oggi del tutto funzionale a quella che con l’avvio della cosiddetta “operazione speciale” si è nei fatti configurata come censura di guerra (*Meduza* 2022a)¹⁷¹. A essere maggiormente colpiti negli ultimi anni sono stati la stampa, la televisione e in generale i mezzi di comunicazione di massa, mentre la letteratura – considerata dal governo come parte della “cultura alta” e quindi indirizzata a un pubblico ristretto (Marsh 2007) – ha mantenuto, almeno in una prima fase, spazi di manovra relativamente più ampi¹⁷².

¹⁶⁶ Fondamentale è stato, per esempio, il ruolo di Memorial nel monitorare e denunciare le violazioni dei diritti umani nei conflitti del Caucaso settentrionale e in particolare nelle guerre russo-cecene.

¹⁶⁷ Dal 2016 Memorial International risulta nel registro degli “agenti stranieri”. L’organizzazione ha subito contestato questa decisione e da allora ha ricevuto diverse multe per inadempienza delle regole previste dalla legge (per esempio, riportare nei propri materiali una dichiarazione del proprio status di “agente straniero”). Nel novembre 2021 la Procura Generale ha presentato un’istanza di scioglimento dell’organizzazione per le ripetute violazioni. Molti hanno messo in luce che la legge del 2012 – che colpisce le organizzazioni che ricevono fondi da enti finanziatori esteri e che svolgono “attività politica” – ha in realtà il malcelato scopo di eliminare qualsiasi visione della storia non allineata a quella del governo (Baldovin 2021). La Corte Suprema della Federazione Russa ha ordinato la chiusura di Memorial International e di Memorial Human Rights Center rispettivamente il 28 e il 29 dicembre 2021. In questa occasione, inoltre, sono stati dichiarati i reali motivi della chiusura: secondo i magistrati, Memorial interpreta scorrettamente la storia sovietica, “crea una falsa immagine dell’URSS raffigurandola come Stato terrorista” e “lancia critiche contro gli organi del potere” (*Memorial Italia* 2021).

¹⁶⁸ Il Centro Sacharov è stato fondato nel 1996 con lo scopo di custodire l’eredità del dissidente sovietico, attivista e fisico Andrej Sacharov. All’interno del Centro, inoltre, erano presenti un museo dedicato alle repressioni staliniane e gli uffici di una delle organizzazioni più importanti per la difesa dei diritti umani.

¹⁶⁹ Già nei primi anni Duemila Marsh (2007) notava che le associazioni per i diritti umani, i giornalisti e le organizzazioni non-governative risultavano più controllati che durante gli anni Novanta.

¹⁷⁰ Basti ricordare, per esempio, l’incarceramento dell’oppositore politico Aleksej Naval’nyj e la condanna di Jurij Dmitriev, storico del terrore staliniano in Carelia, a quindici anni di carcere.

¹⁷¹ Tra i principali provvedimenti intrapresi per impedire la libera circolazione di notizie si possono ricordare: il blocco di siti di informazione indipendente (a luglio 2022 i siti bloccati ammontavano a più di cinquemila, *Roskomsvoboda* 2022); il blocco di social network quali Twitter, Facebook e Instagram; l’approvazione da parte della Duma delle leggi sulle “fake news” e contro il discredito delle forze armate che prevedono pene amministrative e penali. A causa di tali provvedimenti, che rendono sempre più difficile e pericoloso esprimere un’opinione non conforme a quella del regime, sono stati moltissimi i giornalisti a lasciare il paese, così come le testate indipendenti a chiudere o a sospendere la loro attività in via cautelare (Fischer 2022).

¹⁷² Benché meno colpiti della categoria dei giornalisti, anche scrittori, produttori e case editrici hanno dovuto fronteggiare pericoli sempre maggiori. Secondo il resoconto di PEN America del 2016, l’introduzione di leggi volte a contrastare il terrorismo e l’odio religioso, nonché a tutelare i bambini hanno posto delle pesanti limitazioni alla libertà di espressione. Per non incomberne in problemi giudiziari o semplicemente per evitare perdite economiche dovute al mancato acquisto dei loro prodotti da parte della grande distribuzione, gli artisti e i lavoratori del mondo della cultura spesso sottopongono le opere a una censura preventiva (Rosenberg 2016; Gessen 2016).

1.2.3. Storia e identità nella letteratura della Russia post-sovietica

Per quanto si sia parlato negli anni Novanta di fine del letteraturocentrismo della cultura russa, la letteratura sembra per ora mantenere il suo tradizionale ruolo di forum di discussione per questioni morali e socio-politiche particolarmente spinose, come quelle che riguardano l'identità, la storia e i destini della Russia (Noordenbos 2016; Marsh 2007). Tale continuità, secondo Marsh (2007), è principalmente giustificata dall'irrigidimento del controllo nei confronti della stampa e di altri mezzi di espressione (anche artistica)¹⁷³ che ha caratterizzato, come si è visto, gli anni di governo putiniano. C'è solo da chiedersi ora se l'ulteriore stretta sulla libertà di pensiero e di espressione portata dalla guerra comporterà, come in epoca sovietica, un asservimento della letteratura pubblicata in Russia ai fini propagandistici del governo¹⁷⁴ o se, come nel periodo prerivoluzionario, implicherà al contrario una rivalutazione del ruolo dello scrittore quale portatore di verità sgradite al potere e della letteratura quale luogo privilegiato di dibattito in assenza di altri spazi pubblici di discussione¹⁷⁵.

Pur non potendo prevedere che cosa accadrà nel prossimo futuro nel panorama letterario della Federazione Russa, ciò che è innegabile tuttavia è che in questi ultimi anni, come nota Possamai (2018), “[d]opo la deprivatione dell'identità nazionale (e ‘imperiale’) e l'azzeramento dell'immaginario collettivo che hanno fatto seguito al crollo dell'Unione Sovietica” (76) è proprio a un genere letterario, quello del romanzo, che viene affidato in Russia il “ruolo di organizzazione e ri-strutturazione del mondo e della realtà” (*ibidem*). Nella Russia post-sovietica, infatti, la letteratura è diventata il mezzo privilegiato per rileggere il mondo e la memoria storica.

Non stupirà dunque che la tematica storica, nel legame indissolubile che intrattiene con la questione identitaria, sia risultata oggetto di particolare interesse da parte sia del pubblico sia degli scrittori post-sovietici. Nel suo lavoro *Literature, History and Identity in Post-Soviet Russia, 1991-2006*, Marsh (2007), tracciando un'esaustiva parabola della *fiction* storica dagli anni della *perestrojka* ai primi anni Duemila, evidenzia infatti che l'interesse dimostrato dal pubblico russo nei confronti di libri di argomento storico sia legato sia al fatto che la storia

¹⁷³ A questo proposito Marsh fa riferimento in particolare al cinema. Il governo, infatti, con l'introduzione di finanziamenti statali, ha incoraggiato i registi a produrre film politicamente allineati alle idee e principi da esso promossi.

¹⁷⁴ Preoccupanti, sebbene non inaspettate, a questo proposito sono state le manifestazioni di appoggio nei confronti del regime e della guerra da parte di alcuni scrittori russi all'indomani dell'invasione su larga scala in Ucraina (*Amurskaja pravda* 2022).

¹⁷⁵ Se non in Russia, comunque, tale ruolo potrà continuare a essere giocato dagli scrittori all'estero. Molti sono stati, infatti, gli scrittori ad abbandonare la Russia in seguito all'invasione dell'Ucraina e a portare avanti al di fuori dei suoi confini la loro opposizione al regime.

venga tradizionalmente considerata in Russia come parte integrante di qualsiasi visione del mondo sia al bisogno, dopo il crollo del comunismo, di trovare una nuova identità o, se non altro, altri miti storici con cui rimpiazzare quelli sovietici. Analogamente, proprio la ricerca di nuovi valori e nuove identità ha portato gli scrittori post-sovietici a confrontarsi nei più svariati modi con la tematica storica. L'interesse nei confronti del passato, come nota sempre Possamai, è del resto un fenomeno che caratterizza le situazioni percepite come instabili, quale appunto quella in cui la Russia si è ritrovata negli ultimi trent'anni:

La Russia è un paese che ormai da trent'anni vive in una situazione di perenne cambiamento e transizione e cerca ancora di fare i conti con il "trauma postsovietico", in bilico tra la nostalgia di "un passato luminoso" e il timore di un futuro incerto, in un presente che si sta nuovamente popolando di nemici, interni ed esterni. (Possamai 2018: 86-87)

La Storia, infatti, è diventata una vera e propria ossessione o, per dirla con Ganieva, il "nuovo centro di gravità" di una società, quella russa post-sovietica, in cui presente e futuro sono quanto mai incerti e imperscrutabili (Ganieva, Capozzalo, e Freeman 2018)¹⁷⁶.

Andrà notato, tuttavia, che la trattazione della tematica storica all'interno dei testi letterari ha evidenziato dei cambiamenti nel corso degli anni. Marsh (2007) a questo proposito ha sottolineato che se lo scopo della letteratura di tematica storica in epoca gorbacëviana e negli anni immediatamente successivi alla dissoluzione dell'URSS era stato principalmente quello di "riempire gli spazi bianchi" della narrazione sovietica e con ciò permetterne una rilettura in chiave non ideologizzata, successivamente il tema fondamentale è diventato "the re-evaluation of Russian nationhood and identity, and the use of history to explore more general philosophical, or religious ideas" (*ivi*: 545). Per fare ciò gli scrittori si sono avvalsi degli stili e delle modalità più differenti.

Tra i nuovi generi che si sono sviluppati e hanno prosperato in epoca post-sovietica Marsh ricorda il *fantastic historical novel* e il "sottogenere" dell'*imperial novel*. Il primo viene definito dalla studiosa come quel genere

which displays a deliberate lack of verisimilitude in its evocation of the past. [...] This genre treats history in an intentionally disorienting way designed to afford a total contrast to realistic and documentary historical genres and to draw the reader's attention to the way historical narratives are constructed. (*ivi*: 274)

¹⁷⁶ "I'm talking about how History is becoming the new center of gravity in society. Everybody's talking about our past. Everybody's searching for some recipe, for some reason to be proud of one's nation. Not in the future, not in the present – which is not very optimistic and bright – but in the past" (Ganieva, Capozzalo, e Freeman 2018).

Il *fantastic historical novel* spesso mette in scena una storia alternativa¹⁷⁷ e si avvale dell'estetica del grottesco e del fantastico. Oltre a Marsh, a questa tipologia di romanzo si sono dedicati anche altri studiosi che hanno coniato differenti denominazioni per definirla. Ricordiamo, per esempio, la “fantastoria” di Caramitti (2010)¹⁷⁸ o il “*magical historicism*” di Etkind (2015). Per quanto riguarda l'elaborazione di quest'ultimo, lo studioso ha preso le mosse dal realismo magico con il quale questo particolare genere della narrativa post-sovietica condivide alcuni aspetti, ma presenta anche sostanziali differenze: se, da una parte, infatti entrambi fanno un uso estensivo dell'elemento magico nella narrazione e presentano una critica nei confronti della società, dall'altra, lo storicismo magico, a differenza del realismo magico, non vuole emulare e confrontarsi con la realtà sociale, bensì con la storia. Per quanto riguarda l'*imperial novel* (*imperskij roman*), invece, Marsh (2007) chiarisce che non possa essere considerato un vero e proprio genere, quanto più un nuovo approccio al genere già esistente del *fantastic historical novel*. Caratteristica principale di questo tipo di romanzo, come del resto suggerisce il nome, è quella di sostenere l'espansionismo imperiale e l'idea della Russia come superpotenza.

Il *fantastic historical novel* e l'*imperial novel* sono stati oggetto di analisi da parte di Noordenbos (2016) nel suo studio dedicato alla tematica identitaria nel romanzo russo post-sovietico. In particolare, lo studioso ha messo in luce come, tra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Duemila, ci sia stato un sostanziale cambio di direzione che ha portato la variante “imperiale” a prevalere sull'originale “liberale”. Se nei primi anni Novanta scrittori quali Pelevin e Sorokin nelle loro opere avevano messo in atto una vera e propria decostruzione dell'identità nazionale e delle grandi narrazioni sovietiche e liberal-capitaliste, è proprio agli anni Duemila e al mutato contesto politico e sociale che è ascrivibile la nascita del romanzo neoimperialista legato a figure quali Prochanov, Limonov e Krusanov¹⁷⁹. Del resto, come già ricordato, a cavallo dei due millenni si è assistito in Russia al passaggio da una visione più

¹⁷⁷ Questo proliferare di “storie alternative” in epoca post-sovietica per Marsh va interpretato come una reazione alla continua riscrittura della storia del paese che i russi hanno sperimentato nell'ultimo secolo.

¹⁷⁸ Della “fantastoria” Caramitti scrive: “[...] è solo parente dell'antiutopia, indaga spesso le crepe dei destini dell'umanità al di fuori di ogni coerenza spazio-temporale, ma il suo epilogo è sempre già scritto dal presente. Assomiglia alla storia alternativa, ma non ha alcuna ambizione di tracciare un qualsivoglia modello diacronico o sincronico, anzi rifugge ogni sistematicità e verosimiglianza, scegliendo l'autoreferenzialità della parola poetica come unico asse portante. È un romanzo storico con licenza di inattendibilità, privo quindi di ogni motivazione a creare atmosfera, arcaizzare omogeneamente il lessico e i realia di contorno. Del fantastico e della fantascienza infine ha solo la libertà d'agire negli interstizi tra i mondi e le epoche, e una serie di licenze che non inficiano però l'opzione preferenziale per la consequenzialità dei nessi, fuorché quelli verbali. Da tutti gli altri generi attinge in misura quasi uguale, non solo per destrutturarli, ma crearne funzionali stratificazioni” (Caramitti 2010: 208-9).

¹⁷⁹ Più precisamente tale tipo di romanzo è nato dal gruppo di giovani scrittori di destra dei Fondamentalisti pioburghesi (*Peterburgskie fundamentalisty*) che unisce valori patriarcali a chiari inclinazioni nazionaliste e neoimperialiste (Marsh 2013).

liberale e democratica in cui prevaleva un atteggiamento critico nei confronti della storia a una rappresentazione più prettamente nazionalista del passato sovietico. Secondo Marsh (2007), il supporto sempre maggiore a sentimenti di impronta nazionalista andrebbe d'altra parte considerato come la reazione al fallimento delle politiche di liberalizzazione e democratizzazione intraprese da El'cin così come ai sentimenti antisovietici che avevano caratterizzato gli anni precedenti. In questo panorama, il romanzo neoimperialista, secondo Noordenbos (2016), cercando di ricostruire la coerenza dell'identità e della storia russe, si configurerebbe proprio come una risposta al sentimento di umiliazione nazionale e di dislocazione causato dal crollo dell'Unione Sovietica e dalla perdita dello status di superpotenza da parte della Russia. Lo scopo di questa variante del *fantastic historical novel* (o, se preferiamo, del romanzo del *magical historicism*) sarebbe infatti secondo Lipovetsky:

the demonstration of the “eternal” teleology that connects today’s Russia with the Stalinist Soviet Union and the prerevolutionary Tsarist Empire. This is the story of Russia as always victimized by global evil and always representing the last frontier of global good, a Russia that has been humiliated numerous times but always returned to greatness and glory despite its enemies’ attempts to destroy it forever. (Lipovetsky 2016a: 189)

Al di fuori del *fantastic historical novel* e della sua variante dell'*imperial novel*, l'interesse nei confronti del passato, e in particolare di quello sovietico, ha caratterizzato anche la produzione di un gruppo di “giovani” scrittori che hanno debuttato all'inizio del nuovo millennio e vengono comunemente raccolti sotto la denominazione-ombrello di “nuovi realisti”. Uniti essenzialmente dall'età anagrafica e da un'analogia percezione del mondo¹⁸⁰, quella legata al cambio del clima politico tra l'epoca sovietica e quella post-sovietica, scrittori quali Prilepin, Šargunov, Senčín, Sadulaev ed Elizarov riflettono nelle loro opere i mutati sentimenti della società russa all'alba degli anni Duemila. “[N]ati nella tarda epoca sovietica tra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta”, notano Astvacaturov e Marcucci (2017), tali scrittori “sono diventati adulti in un contesto profondamente cambiato che ha in larga parte disilluso le loro aspettative” (239) facendoli spesso guardare al passato sovietico con evidente nostalgia. Come evidenzia Pańkowska, infatti,

Tra le particolarità della prosa del “nuovo realismo” si può anche annoverare la tendenza al “tradizionalismo”, all'assiologia tradizionale (l'accentuazione di quei concetti come “russo”, “nazionale”), [...] alla riattualizzazione della mitologia realsocialista, al ripensamento e

¹⁸⁰ Ganieva (2007) definisce il nuovo realismo (*novyj realizm*) come “una corrente letteraria che segnala la crisi della relazione parodica con la realtà e che combina tratti del postmodernismo (‘il mondo come caos’, ‘la crisi delle autorità’, l'accento sulla corporeità), del realismo (eroe tipico, tipiche circostanze), del romanticismo (il dissidio tra ideale e realtà, la contrapposizione tra l'‘io’ e la società) con un impianto volto al vicolo cieco esistenziale, all'alienazione, alle sperimentazioni, all'insoddisfazione e al gesto tragico. Non è tanto una corrente intesa come l'unitarietà di individualità scritte, ma piuttosto una comune percezione del mondo che si riflette nelle opere più differenti dal punto di vista artistico e stilistico”.

all'idealizzazione del passato sovietico come uno dei fondamenti per la costruzione di una nuova identità nazionale positiva. (Pańkowska 2018: 260)

Rivolgendosi al passato sovietico in cerca di un ideale su cui plasmare una nuova identità post-sovietica, gli scrittori del nuovo realismo si inseriscono quindi in quella tendenza generale che ha visto molta della produzione letteraria contemporanea guardare al passato in cerca di “immagini e modelli di esistenza e di autorappresentazione” (Ganieva 2017)¹⁸¹.

Riflettendo o sottoponendo a un esame critico gli umori e i cambiamenti della società russa, possiamo concordare con Possamai (2018) nell'affermare che nel panorama russo contemporaneo “al romanzo [e, più in generale, alla letteratura, *V.M.*] sia stato affidato il compito di indirizzare il lettore [...] verso diverse interpretazioni della storia che rendano ragione del suo particolare vissuto individuale” (87). Tale compito, come avremo modo di osservare nei prossimi capitoli, ben caratterizza anche l'opera di scrittori che provengono dalla “periferia”, il Caucaso settentrionale, su cui questo lavoro si concentra. Nelle loro opere le problematiche di carattere comune che hanno contraddistinto – e ancora contraddistinguono – l'intera Russia post-sovietica si sommano e sovrappongono a problematiche specifiche che affondano le radici nel complesso rapporto sviluppatosi tra la Russia e il Caucaso nel corso degli ultimi due secoli e mezzo.

Avendo qui presentato le coordinate storico-culturali entro cui si pone l'oggetto di studio, nel prossimo capitolo ritornerò alla questione del discorso orientalista russo-sovietico e, più nello specifico, al suo rapporto con il canone del realismo socialista nelle letterature delle popolazioni del Caucaso settentrionale.

¹⁸¹ Astvacaturov a questo proposito mette in luce che molti dei vincitori dei premi letterari degli ultimi anni (tra cui cita Evgenij Vodolazkin, Andrej Ivanov, Andrej Volos, Zachar Prilepin e Dmitij Bykov) hanno ambientato o comunque hanno usato le loro opere per parlare del passato (Astvacaturov et al. 2015). Anche Ganieva nota che nel 2016, quando fece parte della giuria per il *Russkij Buker*, la maggior parte delle opere selezionate per il premio trattavano del passato: “Dopo aver letto i settanta romanzi ammessi al concorso *Russkij Buker* per me, così come per i miei colleghi della giuria, non è stato difficile notare che i romanzi di quell'anno giravano intorno ai medesimi temi. Ossia la storia – personale, familiare, etnica, territoriale –, la memoria, l'autoidentificazione, la retrospettiva, l'assemblaggio delle articolazioni dinoccolate del tempo” (Ganieva 2017).

Capitolo 2: Contro il canone e oltre il canone

Con l'irriverenza che contraddistingue quasi tutte le sue opere, Sadulaev 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: “– А, читал я этих членов союзов. [...] Бред, понапишут книги в семьсот страниц, а читать их – скука смертная. У них один жанр на все века – социалистический реализм. Уже и социализма никакого нет, а жанр остался” [– Li ho letti questi membri delle Unioni [degli Scrittori, *V. M.*] [...] 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] (Sadulaev 2008: 156)¹⁸². Effettivamente ancora oggi per molti autori delle cosiddette *nacokrainsy*¹⁸³ 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 e l'influenza della tradizione sovietica è testimoniata non solo dal perdurare di certi tratti estetico-stilistici, ma anche dall'interiorizzazione da parte di molti scrittori di un tipo di discorso che nel capitolo precedente (Sezione 1.1.4.) abbiamo delineato sotto il nome di “orientalismo sovietico”.

Che si tratti dell'avvalersi di certe formule-cliché del realismo socialista, della scelta del soggetto o della modalità in cui viene trattato, dell'utilizzo dell'elemento culturale locale con fine meramente decorativo o, come accade più di frequente, di una combinazione di tutto ciò, è esattamente in questi tratti che è possibile ravvisare l'effetto più nefasto del discorso orientalista sulle letterature delle popolazioni non-europee dell'ex URSS. Come è stato precedentemente evidenziato, proprio l'auto-orientalizzazione andrebbe infatti considerata la testimonianza più lampante del successo della colonizzazione russo-sovietica.

Se, tuttavia, come nota Dobrenko (2018), la tradizione sovietica continua a esercitare sulle letterature nazionali un'importante influenza come *forza costruttiva* (e costitutiva,

¹⁸² In questo passaggio della *povest'* lo scrittore allude a scrittori quali Kanta Ibragimov (n. 1960), presidente dell'Unione degli Scrittori della Cecenia, di cui poche righe sopra cita le iniziali.

¹⁸³ Repubbliche dell'ex URSS e territori della Federazione Russa intitolati a etnie minoritarie.

aggiungerei) è altresì vero, precisa lo studioso, che essa lo faccia anche configurandosi come *fonte di rifiuto*. Andrà inoltre rimarcato, continua Dobrenko, che oggi giorno:

writers are eagerly reaching out to the cultural values and traditions that were suppressed or marginalized in the Soviet period, such as the knowledge of a particular history of one's national literature, the national literature of the diaspora, non-communist ideologies and aesthetic trends of the East and West, and, of course, varieties of religions. (*ivi*: 8)

È innegabile, infatti, che durante gli ultimi anni dell'Unione Sovietica così come all'indomani della sua dissoluzione il revival che ha interessato le culture delle popolazioni ex sovietiche abbia ricoperto un ruolo fondamentale non solo nei processi di *nation-building*, ma anche per nuove sperimentazioni in campo letterario.

In questo capitolo prenderemo in considerazione le opere di due autori in particolare, Alisa Ganieva e German Sadulaev. Entrambi gli scrittori – che provengono da contesti molto periferici (Daghestan e Cecenia), ma che si sono trasferiti e affermati nei maggiori centri culturali del paese (rispettivamente, a Mosca e a San Pietroburgo) – si pongono in maniera critica nei confronti delle letterature nazionali delle loro aree di origine. Il loro trovarsi “al di fuori” dell'ambiente letterario locale li mette infatti nella condizione di vedere più chiaramente i cliché stilistici e tematici che caratterizzano ancora oggi le opere degli scrittori nazionali. Tale consapevolezza si concretizza nelle loro opere nella scelta di trattare temi non convenzionali per le letterature nazionali o, talvolta, di includere dei passaggi volutamente ironici nei confronti di queste ultime¹⁸⁴, disattendendo in questo modo le aspettative del pubblico (sia russo sia locale) e attirandosi diverse critiche¹⁸⁵. Tutto ciò, tuttavia, non significa che i due autori

¹⁸⁴ Oltre al commento di Don Achmed contenuto in *Purga*, per Sadulaev, possiamo ricordare anche la parabola letteraria di Ėrmanarich Kazbekovič raccontata in *Žaby i gadjuki* [Vipere e rospi, 2021]. Acclamato all'estero e in patria come autentico scrittore circasso per le sue prime opere basate sui miti e le leggende del suo popolo, il protagonista del romanzo diventa un reietto dopo avere iniziato a trattare di altri argomenti e avere sminuito la questione del genocidio circasso (Sadulaev 2021a: 241-43). Per quanto riguarda Ganieva, invece, potremo menzionare l'episodio di *Salam tebe, Dalgat!* in cui Dalgat, il protagonista, si ritrova a partecipare alla presentazione del libro della poetessa cumucca Gjul'-Bike. In un tripudio di stereotipi sul Caucaso e sulla letteratura delle sue popolazioni viene detto dei versi della poetessa: “В них ярко отображены история родного края, его неповторимые красоты, великолепие заоблачных гор, равнин, седого Каспия, аулов, сел, городов, населяющих их людей. [...] Вы [Гюль-Бик, V. М.] пишете о трудной судьбе женщины степи и гор, мужестве самоотверженных сынов Дагестана. Ваши стихи нравственно воспитывают молодежь и являются жизненным маяком для подрастающего поколения” (Ganieva 2012b: 32) [In essi sono vivacemente riflessi la storia della sua terra natale, le sue eccezionali bellezze, la magnificenza delle altissime montagne, delle pianure, del grigio Caspio, degli *aul*, dei villaggi, delle città e delle persone che li abitano. [...] Lei [Gjul'-Bik] scrive del difficile destino della donna della steppa e delle montagne, del coraggio dei generosi figli del Caucaso. I suoi versi educano la gioventù alla morale e sono un faro nella vita della generazione che sta crescendo].

¹⁸⁵ In un breve saggio dal titolo *To What Do I Belong?* Ganieva (2018b) riporta le difficoltà incontrate in quanto scrittrice russofona non-russa. Secondo la scrittrice, infatti, il mercato editoriale e le aspettative del pubblico russo esercitano una forte pressione sugli scrittori delle minoranze etniche, imponendo loro determinati temi e modalità in cui trattarli. Un discorso analogo vale anche per il pubblico dei connazionali: in diverse interviste sia Ganieva sia Sadulaev hanno dichiarato che i loro testi sono stati oggetto di aspre critiche proprio perché non si adeguavano agli standard delle letterature nazionali. Per Ganieva, i requisiti di queste ultime sono la presenza di un eroe positivo che sconfigge i nemici, di un narratore che assume una posizione inequivocabilmente patriottica nei

rinuncino a riportare nelle proprie opere elementi della tradizione locale, ma che, come andremo a vedere, lo facciano cercando di affrancarsi dall'uso stereotipato che spesso ne viene fatto nelle letterature nazionali.

Il presente capitolo prenderà dunque in esame due aspetti distinti ma complementari.

La prima parte (Sezione 2.1.) partirà da una ricognizione del canone del realismo socialista e dei suoi elementi formali e ideologici generali, per poi procedere a considerare le sue particolari implicazioni nel contesto della letteratura multinazionale sovietica e, nello specifico, del romanzo nord caucasico (Sezione 2.1.1.), Si passerà quindi alla disamina del romanzo *Prazdničnaja gora* [La montagna in festa, 2012] di Alisa Ganieva inteso come esempio paradigmatico di rifiuto del canone (*contro* il canone) e di proposta di un nuovo tipo di narrazione sul Daghestan (*oltre* il canone) che superi, tra gli altri, i cliché orientalisti sovietici (Sezione 2.1.2.).

La seconda parte del capitolo (Sezione 2.2.) prenderà invece in considerazione l'utilizzo dell'elemento culturale locale da parte degli scrittori non-russi prima in epoca sovietica e poi post-sovietica. Dopo questa necessaria contestualizzazione, si analizzeranno due opere, il componimento *Illi* (2006) di German Sadulaev (Sezione 2.2.1.) e il romanzo *Ženich i nevesta* [Lo sposo e la sposa, 2015] di Alisa Ganieva (Sezione 2.2.2.). Il mio intento sarà quello di mostrare come la tradizione locale da “involucro” riempito di messaggi ideologici e fattore puramente decorativo nella letteratura multinazionale sovietica diventi un elemento strutturale capace di mediare nuovi significati nell'opera dei due scrittori. Come si avrà modo di argomentare, nel caso di Sadulaev, la ripresa di miti e leggende ceceni così come il riferimento al genere poetico dell'*illi* diventano infatti un modo per trattare la crisi identitaria e morale della società cecena post-bellica. Per quanto riguarda Ganieva, invece, l'inserimento di rimandi “nascosti” all'elemento locale (in questo caso il sufismo) dà vita a un testo selettivamente

confronti della propria “piccola patria” (Ganieva, Capozzalo, e Freeman 2018) e di una rappresentazione poetica e assolutamente positiva del Caucaso (Ganieva 2011). Sadulaev, in modo simile, esprime il suo disappunto circa la “concezione primitiva” dei suoi connazionali nei confronti della letteratura cecena: “И есть еще примитивное понятие – если это чеченская литература, то она должна описывать, как джигиты танцуют лезгинку, а в промежутках между благородными боями, в которых они неизменно побеждают, переводят бабушек через дорогу. И желательно про древность: кинжалы, абреки. Про выселение [...]. Про трагические истории, в которых все вокруг угнетают бедный чеченский народ. И про то, как он выходит победителем из всех ситуаций, а потом танцует лезгинку и переводит бабушек через дорогу” [E ancora esiste un concezione primitiva sul fatto che se si tratta di letteratura cecena allora questa deve descrivere come i *džigit* [giovani caucasici, *V. M.*] ballano la *lezginka* [danza tipica di molte popolazioni del Caucaso, *V. M.*], e negli intervalli tra le nobili battaglie, nelle quali immancabilmente vincono, aiutano le vecchiette ad attraversare la strada. E preferibilmente devono riguardare l'antichità: i pugnali e gli *abrek* [guerrieri solitari del Caucaso, *V. M.*]. E la deportazione [...]. E le storie tragiche in cui tutti opprimono il povero popolo ceceno. E come i ceceni escono vincitori da tutte le situazioni, e poi danzano la *lezginka* e aiutano le vecchiette ad attraversare la strada] (Sadulaev e Tlisova 2010).

“opaco” che può essere interpretato in maniera differente a seconda del *background* culturale del lettore.

2.1. Oltre il romanzo realsocialista e l’orientalismo sovietico: dal romanzo realsocialista del Caucaso settentrionale al “nuovo romanzo daghestano” di Alisa Ganieva¹⁸⁶

2.1.1. Il realismo socialista e la letteratura multinazionale sovietica: il romanzo realsocialista del Caucaso settentrionale

Nel 1932 l’abolizione della RAPP (Associazione russa degli scrittori proletari) e la creazione di una singola Unione degli Scrittori Sovietici segnavano la fine del policentrismo letterario e l’inizio di un nuovo periodo per la letteratura sovietica (Dobrenko 2011). 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 letterario¹⁸⁷. 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 socialismo. (Timofeev e Turaev 1972)

Allo scrittore, “ingegnere delle anime umane”, veniva affidato dunque il compito di contribuire attivamente alla costruzione della nuova società (Carpi 2016). 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” (Dobrenko 2011; Carpi 2016).

¹⁸⁶ Questa sezione si basa sull’approfondimento di un articolo pubblicato sulla rivista *eSamizdat*, cfr. Marcati 2021a.

¹⁸⁷ Pare che il termine “realismo socialista” fosse stato coniato già due anni prima quando, leggenda vuole, durante una riunione a casa di Gor’kij Stalin lo pronunciò per la prima volta (Vaughan 1973).

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 questi ultimi avrebbero dovuto 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 models. (Clark 1981: 4-5)

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”(ivi: 162)¹⁸⁸. 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:

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 revolution. (ivi: 16)

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 disuguaglianza 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 epiteti (*ibidem*).

¹⁸⁸ Clark descrive più nei dettagli la trama prototipica del romanzo realsocialista nel capitolo 7 e nell’appendice A (trama del romanzo di produzione) del suo studio.

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, l'unificazione sotto il vessillo della letteratura sovietica comportò nei fatti che le letterature nazionali venissero plasmate sul modello russo (Dobrenko 2018). Come nota Schild, infatti:

Soviet literature used the stages of Russian literature as benchmarks for national development. The Soviets believed that national development followed historically inevitable Marxist stages and that literature reflected the stages of that development. Since Russia was the most advanced nation in the Soviet Union, its literature necessarily contained the inevitable stages other literatures needed to pass through on their way to socialist literature¹⁸⁹. (Schild 2010: 30)

Questo fattore, la predominanza del russo come lingua franca nel sistema della letteratura multinazionale sovietica¹⁹⁰ e le pretese di universalismo di quest'ultima¹⁹¹ sono per Frank (2016) segni lampanti del fatto che la letteratura sovietica dietro la sua facciata anticoloniale e antimperialista nascondesse nei fatti un carattere decisamente (neo)imperialista.

Il sistema della letteratura multinazionale sovietica così formatosi nei primi anni Trenta avrebbe poi attraversato una fase di consolidamento durante il periodo staliniano¹⁹² con la messa in atto di una serie di politiche quali, per esempio, la costituzione di istituzioni e riviste *ad hoc*¹⁹³ e la promozione dell'interazione tra letteratura russa e letterature nazionali attraverso la

¹⁸⁹ Andrà notato infatti che 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: “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 been some influence from folk and religious literature [tra questi la studiosa ricorda, per esempio, le agiografie, le *byliny* e le cronache, *V. M.*]” (Clark 1981: 8-9).

¹⁹⁰ Il russo era infatti la lingua in cui tutte le opere letterarie più importanti dovevano essere tradotte e in cui scriveva parte degli scrittori nazionali. Andrà aggiunto inoltre che la letteratura russa non veniva annoverata tra le letterature nazionali. Tale omissione veniva giustificata proprio alla luce della funzione di modello transnazionale che essa svolgeva nel sistema letterario sovietico (Frank 2016).

¹⁹¹ Frank (2016) fa qui riferimento al progetto di rendere la letteratura sovietica nelle sue diverse sfaccettature nazionali un fenomeno mondiale e non limitato all'area geografica dell'Unione Sovietica.

¹⁹² Nella divisione proposta da Dobrenko tale periodo corrisponde alla seconda fase della storia della letteratura multinazionale sovietica. La prima fase rimanda al già menzionato periodo di “unificazione” delle letterature nazionali, mentre la terza e la quarta fanno rispettivamente riferimento al periodo di destalinizzazione e rinnovamento estetico di tali letterature e al processo di “nazionalizzazione” che ha preso piede a partire dagli anni Ottanta (Dobrenko 2018).

¹⁹³ Ricordiamo a tale proposito la creazione di case editrici e riviste dedite alla pubblicazione di opere di scrittori sovietici non-russi. Tra le ultime spicca la rivista letteraria *Družba narodov*, fondata nel 1939 e ancora in attività.

reciproca traduzione¹⁹⁴. È proprio in questo periodo¹⁹⁵, inoltre, che secondo Dobrenko avrebbe preso forma il complesso di “provincialismo” nei confronti della letteratura russa con cui le letterature nazionali fanno ancora oggi i conti. Tale complesso è considerato dallo studioso “a result of the imposition and assimilation of particular ideological strictures and the forms of their enforcement” (Dobrenko 2018: 7).

Non dovrà stupire dunque il fatto che il realismo socialista abbia influenzato così profondamente lo sviluppo delle letterature nazionali e, in particolare, di quelle appena create o che non avevano una forte tradizione alle spalle:

[I]t [il realismo socialista, *V.M.*] 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 remove. (*ivi*: 16)

Nello specifico questo fu il caso delle cosiddette *novopis'mennye* o *mladopis'mennye literary* [letterature di nuova/giovane scrittura], quali le letterature di molte popolazioni della Siberia e del Caucaso settentrionale, i cui scrittori si impossessarono spesso in maniera meccanica dei modelli sovietici intervenendo solo per adattarli al contesto di riferimento. Nelle culture di tali popolazioni il romanzo costituiva un genere del tutto allogeno e lontano dalle forme letterarie e folkloriche tradizionali. Tuttavia, molti scrittori se ne avvalsero perché esso rappresentava il modello di progresso a cui tutte le letterature nazionali dovevano ambire e adeguarsi (Schild 2010).

Se per il caso del romanzo sovietico siberiano esiste uno studio piuttosto sistematico del fenomeno¹⁹⁶, non può essere detto lo stesso per quello nord caucasico. Da una serie di lavori sull'argomento, tuttavia, è possibile tracciare le sue caratteristiche essenziali. Innanzitutto, oggetto privilegiato di rappresentazione anche per il romanzo nord caucasico 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

¹⁹⁴ Come nota Rudnytska (2022), sotto la maschera del “mutuo arricchimento” delle culture sovietiche attraverso la reciproca traduzione in realtà si nasconde il progetto di colonizzazione culturale russa. Secondo la studiosa, tale fatto sarebbe dimostrato confrontando la quantità di opere tradotte in russo e dal russo, nettamente superiore nel secondo caso.

¹⁹⁵ Come già ricordato nella Sezione 1.1.2. proprio nel periodo staliniano si assiste a una rivalutazione spesso in chiave sciovinistica della cultura russa.

¹⁹⁶ Slezkine (1997) descrive nei dettagli la variante nordica del *master plot* sovietico e la sua evoluzione nel corso degli anni. Da ricordare, inoltre, benché prenda in considerazione il solo periodo tardo sovietico (dagli anni Sessanta alla fine degli anni Ottanta), il recente studio di Smola dedicato alla trasformazione del canone realsocialista nelle letterature russofone delle popolazioni del Nord (Smola 2022).

doveva pagare ai genitori della promessa sposa] (e in generale le limitazioni imposte alle libertà femminili) e le atrocità della religione (Kondrašova 2008)¹⁹⁷. Un'altra tematica particolarmente frequente era quella della collettivizzazione¹⁹⁸: 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) (Bajramukova 2015; Džamaludinova 2021a)¹⁹⁹. Dal punto di vista stilistico anche il romanzo sovietico nord caucasico si distingueva per la trama schematica e la rappresentazione stereotipata dei personaggi, priva di qualsiasi profondità psicologica e ridotta alla contrapposizione netta tra modelli positivi e negativi (Nagapetova 2009; Omaršaeva 2010). Per quanto riguarda la letteratura daghestana²⁰⁰, possiamo ricordare alcuni romanzi prototipici che andarono a nutrire il canone: tra di essi troviamo, a titolo esemplificativo, il romanzo incompiuto *Kla'u* [Ruggine, 1933] dello scrittore àvaro Šichabudin Mikailov (1899-1964)²⁰¹, *Sulak-svidetel'* [Il fiume Sulak è testimone, 1955] dello scrittore àvaro Magomed Churšilov (1905-1958)²⁰² e *Čirağ nirin dereji* [Nella valle del fiume Čirach, 1958] dello scrittore tabasarano Manaf Šamchalov (1915-1974)²⁰³, 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,

¹⁹⁷ 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 *čocho* [copricapo tradizionale femminile] – nella speranza che vengano spazzati via dal potere civilizzatore sovietico. Per quanto riguarda il teatro, invece, si ricordino le pièce dell'autore darghino Rabadan Nurov (1889-1942) *Ajšat v kogtjach 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 (Egorova 2020).

¹⁹⁸ Come riporta Schild (2010), infatti, la collettivizzazione – insieme all'industrializzazione e alle imprese dell'Armata Rossa – rientrava tra i soggetti adottati per mostrare il progresso delle letterature nazionali.

¹⁹⁹ 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” (Slezkine 1997: 318).

²⁰⁰ 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.

²⁰¹ Per un'analisi del romanzo si rimanda a Murtazaliev 2020.

²⁰² Per più dettagli si guardi Džamaludinova 2021b.

²⁰³ Cfr. Ašurbekov 2011.

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 del romanzo *Prazdničnaja gora* di Alisa Ganieva, l’inserimento di alcuni stralci del romanzo realsocialista daghestano è volto *anche* (ma come avremo modo di vedere non solo) a restituire al pubblico contemporaneo un esempio paradigmatico di tale scrittura ideologizzata e intrisa di orientalismo sovietico. Nella prossima sezione è mio intento mostrare gli strumenti di cui la scrittrice si serve nel suo romanzo per decostruire la narrazione sovietica-orientalista promossa dal romanzo realsocialista e per proporre un nuovo tipo di narrazione sul Daghestan.

2.1.2. *Prazdničnaja gora* di Alisa Ganieva: la decostruzione della narrazione sovietica sul Daghestan e la proposta di un “nuovo romanzo daghestano”

Apparsa nel 2012 per la casa editrice Astrel’, *Prazdničnaja gora*²⁰⁴ è la seconda opera dell’autrice dopo la *povest’* di debutto *Salam tebe, Dalgat!* [Salam, Dalgat!, 2009]²⁰⁵. Simile nelle tematiche affrontate, *Prazdničnaja gora* si distingue dalla precedente opera per una struttura maggiormente articolata e un respiro più ampio legati anche alla scelta da parte di Ganieva di confrontarsi questa volta con la forma del romanzo. A livello strutturale, il romanzo risulta infatti diviso in quattro parti a cui si aggiungono un prologo e un epilogo, esclusi dal *continuum* narrativo del resto dell’opera, ma uniti a essa dall’immagine della Montagna in festa (a cui ritorneremo più avanti in questa sezione).

Come in *Salam tebe, Dalgat!*, in cui vengono narrate le vicende del protagonista Dalgat durante una giornata fuori dal comune a Machačkala, anche in *Prazdničnaja gora* il lettore è accompagnato per le strade della capitale daghestana da un protagonista maschile, Šamil’: attraverso il suo sguardo – e soprattutto le sue orecchie – viene mostrata la realtà caleidoscopica del Daghestan contemporaneo. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva nel precedente racconto, la vita del protagonista e di tutta la repubblica è destinata a essere sconvolta. Motore

²⁰⁴ Nel 2015 il romanzo è stato tradotto in italiano da Claudia Zonghetti per i tipi de La Nuova frontiera (cfr. Ganieva 2015a). Se non altrimenti specificato, per i passaggi citati di *Prazdničnaja gora* ci si avvarrà di tale traduzione di cui verrà riportato il numero di pagina.

²⁰⁵ *Salam tebe, Dalgat!* è stato pubblicato per la prima volta sulla rivista *Oktjabr’* nel 2010 sotto lo pseudonimo di Gulla Chiračev (lo stesso utilizzato dalla scrittrice al premio Debjut) (cfr. Chiračev 2010). Nel 2012 la *povest’* è stata ripubblicata (insieme ad un altro racconto e a una serie di saggi sul Daghestan) dalla casa editrice AST-Astrel’ (cfr. Ganieva 2012b).

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 Caucaso²⁰⁶, 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 caucasica settentrionale²⁰⁷.

La decisione della scrittrice di mettersi ancora una volta alla prova con il tema del Caucaso può essere interpretata, ponendosi in una prospettiva postcoloniale²⁰⁸, come un gesto di riappropriazione: con *Prazdničnaja gora* e, in generale, con le sue opere di ambientazione daghestana²⁰⁹ Ganieva intende infatti restituire al lettore una visione complessa del Caucaso e dei molteplici discorsi che lo animano. 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:

²⁰⁶ 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 Ganieva e Aleksandrov 2019.

²⁰⁷ Si fa qui riferimento, da una parte, al movimento “*Chvatit kormit' Kavkaz*” [Basta mantenere il Caucaso] – di cui si è già accennato nella Sezione 1.1.3. – 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 un Emirato, indipendente dalla Russia e regolato dalla *sharia*.

²⁰⁸ Diversi studiosi si sono avvalsi del termine “postcoloniale” per definire l'opera della scrittrice. Per esempio, nel suo articolo dedicato al romanzo *Ženich i nevesta* [Lo sposo e la sposa, 2015], Šafranskaja (2020) identifica una serie di elementi nella produzione di Ganieva che permetterebbero un suo inquadramento in chiave postcoloniale. Tra di questi la studiosa ricorda, a livello stilistico, l'utilizzo non normativo della lingua russa, mentre a livello contenutistico, la scelta di focalizzarsi su tematiche quali la perdita della lingua madre e delle tradizioni locali per via del processo di russificazione (spesso forzato) o i pregiudizi russi nei confronti delle popolazioni caucasiche. A questi si aggiunge il ruolo di mediatrice biculturale e bilingue che Ganieva svolge tra la “madrepatria” e le sue periferie interne. Anche Lappela (2017) nel suo studio su *Prazdničnaja gora* evidenzia la possibilità di inquadrare l'opera in prospettiva postcoloniale. Per la studiosa, il romanzo può essere considerato postcoloniale perché in esso è possibile rintracciare il tentativo di costruire un'alternativa al passato e al presente coloniale del Daghestan. Con quest'opera, infatti, Ganieva “risponde al centro” (*writes back*) cercando di sovvertirne gli stereotipi. Per farlo, sempre secondo la studiosa, la scrittrice si avvarrebbe dell'interstualità (punto su cui ritornerò anche nella mia analisi) e di alcuni personaggi femminili.

²⁰⁹ Oltre al già menzionato *Salam tebe, Dalgat!* si potranno ricordare il romanzo *Ženich i nevesta* (oggetto di analisi nella Sezione 2.2.2) e il racconto *Šajtanj* [I demoni, 2010] o, per quanto riguarda le opere di *non-fiction*, la raccolta di saggi *Dagestanskije očerki* [Saggi sul Daghestan, 2010].

Примечательно, что советско-имперские литературные каноны, быстро сброшенные русской литературой 90-х как официальный балласт, все еще живы, все еще не преодолены на так называемых «нацокраинах». Дело отчасти в том, что местные «колониальные» литературы в советское время не просто деформировались на новый идейный лад, но кое-где – искусственно создавались с нуля. Формы, жанры, сюжеты буквально спускались сверху. В современных условиях эти формы и жанры не работают, но все же доживают свой рудиментарный век в рукописях некоторых авторов старой закалки или (в случае с тоталитарными бывшими советскими республиками) перестраиваются под новую политическую систему. Ну а современная литература, отчасти преемница старой досоветской традиции, отчасти – «глобализированная», модернистская там, конечно, тоже есть и развивается [...]. Но далеко не везде. К примеру, такое явление, как художественный авторский роман, в Дагестане был придуман в советское время. Как и всякое искусственное порождение, после перестройки этот жанр почти сошел на нет. (Ganieva 2015b)

[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 queste popolazioni 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 scomparendo.]

Sarà opportuno sottolineare 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 testi²¹⁰ (o, per meglio dire, una serie di frammenti di testi) 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 “кусок соцреалистического романа (имперский код), роман в романе, реконструирующий дагестанский миф и волшебную сказку (традиционный код), отрывок из поэмы, написанный онегинской строфой (русский код)” [un pezzo di un romanzo realsocialista (codice imperiale), un romanzo nel romanzo che ricostruisce un mito daghestano e una fiaba magica (codice della tradizione), un frammento di un poema in strofe oneginiane (codice russo)] (*ibidem*). Ganieva utilizza tali “parole altrui” con un intento critico allo scopo di mettere in luce i discorsi a esse sottesi. 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

²¹⁰ Tale tecnica viene usata in maniera meno estensiva già in *Salam tebe, Dalgat!* dove il protagonista legge il libro di un poeta lesghino.

all'orientalismo russo da cui origina, è ancora oggi la cornice entro cui si articola buona parte delle rappresentazioni del Daghestan messe in discussione dalla scrittrice. 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 Ganieva si avvale per decostruire la narrazione sovietica sul Daghestan.

◆ 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 attesa di raggiungere la fidanzata Madina. Il grosso volume che il protagonista estrae dalla libreria di famiglia, probabilmente una delle letture scolastiche assegnate alla sorella, reca sulla copertina l'immagine di una fonte e il titolo *Rož' ne rastët na kamne* [La segale non cresce sulla pietra]. Quest'ultimo elemento porta 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, 1967] di Musa Magomedov²¹¹. 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” (Bachtin 1968: 240). In particolare, a caratterizzare la parodia è il fatto che l'intenzione introdotta dall'autore nella parola altrui 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” (*ivi*: 251). Anche Hutcheon (2000), così come Bachtin, identifica nella duplicità (e quindi nell'ambivalenza) la caratteristica precipua della parodia, descrivendo quest'ultima come “a form of indirect as well as double-voiced discourse” in cui le due voci “neither merge nor cancel each other out” (xiv). Hutcheon propone inoltre un'ulteriore definizione della parodia, ossia “a form of repetition with ironical critical distance,

²¹¹ Ringrazio per il suggerimento Mijasat Muslimova, presidentessa della sezione daghestana dell'Unione degli Scrittori Russi.

marking difference rather than similarity” (*ivi*: xii). Combinando al suo interno spinte conservatrici (la ripetizione del modello) e rivoluzionarie (la differenza da quest’ultimo, ottenuta grazie al distanziamento ironico) la parodia per la studiosa si configura sempre come una “trasgressione autorizzata” (*authorized transgression*). Per quanto, infatti, la sua forza sia trasgressiva e metta in discussione la legittimità del testo parodiato, la parodia è sempre autorizzata dalla norma che cerca di sovvertire²¹². Proprio la compresenza in un unico spazio della norma e della sua trasgressione, inoltre, è responsabile della “biforcazione” dell’impulso parodico che può essere interpretato, agli estremi del suo ethos pragmatico, come riverenza nei confronti del modello o come sua derisione. A questo punto potrà apparire più chiaro il motivo per cui molti scrittori postcoloniali si sono avvalsi della parodia, così come di altre parole “biforcate” quali l’allegoria²¹³ e l’ironia²¹⁴, nelle loro opere. In un articolo dedicato alla letteratura postcoloniale canadese, Hutcheon (1989) constata infatti che l’ironia (ma un discorso analogo può valere anche per la parodia) costituisce “a popular rhetorical strategy for working within existing discourses and contesting them at the same time” (154) di cui scrittori postcoloniali e postmoderni si sono frequentemente serviti per ripensare e offrire una visione alternativa sulla storia e sui discorsi dominanti del presente e del passato. Nello specifico contesto postcoloniale, dunque, la duplicità insita alla parola ironica e parodica consente al contempo di affermare la parola coloniale (ripetere la norma) e di sovvertirla dall’interno (distanziarsi da essa trasgredendola). In questo modo, la parodia diventa un potente strumento per “*write back*”²¹⁵ al canone letterario e ai discorsi dominanti del centro (Dentith 2002), nonché per metterne in discussione i valori “universali”, quali il progresso e la ragione, da essi diffusi (Meyer 2005). Il carattere sovversivo della parodia è altresì sottolineato da Bhabha (2004) nel saggio *Of Mimicry and Man*: secondo il filosofo, l’imitazione del colonizzatore da parte del colonizzato (*mimicry*) è sempre potenzialmente una parodia (*mockery*), una ripetizione con una

²¹² Hutcheon trae ispirazione per la definizione di “*authorized transgression*” dallo studio sul carnevalesco medievale che Bachtin conduce ne *L’opera di Rabelais e la cultura popolare* (1965). Secondo la studiosa, infatti, “The parodic text is granted a special licence to transgress the limits of convention, but, as in the carnival, it can do so only temporarily and only within the controlled confines authorized by the text parodied – that is, quite simply, within the confines dictated by ‘recognizability’” (Hutcheon 2000: 75).

²¹³ Su questo argomento si veda lo studio di Slemon 1987.

²¹⁴ Scrive Bachtin sull’ironia: “Alla parola parodistica è analoga la parola altrui ironica e qualsiasi parola altrui usata ambiguamente, giacché in questi casi ci si serve della parola altrui per trasmettere intenzioni ad essa ostili” (Bachtin 1968: 252).

²¹⁵ Gli autori del volume *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures* (1989) hanno mutuato l’espressione “*writing back*” da un articolo di Salman Rushdie (*The Empire Writes Back with a Vengeance*, 1982) per indicare l’operazione svolta da quegli scrittori postcoloniali impegnati a scrivere contro il centro. L’espressione si rivolge in particolare a quegli autori che non si limitano a rispondere ai testi canonici, ma che cercano di riscriverli mettendo in luce e scardinando i discorsi a essi sottesi (possiamo ricordare, a titolo esemplificativo, il romanzo di Jean Rhys *Wide Sargasso Sea* scritto in risposta a *Jane Eyre* di Charlotte Brontë) (Bartels et al. 2019).

differenza (“almost the same, but not quite”, 122) che nella sua parziale rassomiglianza è anche una minaccia in quanto rivela i limiti del potere del discorso coloniale.

Questa funzione sovversiva della parodia può essere ritrovata anche nei frammenti del romanzo realsocialista riprodotti 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”²¹⁶.

Nel solco della 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 condotta da parte del potere sovietico. 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 di riferimento per la parodia ganieviana. Se, da un lato, la scrittrice ha dichiarato di non essersi ispirata a una specifica opera dello scrittore²¹⁷, dall’altro, è innegabile che molti elementi della trama e della caratterizzazione dei personaggi siano stati tratti proprio da questa *povest*²¹⁸.

Darginskie devuški narra i destini di sei ragazze (Nasiba, Ašura, Kis-Taman, Sakinat, Zejnab 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: “Спелые груди ее обтягивал свежий атласный фартук, длинные смолистые волосы, заплетенные в косы, туго хлопали по стройным ногам, а комсомольский значок задорно блестел на весеннем солнышке!” (Ganieva 2012a: 76) [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, p.

²¹⁶ Per la trattazione dell’orientalismo sovietico (in particolare in riferimento a queste due tematiche) rimando al capitolo precedente (Sezione 1.1.4.).

²¹⁷ Comunicazione personale con la scrittrice (novembre 2021).

²¹⁸ Si ringrazia M. Muslimova per il suggerimento bibliografico.

70]. La descrizione di certi tratti fisici come emanazione di qualità morali costituisce uno dei tratti distintivi – già menzionati – del realismo socialista²¹⁹, 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 “[e]ще не заплетенные в косы черные как ночь волосы низвергались тяжелым потоком на спину. Школьное платье с белым передником делало девушку еще стройнее” [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] (Abu-Bakar 1964: 56), mentre di Sakinat che “крепкие груди, кажется, вот-вот разорвут тонкое платье” [sembrava che i seni sodi avrebbero strappato da un momento all’altro il vestito sottile] (*ivi*: 58).

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:

– Ой! – сказала Маржана. – Так это же Калимат!

И кивнула на бледную, изможденную и согнувшуюся фигуру, семяющую под тяжестью кувшина.

– Ах, ах, – заахали девушки, – действительно Калимат. С тех пор как она оставила школу и вышла замуж, вся жизнь пошла у нее наперекосяк. Бедная Калимат! Целый день таскает воду, дрова, сидит взаперти! (Ganieva 2012a: 76)²²⁰

[– 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 [una traduzione più corretta, dato il contesto, potrebbe essere: “ad andare a prendere l’acqua alla sorgente”, *V.M.*] e a raccogliere la legna. Quando non è chiusa in casa, poi! (p. 70)]

Tale contrapposizione non si limita, tuttavia, 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 a piene mani dal repertorio sovietico, il primo viene presentato come un luogo angusto, oscuro e opprimente, mentre il secondo come uno spazio ampio, fertile e luminoso²²¹. 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

²¹⁹ Per un approfondimento sulla caratterizzazione dei personaggi femminili si veda Omarševa 2010.

²²⁰ 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).

²²¹ Un esempio di tale rappresentazione è fornito nel prologo di *Darginskie devuški*.

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 sovietica (*ivi*: 80).

Per quanto riguarda la tematica antireligiosa, il passaggio in cui viene descritta la reazione degli abitanti del villaggio al prolungato periodo di siccità – 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*) (*ivi*: 78). È in questo contesto, inoltre, che viene introdotto il personaggio di Alì, 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 Alì – 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 fanatico²²². 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 ogni romanzo realsocialista che possa essere definito tale, 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: “Вместо шелковых бесформенных платьев и шаровар, вместо старорежимных чохто на них красовались короткие школьные платья, а вместо мягких

²²² In *Darginskie devuški* tale ruolo è ricoperto da Muchtar.

кожаных чувяк на ногах блестели фабричные туфельки” (*ivi*: 77) [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, p. 71]²²³. 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 il distanziamento ironico necessario 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 scientifico²²⁴ (*ivi*: 79), o i complimenti che Raisa Petrovna rivolge a Maržana quando questa dichiara che, pur di non sposarsi con Nasyr, si toglierebbe la vita (*ivi*: 83) –, sia i parallelismi con la contemporaneità daghestana illustrata nel resto del romanzo – per esempio, la simmetria capovolta che si crea tra Maržana, donna emancipata dal potere sovietico, e Madina, promessa sposa di Šamil’, che, convertitasi all’islam per sua volontà, non risponde in alcun modo allo

²²³ 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.

²²⁴ Trofim Denisovič Lysenko (1898-1976), biologo e agronomo sovietico, era sostenitore di una teoria di impronta neolamarckista. Secondo tale teoria, che Lysenko cercò di applicare alla coltivazione e all’allevamento, le caratteristiche acquisite da un organismo durante il proprio ciclo di vita diventano parte del suo patrimonio genetico e pertanto possono essere trasmesse alle generazioni successive. La teoria di Lysenko godette di grande successo a partire dalla metà degli anni Trenta tanto da ricevere il sostegno di Stalin in persona. Considerata infondata fin dall’inizio da diversi genetisti sovietici e occidentali, la teoria fu definitivamente abbandonata solo nel 1965 quando il Lysenkoismo fu finalmente condannato come una pseudoscienza, colpevole di avere arrecato ingenti danni all’agricoltura sovietica (Graham 2016).

stereotipo della donna “orientale” sottomessa al patriarcato e alla religione²²⁵ –, 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 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 contemporaneo²²⁶, che, oltretutto, potrebbe essere al corrente dei risvolti ambivalenti delle politiche sovietiche sulle etnie minoritarie del Caucaso. Risvolti quali, per esempio, gli attriti tra le diverse nazionalità, frutto di anni di politiche territoriali di *divide et impera*, che permangono ancora oggi e che trovano spazio all’interno dello stesso romanzo quando Šamil’ si imbatte in una serie comizi: in essi i rappresentanti di varie nazionalità daghestane rivendicano territori che un tempo erano occupati dai loro popoli, ma che ora sono prevalentemente abitati da altre popolazioni o fanno addirittura parte di un altro stato (*ivi*: 46-49; 60-68; 92-94). Tra di questi troviamo anche un rappresentante cumucco che nel suo discorso fa implicitamente riferimento alla questione del trasferimento in pianura delle popolazioni di montagna mentre incita il suo popolo a “освободить равнинные районы от узурпаторов” (*ivi*: 48) [liberare le pianure dagli usurpatori, p. 45]. Le conseguenze tragiche di questa politica sono altresì ricordate nella stessa parodia quando Hajji, durante un raduno nel circolo del *kolchoz*, definisce la notizia sui morti di malaria che circola tra gli abitanti del villaggio una provocazione da parte dei detrattori antirivoluzionari (*ivi*: 82). Bisognerà ricordare infatti 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. La popolazione una volta in pianura dovette affrontare diversi problemi, primo tra tutti la malaria che causò un numero ingente di morti, Il trasferimento, inoltre, portò a un sostanziale rimescolamento delle diverse etnie che,

²²⁵ Decidendo di convertirsi all’islam e di sposarsi con un altro, Madina va contro il volere del padre e del promesso sposo, i quali, inoltre, redarguisce aspramente per la loro morale.

²²⁶ 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.

accelerandone il processo di russificazione, comportò la perdita di usi e costumi secolari²²⁷. Alla luce di questi elementi, all'apparenza banalizzati e ridicolizzati nella parodia, la resistenza degli abitanti dell'*aul* al trasferimento in pianura non può dunque più apparire solo come un rifiuto immotivato del progetto sovietico.

◆ 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. Alla realizzazione della “plurivocità” di *Prazdničnaja gora* partecipano sia i rimandi intertestuali sia il dialogo che si stabilisce, a livello intratestuale, tra le varie parti del romanzo. Prendendo in considerazione il primo aspetto, ossia l'intertestualità²²⁸, potremo infatti notare che l'inserimento di testi – quali appunto la parodia del romanzo realsocialista – concorrono a creare nel romanzo un mosaico di punti di vista e di discorsi sul Daghestan, presente e passato. Andrà inoltre evidenziato che la fruizione di questi testi – oltre al romanzo realsocialista, il romanzo-fiaba sul Daghestan presovietico, il poema in strofe oneginiane e il diario attribuiti allo scrittore àvaro Machmud Tagirovič Tagirov, così come trasmissioni televisive e giornali di propaganda islamica – è sempre frammentaria. Il lettore non si trova mai di fronte a testi integrali e completi, ma ad alcuni brani la cui lettura da parte dei

²²⁷ 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) (Volkova 1971; Kazenin 2012; Sahni 1997). Per delle testimonianze sulle conseguenze di tale politica si veda il reportage di Karny (2000) condotto nel Caucaso negli anni Novanta. Per l'opinione della scrittrice sull'argomento si veda invece l'intervista Ganieva e Aleksandrov 2019.

²²⁸ Il termine intertestualità è stato coniato da Julia Kristeva nel saggio *La parola, il dialogo e il romanzo* (1966). Muovendo dagli studi di Bachtin e in particolare elaborandone i concetti di “dialogo” e “ambivalenza”, la studiosa afferma: “[O]gni testo si costruisce come mosaico di citazioni, ogni testo è assorbimento e trasformazione di un altro testo. Al posto della nozione di intersoggettività si pone quella di *intertestualità*, e il linguaggio poetico si legge per lo meno come ‘*doppio*’” (Kristeva 1978: 121). Per Kristeva, infatti, ogni testo costituisce un dialogo tra le tre dimensioni dello spazio testuale – il soggetto della scrittura, il destinatario e i testi esterni – con la parola che agisce orizzontalmente, quando riguarda il soggetto della scrittura (emittente) e il destinatario, e verticalmente, quando si indirizza al corpus letterario anteriore o contemporaneo. Qui ci avvarremo del concetto di intertestualità in senso più ristretto e coincidente con quello di ipertestualità fornito da Genette nello studio *Palinsesti. La letteratura al secondo grado* (1982). Con ipertestualità Genette (1997) qui indica “ogni relazione che unisca un testo B ([...] *ipertesto*) a un testo anteriore A ([...] *ipotesto*), sul quale esso si innesta in maniera che non è quella del commento [in questo caso per lo studioso si parlerebbe di metatestualità, *V. M.*]” (7-8). Fanno parte di questa categoria la parodia, il travestimento burlesco e la trasposizione (procedimenti di trasformazione semplice), così come il pastiche, la caricatura e la *forgerie* (procedimenti di trasformazione indiretta o imitazione). Andrà precisato, inoltre, che secondo la classificazione dello studioso – condotta sul principio strutturale (trasformazione o imitazione) e non su quello funzionale – la riproduzione del romanzo realsocialista in *Prazdničnaja gora* andrebbe considerata un pastiche satirico (o caricatura) in quanto improntata all'imitazione (riproposizione dello stile con volute esagerazioni o, adottando la terminologia di Genette, “saturazioni”) e non alla trasformazione (come nel caso della parodia). Nel mio studio ho deciso di avvalermi del termine parodia, da una parte, dando priorità all'aspetto funzionale su quello strutturale, dall'altra, decidendo di accogliere l'osservazione di Hutcheon (2000) secondo cui “parody does seek differentiation in its relationship to its model; pastiche operates more by similarity and correspondence” (38). È mia opinione, infatti, che nel caso dei frammenti del romanzo realsocialista inclusi nell'opera quella che Ganieva realizza è sì una forma di ripetizione (/imitazione), ma in essa gioca maggiore importanza la differenza introdotta dal distanziamento ironico rispetto alla somiglianza al modello.

personaggi è continuamente interrotta da un brusco ritorno alla contemporaneità²²⁹. Tale scelta, a mio parere, è giustificata sia, in generale, dalla visione artistica della scrittrice, sia dalla sua volontà di mettere in relazione questi testi con gli avvenimenti presentati nella narrazione principale.

Per quanto riguarda la visione artistica, Ganieva stessa svela il proprio profondo debito nei confronti dell'insegnamento dostoevskiano. La categoria fondamentale della visione artistica di Dostoevskij è infatti ritrovata da Bachtin (1968) nella coesistenza e nell'interazione. Secondo lo studioso, Dostoevskij – a differenza di scrittori quali Goethe, che raffiguravano le contraddizioni come fasi successive di un unico sviluppo – “tendeva a percepire le tappe nella loro *contemporaneità*, a *raffrontarle e contrapporle* drammaticamente, non a stenderle in una serie in divenire. Orientarsi nel mondo significava per lui pensare tutti i suoi contenuti come contemporanei e *cogliere le loro reciproche relazioni nella sezione di un solo istante*” (*ivi*: 41). Da qui, a livello della trama, deriva secondo Bachtin la predilezione da parte dello scrittore per le scene di massa, dove egli poteva “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” (*ivi*: 42). Questa particolare visione artistica, per lo studioso, ha permesso inoltre a Dostoevskij di vedere “il vario e il molteplice là dove gli altri vedevano l'unico e l'identico” (*ivi*: 44), ossia di percepire “la profonda equivocità e plurivocità di ogni fenomeno” (*ibidem*). Ritornando a Ganieva, è indubbio che la decisione di intramezzare continuamente i vari testi (e i discorsi da essi incarnati) con la contemporaneità (ciò che avviene nella narrazione principale) concorra allo scopo di mostrare “in un solo istante” uno o più temi da molteplici e distinte angolazioni. Potremo notare, inoltre, che anche la scrittrice si avvale frequentemente nel romanzo di scene di massa (per esempio, la riunione della redazione del giornale presso cui Šamil' lavora o i comizi delle diverse nazionalità a cui assiste come spettatore) nelle quali vengono illustrati i più disparati punti di vista. Una funzione analoga è svolta dai numerosi dialoghi che costellano il romanzo: che abbiano luogo in moschee, caffè, nella sala banchetti di un matrimonio o nell'ambiente domestico, essi contribuiscono a restituire una visione articolata della società daghestana e delle diverse opinioni che la attraversano. Il debito di Ganieva nei confronti di Dostoevskij è altresì confermato dalla stessa autrice che in un'intervista ha dichiarato:

²²⁹ Per esempio, Šamil', saltando interi passaggi, legge solo alcune pagine del romanzo realsocialista e del romanzo di Machmud Tagirovič. In particolare, per quanto riguarda il secondo romanzo continuano a irrompere nella narrazione i commenti sull'attualità da parte della gente che, in una Machačkala ormai in mano ai fondamentalisti, si trova insieme al protagonista in fila per il pane. Nel caso del poema e del diario, invece, la lettura da parte di Machmud Tagirovič è interrotta in entrambi i casi da dei disordini per strada.

Я люблю Достоевского, а Достоевский – это диалогизм, постоянное набивание героев в узкие комнатки, где они перекрикивают друг друга и спорят. Дагестан для меня был такой комнаткой, небольшой, но плотно и густо заселённой людьми с разными взглядами, мировоззрениями и менталитетом. (Ganieva e Nakrajnikova 2021)

[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 differenti.]

La decisione di interrompere i frammenti di altri testi con il ritorno alla contemporaneità evidenzia tuttavia anche l'impossibilità di pensare questi testi come isolati tra di loro e dal resto della narrazione. Passando più propriamente al livello intratestuale²³⁰, possiamo infatti condividere l'opinione di Lappela (2017) secondo cui la dialogicità in *Prazdničnaja gora*, come in Dostoevskij, non sia limitata ai dialoghi esteriori dei personaggi, ma investe tutti gli elementi del romanzo²³¹. In questo senso, per esempio, il finale del romanzo di Machmud Tagirovič sul Daghestan prerivoluzionario può essere letto come un'anticipazione dell'epilogo dell'intero romanzo²³² e, come approfondiremo in chiusura della sezione, la parabola narrata nel romanzo realsocialista come un riflesso delle nuove ideologie totalizzanti del presente su cui si concentra la narrazione principale.

Prima di procedere oltre, sarà opportuno precisare che si è preferito ricorrere all'espressione “plurivocità” in quanto nel caso di *Prazdničnaja gora* non è possibile a mio parere parlare di polifonia nel senso bachtiniano del termine: a differenza dei romanzi di Dostoevskij, infatti, le varie voci non sono emanazioni di coscienze autonome, le parole altrui non vengono messe in dialogo nel discorso interiore dei personaggi (come avviene, per esempio, nel discorso interiore di Raskol'nikov in *Delitto e castigo*) né tantomeno vi è intersezione tra le repliche del dialogo esteriore e quelle del dialogo interiore di questi ultimi (come succede, invece, in diversi dialoghi de *I fratelli Karamazov*). Se è certamente vero che certe “parole” e discorsi altrui vengono ripresi e si rispondono all'interno di tutto il romanzo, è innegabile che ciò non avviene nelle coscienze dei personaggi. Non è nel dialogo interiore di

²³⁰ Sharrock (2018) definisce l'intratestualità come “the phenomenon and the study of the relationship between elements within texts” (15). In questo preciso contesto, ci riferiremo al termine nell'accezione fornita da Stam, Burgoyne e Flitterman-Lewis (1992) nel loro studio sulla semiotica dei film, ossia come “the process by which films [o i testi, *V. M.*] refer to themselves through mirroring, microcosmic, and *mise-en-abyme* structures” (211).

²³¹ Scrive a questo proposito Bachtin (1968) su Dostoevskij: “[T]utti i rapporti tra le parti e gli elementi interni ed esterni del romanzo hanno in lui un carattere dialogico, ed egli ha costruito tutto il romanzo come un ‘grande dialogo’” (59).

²³² Del romanzo di Machmud Tagirovič viene detto a un certo punto: “Роман набирал обороты, но Махмуду Тагировичу никак не удавалась финальная сцена: никак не получалось привести всех многочисленных персонажей к торжественному занавесу” (Ganieva 2012a: 185) [Il romanzo ingranava, ma il finale non voleva saperne di farsi trovare: Machmud Tagirovič non riusciva a chiudere il sipario sui suoi innumerevoli personaggi, p. 171]. Questo sipario viene infine trovato dallo scrittore nell'immagine del villaggio incantato di *Rohel-meër*, la Montagna in festa. Allo stesso modo l'epilogo del romanzo vede la maggior parte dei personaggi riunirsi proprio in questo luogo (su questo aspetto torneremo alla fine di questa sezione).

Šamil' (pressoché assente) che queste parole vengono messe a confronto, bensì, potremmo dire, il protagonista (e a volte anche altri personaggi) – grazie ai suoi vagabondaggi, incontri e letture – è il punto in cui esse, senza essere interiorizzate, si raccolgono.

Fondando il suo romanzo sul principio della “plurivocità” e costruendo al suo interno una fitta rete di rimandi intratestuali, sarà bene puntualizzare, 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 passato – uno dei più grandi pericoli è costituito infatti dalla creazione di nuove narrazioni con pretese assolutiste. Tra di esse, nel Daghestan ritratto da Ganieva, spiccano quelle narrazioni che promuovono il “ritorno alle origini”, sia esso il ritorno a un regno grandioso e mitizzato (come nel caso delle rivendicazioni nazionaliste portate avanti dagli oratori dei comizi di cui Šamil' è spettatore involontario) o alla fede islamica. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, andrà ricordato che in Daghestan, 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 russa (Bobrovnikov 2011a; Kazmina 2018). Tuttavia, in Daghestan nemmeno il significato della parola “origini” pare essere interpretato univocamente dalla comunità religiosa: alcuni lo intendono come un ritorno al sufismo, la pratica di perfezionamento spirituale dell'islam che veniva professata tradizionalmente in questo luogo, mentre una minoranza aderisce al salafismo, un movimento che promuove un ritorno alle fonti originarie dell'islam²³³. 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

²³³ 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 Bobrovnikov 2006.

moschea continua poi all'esterno, sfocia in una rissa e, quindi, nell'uccisione accidentale di Machmud Tagirovič.

Nell'interpretazione di Ganieva il salafismo non è altro se non un "prodotto d'importazione", allogeno alla cultura del posto (Ganieva e Sekisov 2015), 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 Rivoluzione (Bobrovnikov 2011a). A questo proposito, Ganieva affida a un'ulteriore voce "altrui" il compito di offrire al lettore uno sguardo sul Daghestan prerivoluzionario. A "rispondere" alla narrazione principale interviene infatti il 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 raccontano alle bambine delle divinità e dei demoni che abitano la montagna, il suocero rimprovera le donne, per poi essere subito rimbeccato:

– Что за народ эти женщины! Разве им не растолковали наши ученые, что Аллах един?
– Как будто забыл, старый что сам же резал козла Святому Георгию, – бурчала свекровь. (Ganieva 2012a: 230)

[– 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 suocera. (p. 215)]

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, che viene presentata nella parodia del romanzo realsocialista si scontra con una serie di figure femminili (del presente e del passato) forti e indipendenti. Una replica a questa visione viene fornita, per esempio, dalla bisnonna di Zumerud, uno dei personaggi introdotti nel prologo, e dalle altre anziane dell'*aul*²³⁴: "Черные наряды делали старух похожи на монашек, но в них не было ни капли смирения. Они нюхали или даже курили табак, читали друг другу едкие куплеты-экспромты" (*ivi*: 12) [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, p. 11]. O ancora, tornando più indietro nel tempo, da Chandulaj.

²³⁴ L'episodio a cui si fa riferimento risale all'infanzia di Zumerud, quindi, presumibilmente agli anni Settanta dato che dal contesto capiamo che il personaggio ha circa quarant'anni.

Nel romanzo di Machmud Tagirovič, infatti, Chandulaj viene descritta come una figura forte ed energica, capace in più occasioni di esercitare la propria volontà²³⁵. 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):

А может быть, и позже, в начале лета, когда молодые джигиты и девушки надели нарядные платья, настроили чангуры и тамуры, собрали еду и ночью с факелами отправились в горы. Всю дорогу шли они, освещая путь, танцую, веселясь и распевая песни под предводительством самого деятельного шутника. К рассвету вышли на цветущий луг, где принялись танцевать, составлять букеты и плести венки, искать съедобную зелень для пирогов и состязаться в беге, прыжках и лазании по горам. (*ivi*: 222)

[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 cariche di cibo. Quella sera avevano percorso l'intero tragitto fra danze, allegria e canti orchestrati dal più sveglia tra i burloni. Arrivarono su un campo in fiore che era quasi l'alba, e si diedero a danzare e a comporre mazzi di fiori, a intrecciare ghirlande e a cercare erbe varie da mettere in pentola, mentre intorno gli altri si sfidavano alla corsa, ai salti e all'arrampicata. (pp. 207-8)]

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 locali (Ganieva e Sekisov 2015). 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 invitati 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. Andrà notato, inoltre, che le osservazioni di Dibir giungono poco dopo (quasi *in risposta*) che Jusup (un altro dei presenti) ha concluso di recitare un canto in àvaro sulla presa di Achul'go durante la guerra russo-caucasica. In quest'altro testo – riportato nella traduzione-sintesi che il personaggio esegue per Gulja che non conosce l'àvaro – viene raccontato di come le donne, rifiutandosi di arrendersi ai russi, avevano indossato gli abiti maschili ed erano andate a lottare con gli uomini (*ivi*: 13). Potremo inoltre notare come quest'episodio, a sua volta, dialoga con il finale della narrazione principale in cui Madina decide di andare a combattere a fianco dei *mujahidin* contro i vinai di Kizljär (*ivi*: 250).

In questo modo, dunque, grazie all'impiego di diverse voci – quella di Machmud Tagirovič nel suo manoscritto, quella di Zumrud e dei suoi ospiti e quella di Madina – anche l'immagine della donna daghestana come sottomessa e remissiva nei confronti dell'autorità

²³⁵ Per esempio, è lei a scegliere, come prevedevano gli *adat*, chi sarà suo marito.

maschile si incrina mettendo in discussione non solo la validità della narrazione sovietica, ma anche quella delle narrazioni contemporanee.

Come già ricordato, l'opposizione di Ganieva al discorso sovietico-orientalista sul Caucaso – promosso dal romanzo realsocialista e ancora oggi pervasivo nella società russa – si concretizza tramite una serie di strumenti, ossia la parodia e la “plurivocità”. Grazie a questi strumenti, infatti, la scrittrice scardina tale discorso e propone una visione alternativa del Daghestan e del suo passato. Da una parte, infatti, quello che offre Ganieva nel romanzo è un quadro poliedrico in cui il discorso orientalista, figurando solo come *una* delle voci sul Daghestan, viene relativizzato. Dall'altra, alla confusione di una moltitudine di voci che si fanno portatrici di una presunta tradizione (quella legata alla religione o ai miti di glorie passate), Ganieva contrappone una propria visione della tradizione daghestana che emerge nell'opera, potremmo dire, a tracce²³⁶: una tradizione, questa volta, autentica che non viene mai ostentatamente proclamata o esplicitamente definita. Essa nel romanzo trova rifugio ancora in pochi luoghi fisici (per esempio, nel villaggio di Kubači specializzato nella lavorazione dei metalli che Šamil' visita per scrivere un articolo, dove tuttavia è messa in pericolo dal numero sempre maggiore di falsificatori), ma soprattutto nella dimensione del sogno. Centrale sotto questo secondo aspetto è l'immagine di *Rohel-meèr*, la Montagna in festa, “[с]ело заколдованное” [un villaggio stregato] (*ivi*: 11), al confine tra realtà e immaginazione, che, menzionato per la prima volta nel prologo, ricompare nel sogno-visione a cui assistono Šamil' e Arip²³⁷ e poi nel manoscritto dello scrittore Machmud Tagirovič Tagirov. Questo è anche il luogo in cui nell'epilogo del romanzo si ritrovano riuniti tutti i personaggi, siano essi “reali” o fittizi, vivi o morti durante le vicende, per celebrare il matrimonio di Šamil' con Asja, una sua lontana cugina. Nella scena conclusiva della festa qualsiasi divario (tra realtà e finzione, vita e morte) sembra essere definitivamente superato per lasciare spazio alla tragica constatazione che la Montagna in festa, intesa come il simbolo della cultura autentica e della tradizione daghestane, sia destinata a scomparire²³⁸.

²³⁶ A questo proposito potrà essere interessante fare riferimento alla distinzione attuata da Jakob Burckhardt tra “messaggi” e “tracce” per indicare i resti del passato. Secondo lo studioso, i primi (testi e monumenti intenzionalmente rivolti ai posteri) sono emanazioni delle forze al potere e delle loro istituzioni e pertanto devono essere diffidati; i secondi (involontari), invece, costituiscono delle testimonianze non mediate capaci di raccontare una storia alternativa rispetto a quella di chi è al potere (A. Assmann 2008).

²³⁷ La Montagna in festa è la protagonista di un sogno/visione che Šamil' e Arip hanno avuto qualche anno prima durante una gita in montagna. In quell'occasione, infatti, i due amici erano stati testimoni della magica apparizione del villaggio di *Rohel-meèr*. Tuttavia, il villaggio così come era apparso era anche sparito, lasciando loro il dubbio che quanto accaduto fosse solo un sogno.

²³⁸ Che la Montagna in festa debba essere interpretata in questo senso è confermato anche dalla scrittrice in un'intervista, vedi Ganieva e Bojkova 2020. Nella scelta di concludere in questo modo il romanzo la scrittrice

L'operazione di Ganieva, precisiamo nuovamente, non si ferma solo 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. Così, in un gioco di rimandi intratestuali, questo episodio (come anche quello del bombardamento del porto di Machačkala durante il quale presumibilmente Šamil' e Asja perdono la vita) sembra riprodurre l'esplosione del villaggio avvenuta per mano di un gruppo di giovani pastori del *komsomol* che chiude la parodia del romanzo realsocialista. In modo analogo, le parole "pace" e "giustizia" "rimbalzano" di personaggio in personaggio e di testo in testo nel romanzo, ma sempre in relazione al discorso sovietico o a quello dei fondamentalisti: queste vengono riprese nell'orazione impregnata di retorica sovietica che Hajji rivolge agli abitanti del villaggio, nell'ottimismo per il futuro di Maržana (romanzo realsocialista), nella devozione iniziale di Machmud Tagirovič per il progetto comunista, così come negli appelli dei fondamentalisti islamici che vengono diffusi in televisione e sui giornali e che riverberano nelle moschee e nelle speranze di Madina. Sia il progetto comunista sia quello islamico, nella loro promessa di un mondo di pace e di giustizia, si configurano infatti come discorsi utopici. Tuttavia, entrambi nascondono in sé il seme del proprio fallimento e, quindi, la trasformazione del proprio opposto. Se per quanto riguarda il progetto comunista tale inversione di segni è ben nota al lettore nell'esperienza delle repressioni del regime sovietico, a Ganieva spetta il compito di immaginare quali potrebbero essere le conseguenze di una presa di potere da parte dei fondamentalisti. Tali conseguenze vengono riportate nel dettaglio nella terza parte del romanzo: qui i poliziotti corrono ai ripari mentre le prostitute vengono crivellate di colpi, viene dato fuoco a teatri, sale da concerto e ristoranti, le strade echeggiano di colpi e gli omicidi e le efferatezze si moltiplicano. Tali episodi si susseguono senza tregua finché nell'ultima sezione diventa palese che il mondo di pace e giustizia promesso non arriverà mai. Ben presto, dunque, l'utopia si trasforma in distopia e nella progressiva disillusione di Madina

sembra trarre liberamente ispirazione dal finale di *Underground* (1995) di Emir Kusturica. Anche il film, infatti, si chiude con un gioioso banchetto nuziale dove i personaggi (sia quelli morti durante le vicende sia quelli presumibilmente ancora in vita) festeggiano il matrimonio del figlio di uno dei protagonisti. Gli ultimi fotogrammi del film vedono la penisola su cui si svolge il banchetto – rappresentazione di una Jugoslavia che ormai non esiste più – staccarsi e allontanarsi sempre di più dalla terraferma.

nei confronti dell'operato del neonato Emirato è facile rileggere il disincanto, avvenuto anni prima, di Machmud Tagirovič per il progetto comunista.

L'introduzione dei frammenti del romanzo realsocialista, sarà chiaro a questo punto, non svolge quindi solo la funzione di ridicolizzare e mostrare l'inconsistenza del discorso sovietico, ma mette in luce anche come l'essenza di questo discorso – l'esistenza di un'unica verità e di un'unica visione della storia, la divisione tra “buoni” e “cattivi”, la costruzione dell'Altro, del nemico su cui fare ricadere le colpe del presente e del passato – permei ancora la società daghestana (e, in generale potremmo aggiungere, quella russa).

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. Per tali motivi, l'opera occupa una posizione di tutto rilievo non solo nella decostruzione di quello che abbiamo definito “orientalismo sovietico”, ma anche nella proposta di un “nuovo romanzo daghestano” che – fondandosi non più su una visione dogmatica e monologica della realtà, ma sulla compresenza di diverse voci e discorsi tra di loro in costante dialogo – segni un superamento definitivo del canone sovietico.

2.2. Oltre il “colore locale”: folklore, mito e tradizione locale tra realismo socialista e tendenze contemporanee nel Caucaso settentrionale

Dopo aver delineato nella prima parte del capitolo (Sezione 2.1.) le caratteristiche stilistiche e ideologiche del realismo socialista in relazione alla letteratura multinazionale sovietica e in particolare al romanzo del Caucaso settentrionale, ritorneremo qui in maniera più approfondita alla questione della funzione del folklore nel contesto del realismo socialista e, più nello specifico, dell'utilizzo dell'elemento culturale locale e/o folklorico all'interno delle opere degli scrittori sovietici di nazionalità non-russa. Questo primo passaggio si rivela a mio parere imprescindibile per comprendere appieno il significato del recupero della componente culturale/folklorica – in campo letterario e non – negli anni immediatamente precedenti e successivi alla dissoluzione dell'URSS e più specificatamente nelle opere degli scrittori prese in analisi.

Se negli anni immediatamente successivi all'istaurazione del potere sovietico il folklore tradizionale era stato oggetto di aperta condanna da parte delle principali organizzazioni culturali (prima il Proletkul't e poi la RAPP) che lo vedevano come un residuo della cultura

aristocratico-feudale, il suo status cambiò diametralmente a metà degli anni Trenta con l'introduzione del realismo socialista come unico metodo artistico (Oinas 1975; Justus 2000). Proprio in occasione della prima seduta dell'Unione degli Scrittori Sovietici (1934), infatti, Gor'kij pronunciò un lungo discorso in cui il folklore veniva elogiato sotto tre diversi aspetti: la sua stretta connessione con la vita concreta e le condizioni lavorative del popolo; il suo ottimismo che esprimeva le aspirazioni morali delle masse²³⁹ e, infine, il suo alto valore artistico (Oinas 1975). Il primo aspetto, in particolare, implicava che il folklore non dovesse essere considerato all'interno del contesto mitologico e mistico (come avveniva in Occidente), ma inquadrato nel discorso ufficiale del materialismo dialettico. Infatti, per Gor'kij “[l]’assenza ontologica di un creatore [...] e il mito di un autore-soggetto che veniva ‘colmato’ dalla comunità di cui l’organizzatore sociale e culturale era sempre stata la collettività lavorativa” (Justus 2000: 70) rendevano il folklore “l’eco del lavoro collettivo di una comunità primitivo-comunista” (*ibidem*) e quindi “l’ideale archetipo per la letteratura del realismo socialista” (*ivi*: 71). Il folklore, inoltre, era emanazione dei criteri di “spirito popolare” (*narodnost*), comprensibilità, chiarezza e semplicità che la nuova letteratura sovietica si prefiggeva di incarnare. Da segno di arretratezza negli anni Venti, il folklore diveniva così negli anni Trenta simbolo dello “spirito socialista popolare e nazionale” (Dobrenko 2018).

Da quel momento in poi si rese evidente che il folklore poteva divenire un utile strumento nelle mani del Partito. Esso, infatti, durante gli anni dell'Unione Sovietica fu utilizzato in maniera consapevole al fine di promuovere la “costruzione” culturale e l’indottrinamento politico delle masse necessari alla realizzazione del comunismo (Oinas 1975). Così il potere sovietico non solo investì le proprie energie nell’organizzazione di progetti raccolta e catalogazione del folklore dell’Unione Sovietica²⁴⁰ e nella creazione di musei e istituti, ma attraverso l’intervento di folkloristi e bardi nazionali (i famosi *ashugh* e *akyn*) si rese esso stesso artefice della creazione di un nuovo folklore (o per meglio dire, *fakelore*²⁴¹). Secondo Justus (2000), infatti, lo scopo delle spedizioni sul campo non sarebbe stato tanto quello della raccolta dei materiali, quanto invece la ricerca di bardi che potessero interpretare il ruolo di creatori del nuovo folklore sovietico. Tali bardi, provenienti dalle periferie dell’Unione Sovietica, non erano

²³⁹ In tale caratteristica il folklore veniva nettamente opposto alla letteratura borghese della Russia e dell’Europa occidentale i cui tratti principali erano identificati nell’individualismo e nel pessimismo (Justus 2000).

²⁴⁰ Bisogna tenere a mente, tuttavia, che anche la registrazione del materiale folklorico era disciplinata da chiari principi ideologici. Come ricorda Oinas (1975), i folkloristi durante le loro spedizioni sul campo “were required to keep a critical attitude toward the folklore material they encountered, since not all of it by any means warranted recording. They must not only reject songs and tales which were ideologically unacceptable, ‘reflecting the survivals of class-hostile ideology’, but launch an active fight against them” (159).

²⁴¹ Il concetto di *fakelore* è stato coniato da Richard M. Dorson per indicare “a synthetic product claiming to be authentic oral tradition but actually tailored for mass edification” (Dorson 1976: 5).

di certo al corrente delle novità politiche e il loro repertorio comprendeva essenzialmente antiche leggende popolari. Per tale motivo dovevano essere portati a Mosca e a Leningrado per essere ideologicamente indottrinati dai folkloristi:

[L'] approvvigionamento ai bardi di materiale ideologico correttamente filtrato divenne forse il compito più importante dei folkloristi. Per questo ogni bardo aveva accanto a sé un folklorista che doveva tradurre i testi del bardo in lingua russa. Nella realtà dei fatti egli insegnava anche al bardo le biografie di personalità politiche, la storia del Partito o articoli ufficiali. In questo modo i folkloristi nutrono i bardi di nuovo materiale con il quale gli *ashugh* e gli *akyn* potevano riempire le forme e le formule tradizionali. (*ivi*: 76)

Le nuove tematiche toccate comprendevano ora la sofferenza del popolo in tempo zarista, la rivoluzione e la guerra civile, l'avanzamento tecnologico sotto il potere sovietico, la collettivizzazione, il culto dei leader sovietici e in particolare di Stalin (Oinas 1975)²⁴². Si potrà ora comprendere per quale motivo il potere sovietico tenesse così in grande considerazione bardi come il kazako Džambul Džabaev e il lesghino Sulejman Stal'skij tanto da elegerli – benché spesso analfabeti – a membri dell'Unione degli Scrittori Sovietici e insignirli di prestigiosi riconoscimenti: la strumentalizzazione delle loro opere e della loro immagine costituiva infatti un efficacissimo mezzo di propaganda (*ibidem*). Andrà sottolineato, inoltre, che tale operazione di appropriazione e manipolazione del folklore fu così pervasiva che, come evidenzia Justus (2000), “il folklore sovietico creato artificialmente negli anni Trenta si è trasformato nel nuovo vero folklore dei popoli dell'URSS” (77).

Volendo affrontare la questione più nel dettaglio, si potrà notare che la rivalutazione del folklore da parte del potere sovietico non fu legata solo all'“improvvisa” presa di coscienza della sua utilità nell'indottrinamento delle masse, ma rifletteva anche il cambiamento del paradigma che regolava i rapporti tra le popolazioni dell'Unione Sovietica e i russi. L'introduzione a metà degli anni Trenta dello slogan dell'Amicizia dei popoli segnava di fatto la fine della parità – almeno così professata – tra le diverse culture dell'Unione Sovietica e quella russa. A livello letterario tutto ciò comportava per gli scrittori non-russi la fine di qualsiasi sperimentazione di stampo modernista e il passaggio a forme arcaizzanti e folkloreggianti (Kukulin 2020)²⁴³ o l'adeguamento a forme “avanzate” e “sovrnazionali” come

²⁴² Si fa qui riferimento alla tipologia testuale della cosiddetta *Staliniana* (Dobrenko 2018).

²⁴³ “Questo cambio di paradigma ebbe un grande significato culturale e politico. La sostituzione, parlando in termini generali, del modernista Žumabaj [scrittore kazako, *V. M.*] per il folklorico Džabaev significò il passaggio da una relazione paritaria con le culture minori dell'URSS alla percezione delle culture minori in primo luogo come folkloriche, ‘nazionali nella forma e socialiste nel contenuto’” (Kukulin 2020). Tale tendenza ad arcaizzare le culture non-russe dell'Unione Sovietica e a subordinarle a quella russa è peraltro individuata dallo studioso anche nella contemporaneità. Prendendo in considerazione il progetto di Putin di stilare una lista di cento libri che rappresentasse il canone culturale russo (inteso come *rossijskij*), Kukulin mette in luce come le opere di autori non-russi (da notare: non solo appartenenti alle diverse etnie della Federazione Russia ma anche alle popolazioni ex-sovietiche) incluse nell'elenco siano perlopiù componimenti epici o rientranti nel canone sovietico. Secondo lo

quella del romanzo (cfr. Sezione 2.1.1.), ovviamente in entrambi i casi adattate ai dettami del canone del realismo socialista.

Secondo Tlostanova (2018a), quindi, gli scrittori (e in generale gli artisti) non-russi si trovarono di fatto di fronte a un bivio: diventare “sovietici” e quindi conformarsi ai canoni estetici sovietico-occidentali o dedicarsi a forme tradizionali e arcaiche, più “artigianali” che artistiche²⁴⁴. Anche nel primo caso, tuttavia, non si trattava di stabilire una parità tra la cultura russa e quelle delle altre popolazioni sotto la comune denominazione di “sovietico”: infatti, “since these artists were still not Russian (or Western) by origin, they had to know their place and be forever confined to a secondary status – for instance, to be good imitators of the ‘great’ Russian/Soviet Socialist realists” (*ivi*: 41). Inoltre, per scrittori e artisti non-russi era difficile (se non impossibile) staccarsi dall’etichetta “nazionale”: se, da un lato, lo status di artista o scrittore nazionale portava indubbiamente con sé una serie di vantaggi (come la commissione di opere o la possibilità di partecipare a eventi in veste di rappresentante della propria nazionalità), dall’altro, comportava l’obbligo di avvalersi di serie di motivi etnici per “dare colore” alle proprie opere (Tagangaeva 2016). In questo senso, l’elemento etnico-nazionale veniva unicamente interpretato come una decorazione “chiamat[a] ad aggiungere frizzo ed esoticità a una poesia o a un romanzo, e allo stesso tempo, a renderli prevedibilmente anche un poco differenti rispetto alla letteratura propriamente russo-sovietica” (Tlostanova 2004: 283) e che di solito prendeva la forma della stilizzazione folklorica. Tale riduzione dell’elemento culturale nazionale a mera decorazione si rendeva del resto necessaria per garantire la “trasparenza” linguistica, e aggiungerei culturale, su cui si reggeva la letteratura multinazionale e multilinguistica sovietica: ogni nazionalità era sì detentrica di un qualche tipo di specificità, ma allo stesso tempo tale specificità doveva essere perfettamente traducibile in qualsiasi altra lingua e comprensibile per qualsiasi altra cultura dell’Unione Sovietica (Schild 2010). Sull’altro versante, chi decideva di rimanere fedele alle forme tradizionali doveva avvalersene come di una sorta di involucro svuotato di significato, “a set of simple devices that presumably could be applied to any content, including the ideologically Soviet one” (Tlostanova 2018a: 40).

studioso, dunque, l’elenco mostrerebbe implicitamente “il contrasto tra la multiforme e relativamente modernizzata letteratura e scienza umana russa e le usanze patriarcali delle altre etnie conservate nelle saghe epiche. Questo crea l’impressione della cultura russa come la cultura dominante e più modernizzata nello spazio post-sovietico” (*ibidem*).

²⁴⁴ Tale bivio era anche riflesso nell’organizzazione dei curricula universitari. Nei dipartimenti nazionali non venivano insegnate discipline teoriche e anche i corsi caratterizzanti (sulla storia dell’arte, della letteratura o della musica a seconda degli studi intrapresi) erano semplificati e ridotti. Secondo Tlostanova (2018a), in tal modo veniva di fatto stabilita una gerarchia in cui gli artisti nazionali (leggi come culturalmente arretrati e arcaici) non necessitavano di una formazione classico-occidentale (leggi come culturalmente avanzata) per dedicarsi alla loro arte.

Il carattere puramente decorativo dell'elemento culturale non-russo viene anche individuato da Tagangaeva che evidenzia come a partire dall'introduzione del realismo socialista l'arte nazionale

had to represent typical features of a Soviet "titular nation" and its ways of life and customs, but in the way prescribed by the Soviet state. In practice, some superficial attributes of non-artistic origin still remained visible, socialist motifs and topics were complemented by details of local landscape, the stereotyped appearance of a respective ethnic group, national folk clothing, etc. (Tagangaeva 2016: 400)

Del resto, come evidenzia Martin (2001), l'adozione del paradigma dell'Amicizia dei popoli, oltre a segnalare in maniera esplicita la disparità tra la cultura russa e le altre culture dell'Unione Sovietica, comportò il passaggio alla celebrazione acritica dell'elemento nazionale e folklorico, di fatto da questo momento ridotto a stereotipo altamente essenzializzato²⁴⁵.

Durante gli anni del Disgelo ci fu un allentamento delle costrizioni entro cui le letterature nazionali erano tenute: in questo periodo agli autori non-russi fu reso possibile sperimentare nuove forme estetiche e prendere parziale distanza dalla monade "nazionale-arcaico" (a patto ovviamente di mantenere riferimenti alla propria cultura di origine) (Kukuljin 2020)²⁴⁶. In questi anni, infatti, come mette in luce Smola (2022), il canone del realismo socialista divenne più flessibile permettendo la pubblicazione di opere che si facevano, più o meno esplicitamente, portatrici di messaggi potenzialmente sovversivi²⁴⁷. Tuttavia, come evidenzia Kukuljin (2020), "la norma 'arcaizzante' e 'folklorizzante' venne mantenuta per tutto il corso degli anni Sessanta e Ottanta come uno degli strumenti indispensabili della politica culturale sovietica".

Con la *perestrojka* e poi, ancor più, con il crollo dell'Unione Sovietica si assistette nelle repubbliche sovietiche così come nelle regioni etnicamente non-russe di quella che sarebbe diventata la Federazione Russa a una sostanziale ripresa dei miti, delle tradizioni e del folklore locale. In questi anni, infatti, fenomeni quali il neopaganesimo e il neomitologismo incominciarono a pervadere la realtà sociale e culturale dell'Unione Sovietica. Essi, secondo Tlostanova (2018a), andrebbero visti "as part of a wider phenomenon of ethnic renaissance that

²⁴⁵ Tale tipo di celebrazione, sostiene lo studioso, non sarebbe stato possibile negli anni precedenti: "In the brotherhood campaign, the exoticization of national culture – the excessive and uncritical use of the folkloric – was one of the chief sins attributed to both nationalists and especially great-power chauvinists. In the friendship campaign, this concern disappeared entirely and the folkloric and exotic were celebrated uncritically" (Martin 2001: 443). Tale esaltazione acritica trovava spazio in particolare nelle *dekady nacional'nogo iskusstva* [decadi delle arti nazionali] di cui si è accennato nella Sezione 1.1.2.

²⁴⁶ Kukuljin (2020) fa qui riferimento a scrittori quali Fazil' Iskander e Jurij Rytchëu nelle cui opere, scritte in russo, figuravano comunque elementi della propria cultura di origine (rispettivamente abchaza e ciukcia).

²⁴⁷ Andrà sottolineato, tuttavia, che la pubblicazione delle opere di Iskander e Rytchëu, così come del kirghiso Čingiz Ajtmatov e degli scrittori delle minoranze siberiane presi in considerazione da Smola, fu possibile proprio perché esse *comunque* rispettavano i requisiti del canone realsocialista. Un destino differente toccò al poeta ciuvascio Gennadij Ajgi le cui opere, che facevano riferimento in maniera esplicita al canone dell'avanguardia europea, prima del crollo dell'URSS furono pubblicate solo all'estero (Frank 2016).

started in the Soviet Union in the 1970s–80s and contributed to its demise from within” (42). D’altra parte, il ritorno ai miti e alle tradizioni locali in un periodo di transizione e di profonda destabilizzazione identitaria non dovrà stupirci. Shnirelman (2002), per esempio, interpreta il neopaganesimo come una risposta alla crisi identitaria degli anni Ottanta-Novanta, spesso e volentieri indirizzata alla creazione di un’idea nazionale e, nel caso delle etnie non-russe, connotata da tinte anticoloniali.

Per quanto riguarda la sfera più propriamente artistica, Tlostanova (2018a) nota come “In the 1990s, artists from the Caucasus and Central Asia, tired of the old socialist in essence and national/ethnic in form formula, turned to various neo-mythological forms of representation” (42). Andrà sottolineato che il ritorno al mito ha interessato non solo l’arte, ma anche la letteratura delle popolazioni non-russe dell’ex-Unione Sovietica. In particolare, alcuni studiosi, quali Kutas Paranuk e Madina Chakuaševa, hanno individuato nelle letterature del Caucaso settentrionale a partire dagli anni Ottanta un’inclinazione verso il neomitologismo. Nel suo saggio dedicato al romanzo-mito nelle letterature del Caucaso settentrionale, Paranuk (2017), identifica come caratteristica del fenomeno la sintesi di diverse tradizioni (il mito locale, la letteratura russa e mondiale), nonché individua due modalità di manifestazione del principio mitologico all’interno dei testi: l’interpretazione/trasformazione (non di rado di natura parodica) del mito originale e il modellamento del testo come mito/la creazione di un proprio mito da parte dell’autore. Il fenomeno del neomitologismo nelle letterature del Caucaso settentrionale, sempre secondo lo studioso, nella sua dialettica tra nazionale e universale, rifletterebbe la volontà da parte degli scrittori di trascendere tematiche prettamente locali e di occuparsi di questioni più globali pur mantenendo un legame con la tradizione. Chakuaševa, invece, focalizzandosi sulla letteratura contemporanea circassa, ritrova le ragioni della ripresa del mito nella crisi identitaria e rappresentativa che ha attraversato la cultura circassa negli anni Ottanta e Novanta: “[T]he literary consciousness of the era of crisis, having lost a coherent picture of the national cosmos, intensified its connection with myth and folklore. This consciousness underwent a major transformation, taking on the basic features of mythological thinking – its creativity and capacity for literary mythmaking” (Khakuaševa 2017: 249). Proprio da questa nuova consapevolezza, continua la studiosa, scaturisce il romanzo-mito in versi *Kamennyj vek* [L’età della pietra, 1985] dello scrittore cabardino Chabas Beštokov (1943), capostipite della corrente neomitologica nella letteratura nord caucasica contemporanea²⁴⁸.

²⁴⁸ Paranuk (2017) annovera tra le opere appartenenti a questa corrente *Sed’ moj pochod Soslana Narty* [La settima impresa di Soslan il nart, 1989] e *Slězy Syrdona* [Le lacrime di Syrdon, 1978] rispettivamente degli scrittori osseti Michail Bulkat e Nafi Džusojty, e i romanzi *Skazanie o Železnom Volke* [La leggenda del lupo di ferro, 1993],

Tale rinnovato interesse nei confronti del mito appare tantopiù giustificato se consideriamo quest'ultimo nella sua dimensione pragmatica. A partire da Malinowski, fondatore della cosiddetta scuola funzionalista²⁴⁹, diversi studiosi hanno messo in luce ora il carattere di guida²⁵⁰ ora quello di esempio²⁵¹ e di “direzione”²⁵² del mito. Il mito, secondo Eliade (1954), “enuncia un avvenimento che avvenne *in illo tempore* e per questo costituisce un *precedente esemplare* [corsivo mio, *V. M.*] per tutte le azioni e ‘situazioni’ che, in seguito, ripeteranno l'avvenimento” (446). In virtù del suo oggetto di enunciazione, “un avvenimento *che avvenne*”, inoltre, il mito nelle società arcaiche non deve essere interpretato come una “storia raccontata” (un’invenzione), ma una “realità vissuta”:

Myth as it exists in a savage community, that is, in its living primitive form, is not merely a story told but a reality lived. It is not of the nature of fiction, such as we read today in a novel, but it is a living reality, believed to have once happened in primeval times, and continuing ever since to influence the world and human destinies. (Malinowski 1948: 78)

Proprio questo suo valore apodittico, per Marchesini (2020), giustificerebbe l'utilizzo estensivo che molti artisti hanno fatto del mito dopo la dissoluzione dell'URSS e con essa dell'identità sovietica: il mito, infatti, trasmetterebbe alle opere degli scrittori post-sovietici “un potenziale di verità assoluta, necessario per affermare un nuovo ordine delle cose” (185).

L'ampio uso del mito e del folklore, inoltre, ha portato alcuni studiosi a scorgere una somiglianza tra le opere di autori non-russi post-sovietici e quelle di autori del Sud Globale solitamente incluse nella modalità narrativa²⁵³ del realismo magico²⁵⁴. Tchagazitov (1996), per esempio, ha evidenziato un'affinità tipologica tra il romanzo latino-americano del realismo

Abrag (1999) e *Vino mërtych* [Il vino dei morti, 2002] degli scrittori adighi Junus Čujako, Džambulak Košubaev e Nal'bij Kuek.

²⁴⁹ Per funzionalista si intende un approccio che contestualizza il mito all'interno della vita sociale e politica quotidiana della comunità (Overing 1997).

²⁵⁰ Scrive a tale proposito Malinowski (1948): “Myth fulfils in primitive culture an indispensable function: it expresses, enhances, and codifies belief; it safeguards and enforces morality; it vouches for the efficiency of ritual and contains practical rules for the guidance of man” (79).

²⁵¹ Anche secondo Eliade (1966) il mito “fornisce modelli per la condotta umana e conferisce, con ciò stesso, significato e valore all'esistenza” (24). Inoltre, aggiunge lo studioso, “la funzione principale del mito è di rivelare i modelli esemplari di tutti i riti e di tutte le attività umane significative” (*ivi*: 30).

²⁵² Per J. Assmann (2011) il mito andrebbe inteso come “a story one tells in order to give direction to oneself and the world” (59).

²⁵³ Molti sono stati i dibattiti intorno alla definizione del realismo magico visto ora come genere ora come corrente. Qui, seguendo Warnes e Sasser (2020) il realismo magico verrà trattato come una “modalità narrativa”, definizione che permette di svincolarlo da un preciso contesto storico e geografico.

²⁵⁴ Per essere più precisi, in quello che Spindler (1993) definisce “realismo magico antropologico”. Questo è nella tipologia proposta dallo studioso il tipo di realismo magico che ricorre alla prospettiva culturale di un determinato gruppo etnico per risolvere l'antinomia tra reale e magico alla base della modalità narrativa. Sarà bene ricordare, tuttavia, che la prima penetrazione del realismo magico nel contesto sovietico risale già agli anni Settanta con la traduzione in russo di *Cent'anni di solitudine* (1967) di Gabriel García Márquez e l'adozione da parte di scrittori non-russi quali Fazil' Iskander e Čingiz Ajtmatov di tale modalità narrativa. Per un approfondimento sull'argomento si rimanda a Haber 2003.

magico e il romanzo neomitologico circasso²⁵⁵. Uno dei fondamenti di tale vicinanza andrebbe trovato, sempre secondo lo studioso, nella pressoché analoga situazione culturale, sociale e politica in cui gli stati dell'America Latina e il Caucaso settentrionale vertevano rispettivamente nel secondo dopoguerra e nei tardi anni Ottanta-inizio anni Novanta²⁵⁶. Anche qui, come in America Latina e in altre “periferie” (ex-colonie), la presenza consistente dell'elemento magico, mitologico e folklorico nelle opere letterarie rispetto a quelle del “centro” (Occidente) può essere spiegata, da una parte, dalla grande importanza dei miti collettivi nella creazione di una nuova identità nazionale (Spindler 1993), dall'altra, dalla volontà di scardinare il codice realista imposto dalla cultura occidentale (nella variante sovietica, quello del realismo socialista) per, attraverso un processo di contaminazione e transculturazione, stabilire una propria identità altra (Faris 1995).

Prendendo in considerazione gli autori del Caucaso settentrionale da noi scelti è possibile trovare tracce di questa modalità narrativa nei romanzi di Dina Arma (Madina Chakuaševa) e Alisa Ganieva. Per quanto riguarda la prima, *Doroga domoj* [La strada verso casa, 2009] è attraversato dalla descrizione di avvenimenti magici che vengono presentati dal narratore come assolutamente reali. Questo è il caso in particolare della seconda parte del romanzo, dedicata a Nal'čik e in generale alla Cabarda-Balcaria dove Dina (la protagonista) ha passato l'infanzia e ritorna in età adulta dopo la morte della madre. In questa sezione – che indaga la relazione tra l'identità di Dina e il passato e la cultura del suo popolo²⁵⁷ – alla protagonista e a diversi membri della sua famiglia sono attribuiti poteri sovraumani: lo zio Leva è in grado di lievitare (Arma 2009: 140), Dina è dotata di un udito straordinario (*ivi*: 142), mentre tra i loro antenati troviamo chiaroveggenti, persone in grado di scovare e cacciare i *jinn* [spiriti maligni nella mitologia araba], donne capaci di far smettere di battere il cuore degli uomini e altre dotate di incredibile forza, così come un santo in grado di volare (*ivi*: 188-90).

Come nel romanzo di Dina Arma, anche in *Prazdničnaja gora* di Alisa Ganieva l'elemento magico trae il proprio nutrimento dalla cultura e dalle tradizioni locali. Nel romanzo ganieviano esso è condensato nella già menzionata immagine di *Rohel-meèr*, la Montagna in festa (cfr. Sezione 2.1.2.). Nell'opera di Ganieva, ancor più di quella di Arma, l'introduzione dell'elemento magico diventa, come nel romanzo del realismo magico, un efficace strumento per mostrare una prospettiva ex-centrica (D'Haen 1995) e marginale, ossia quella di una

²⁵⁵ Tale affinità è sostenuta anche da Chakuaševa (2015) e Paranuk (2017). Si veda anche l'articolo dedicato al confronto tra il romanzo *Cent'anni di solitudine* di Gabriel García Márquez e il romanzo *Vino mērtvyčh* [Il vino dei morti, 2002] dello scrittore adigo Nal'bij Kuek (Paranuk 2013).

²⁵⁶ Una situazione che potremmo definire postcoloniale.

²⁵⁷ Tale aspetto sarà oggetto di analisi nel capitolo successivo (Sezione 3.3.2).

minoranza etnica assoggettata al processo di assimilazione culturale e al regime sovietico, sulla realtà passata e presente.

Infine, l'utilizzo del mito – inteso sia come recupero del materiale mitologico sia come forza mitopoietica – da parte di molti scrittori etnicamente non-russi può essere interpretato come una risposta al più generale fenomeno della globalizzazione e alle forze omogeneizzanti a essa sottese. A questo proposito si è espressa la stessa Ganieva che in un'intervista, prendendo in considerazione il panorama della letteratura in lingua russa contemporanea²⁵⁸, ha osservato:

Современному человеку категорически не хватает мифа, который в избытке присутствовал в жизни его прадеда. Те мифы, что транслируют СМИ, – вряд ли жизнеспособны, в любом мифе должна быть хотя бы какая-нибудь правда. Поэтому многие писатели сейчас просто придумывают мифологии. Это своеобразный протест против глобализации и связанного с ней обезличивания народов. (Ganieva e Magomedova 2016)

[All'uomo contemporaneo manca decisamente il mito che nella vita dei suoi antenati era presente in abbondanza. Quei miti trasmessi dai mass-media è poco probabile che siano adatti alla vita, in qualsiasi mito ci deve essere almeno una qualche verità. Per questo molti scrittori ora semplicemente inventano mitologie. Si tratta di un progetto *sui generis* contro la globalizzazione e la depersonalizzazione delle popolazioni a essa legata.]

Che sia dunque legata alla ritrovata libertà di attingere al materiale folklorico senza costrizioni di tipo ideologico per fornire una propria visione sulla realtà, che esprima l'impellente bisogno di una direzione (anche in senso nazionale) in un tempo di forte destabilizzazione identitaria o che costituisca una reazione alla globalizzazione, è indubbio che la ripresa del mito e, più in generale, della tradizione locale abbia giocato (e continui a giocare) un ruolo fondamentale per gli scrittori non-russi dell'ex-Unione Sovietica.

Tenendo a mente quanto finora discusso, nelle prossime sezioni andremo a indagare più nel dettaglio la funzione dell'introduzione dell'elemento culturale locale, folklorico e mitologico nel componimento *Illi* di Sadulaev e nel romanzo *Ženich i nevesta* di Ganieva.

2.2.1. *Illi* di German Sadulaev: il mito come allegoria della crisi morale e identitaria post-sovietica

In un articolo dedicato alle prime opere di Sadulaev Ganieva (2009) ne identifica come caratteristiche principali la *pritčevost'* [la tendenza a creare parabole] e l'impianto neomitologico. Sia nella *povest' Purga, ili Mif o konce sveta* [La bufera di neve, o il mito sulla fine del mondo, 2008]²⁵⁹ sia nel romanzo *Tabletka* [La pillola, 2008] l'impianto neomitologico,

²⁵⁸ Nell'intervista Ganieva fa riferimento alla *povest'* di German Sadulaev *Odna lastočka eščë ne delaet vesny* [Una rondine non fa primavera, 2005] (di cui parleremo più nel dettaglio nel prossimo capitolo) al romanzo *Mëbet* (2011) di Aleksandr Grigorenko e alle opere di Denis Osokin.

²⁵⁹ Successivamente si farà riferimento al romanzo avvalendosi dell'abbreviazione *Purga*.

secondo Ganieva, si realizzerebbe nella compresenza e alternanza di sogno e veglia, allucinazione e realtà, che percorre le due opere. Proprio attraverso l'elemento onirico e allucinatorio – configurato allo stesso tempo come allegoria della realtà e profezia sul futuro – lo scopo di entrambe le opere è quello di liberare il lettore dal velo dell'illusione e introdurlo alla verità (e quindi alla salvezza)²⁶⁰. In *Purga* tale elemento assume la forma di un mito sulla nuova era glaciale, nei fatti, speculazione sui destini del mondo nell'eterno scontro tra capitalismo e comunismo²⁶¹; in *Tabletka*, invece, esso si manifesta nei passaggi stilizzati sul linguaggio e tono epico in cui vengono narrate le vicende del pastore Saat nel Khanato di Chazaria, evidente allegoria della politica contemporanea russa e delle guerre russo-cecene.

Se in *Purga* e *Tabletka* l'elaborazione di miti contemporanei appare avulsa da qualsiasi mitologia preesistente e non presenta alcuna connotazione etnico-culturale²⁶², non può dirsi lo stesso sulle primissime opere dell'autore, *Odna lastočka eščë ne delaet vesny* [Una rondine non fa primavera, 2005]²⁶³ e *Illi* (2006), in cui Sadulaev attinge alla mitologia e al folklore ceceno per creare i propri miti.

In *Odna lastočka* il mito diventa il mezzo attraverso cui narrare la storia della Cecenia dall'invasione dei nomadi della Grande Steppa (*Velikaja Step'*), alla fondazione del Khanato di Chazaria e all'arrivo degli uomini del Paese delle Nevi (*Strana snega*), ossia i variaghi della Rus' di Kiev²⁶⁴. Più importante ai fini del nostro studio è, tuttavia, la ripresa della mitologia cecena usata per descrivere la guerra, vista come lo scontro impari contro la divinità Sēla, il

²⁶⁰ Ecco, per esempio, come si apre il romanzo *Tabletka*: “В начале весны года две тысячи ...го от рождения пророка Иисуса Христа, мир ему, я, Максимус Семипятницкий [protagonista del romanzo, V. M.], начал составлять эту книгу, чтобы вырвать человечество из цепких ногтей майи, иллюзии. Я расскажу всю правду, сделаю тайное явным, сокровенное открытым, провозглашу то, о чём принято молчать. Удачливые воспользуются знанием, которое я открою, и найдут свою дорогу к свободе” [All'inizio della primavera dell'anno duemila... dalla nascita del profeta Gesù Cristo, la pace sia su di lui, io, Maksimus Semipjatnickij, ho iniziato a comporre questo libro per strappare l'umanità dalle tenaci grinfie di maia, l'illusione. Vi racconterò tutta la verità, renderò ciò che è segreto manifesto, ciò che è celato evidente, annuncerò ciò che si è soliti tacere. I fortunati approfitteranno della conoscenza che svelerò loro e troveranno la via verso la libertà] (Sadulaev 2009b: 5-6). Maia, l'illusione, è tra l'altro presente come personaggio all'interno di entrambe le opere.

²⁶¹ Tale tematica, oltre che nel mito della glaciazione in cui uomini di Neanderthal e Cro-Magnon vengono contrapposti, è ripresa anche in un'altra allucinazione ricorrente del protagonista in cui egli è il principe Kropotkin, sostenitore dell'anarco-comunismo e ideatore della teoria del mutuo soccorso (opposta a quella del darwinismo sociale basata sull'egoismo e la competizione).

²⁶² In *Tabletka* l'ambientazione chazara non è tanto utilizzata per le sue implicazioni culturali, quanto come allegoria della Russia contemporanea. La scelta del Khanato di Chazaria, un regno di cui non si hanno pressoché informazioni attendibili, è legata soprattutto alla sua configurazione multiculturale e multiconfessionale che la rendono anche in altre opere di Sadulaev un modo per parlare della Russia e dell'Unione Sovietica.

²⁶³ D'ora in avanti ci si riferirà al racconto con l'abbreviazione *Odna lastočka*.

²⁶⁴ Il riferimento al Khanato di Chazaria e l'utilizzo dell'espressione *Velikaja step'* rimandano immediatamente alle opere di Lev Gumilëv. In questo studio non entreremo nel dettaglio per quanto riguarda l'influenza del pensatore eurasista sulle opere di Sadulaev. Ci basti tuttavia evidenziare che riferimenti alle teorie di Gumilëv compaiono in buona parte delle opere dello scrittore, dai primi scritti quali *Odna lastočka*, *Purga* e *Tabletka* al più recente *Gotskie pis'ma* [Lettere dei goti, 2021].

padre-cielo, ancora adirato per la disubbidienza e la superbia di P̄harmat²⁶⁵, che ha deciso di punire la popolazione cecena con i propri “fulmini”²⁶⁶. All’ira di Sēla, questa volta, non potrà porre rimedio l’intervento di Tušoli²⁶⁷, la madre-terra, sempre pronta a difendere i propri figli. Fuori di metafora, la guerra tra il cielo e la terra e i suoi abitanti può essere facilmente interpretata come la guerra dello stato (la Federazione Russa) contro parte dei suoi cittadini, crudelmente puniti per la *hybris* di pochi (tra cui *in primis*, secondo il narratore, il generale Dudaev).

Ancora più che nelle opere sopracitate, tuttavia, la ripresa del mito è centrale, per non dire costitutiva, in *Illi*, uno dei primi componimenti dello scrittore pubblicato sulla rivista *Znamja* nel 2006. Il ruolo fondamentale che la mitologia e il folklore ceceno giocano nell’opera è già intuibile dal titolo: l’*illi* (*illeš* al plurale), infatti, è una forma tradizionale di componimento poetico, più precisamente un poema epico dal metro assai vario che veniva cantato con l’accompagnamento di musica e a cui era affidata la trasmissione dei miti e delle leggende ceceni. Gli argomenti degli *illeš* erano i più diversi: “dalle leggende più antiche riguardanti l’origine della terra e il diluvio universale, alla lotta contro i feudatari medievali, sino all’epopea degli *abreki*²⁶⁸ e allo scontro con i russi a partire dall’Ottocento” (Castellani 2008: 289). Per Jaimoukha (2005), l’*illi* rappresenta la forma più antica di autoespressione dei ceceni come popolo. Anche secondo Castellani (2008) tale tipologia di componimento ricopre un valore fondamentale per l’identità cecena in quanto svolgeva “la funzione di preservare la memoria storica [...] e di tramandarla alle generazioni successive” (289).

Prima di passare all’analisi dell’opera, sarà opportuno soffermarsi sulla lunga prefazione che la precede per estrapolare alcuni punti chiave. In questa sede, infatti, l’autore fornisce al lettore un quadro “teorico”-interpretativo utile per comprendere il componimento.

Nella prefazione la premura di Sadulaev è innanzitutto quella di fornire una definizione di mito. Per l’autore, i miti andrebbero considerati non solo “душа народа” [l’anima di un popolo], “оттиск его внутренней сущности” [l’impronta della sua essenza interiore], ma anche “скелетная основа, каркас, на котором создается собственно нация” [il supporto

²⁶⁵ Presso i ceceni e gli ingusci Sēla era il dio del tuono e del fulmine. Si tratta, inoltre, della divinità a cui P̄harmat (il Prometeo ceceno) tentò di rubare il fuoco (Castellani 2008).

²⁶⁶ “[Ж]естокое небо-отец, готовясь к убийству своих детей, копило снаряды и бомбы, ракеты и мины” [Il crudele padre-cielo, preparandosi all’assassinio dei propri figli, accumulò proiettili e bombe, razzi e mine] (Sadulaev 2006b: 82).

²⁶⁷ Nel pantheon ceceno Tušoli era la divinità della primavera e della fertilità (Jaimoukha 2005).

²⁶⁸ *Abrek* (*obarg* in ceceno) inizialmente stava a indicare il fuorilegge, colui che avendo trasgredito gli *adat*, era condannato a vivere fuori dalla società e ne era oggetto di disprezzo. In epoca imperiale e sovietica il termine fu esteso anche ai fuorilegge ricercati dalle autorità e assunse una connotazione positiva. Gli *abrek* iniziarono così a essere considerati eroi nazionali, le cui vicende venivano tramandate in musica e in versi (Jaimoukha 2005).

scheletrico, l'ossatura su cui precisamente si forma la nazione] (Sadulaev 2006a). Il mito, infatti, permetterebbe di tramandare nel tempo gli “orientamenti vitali” (*žiznennye ustanovki*) e gli stereotipi comportamentali su cui si basano le distinzioni tra le diverse nazioni. Inoltre, l'appartenenza di un individuo a un determinato popolo non dipenderebbe, secondo lo scrittore, tanto da fattori genetici (la consanguineità), quanto più dalla sua capacità di accoglierne il mito costitutivo. La definizione di mito, così formulata dall'autore, non si discosta dal pensiero più diffuso in ambito antropologico e politico in cui il mito è stato più volte identificato come un elemento chiave nella costituzione delle collettività (Schöpflin 1997)²⁶⁹, in generale, e delle comunità etniche (A. D. Smith 1986)²⁷⁰, più nello specifico.

Dopo questo preambolo di natura “teorica”, lo scrittore passa a prendere in esame il caso ceceno. Secondo Sadulaev, a seguito delle guerre in Cecenia si sta assistendo alla formazione di un popolo che, pur condividendone la lingua, alcuni elementi della tradizione e l'endoetnonimo *nochči*, è sostanzialmente differente rispetto al popolo ceceno prebellico²⁷¹. La ragione di tale differenza e, quindi, dell'impossibilità di trovare una continuità tra vecchi ceceni e nuovi “ceceni”, andrebbe ritrovata, secondo l'autore, “в изменении поведенческих стереотипов, нравственных установок и идеалов, в конечном итоге – в смерти старого мифа” [nel cambiamento degli stereotipi comportamentali, degli orientamenti morali e degli ideali, in ultima analisi, nella morte del vecchio mito] (Sadulaev 2006a). Il vecchio mito – costruito fundamentalmente sui valori di libertà e uguaglianza²⁷² e riassunto da Sadulaev nella

²⁶⁹ Per Schöpflin (1997): “Myth is one of the ways in which collectivities [...] establish and determine the foundations of their own being, their own systems of morality and values. [...] Myth creates an intellectual and cognitive monopoly in that it seeks to establish the sole way of ordering the world and defining world-views. For the community to exist as a community, this monopoly is vital, and the individual members of that community must broadly accept the myth” (19).

²⁷⁰ Anthony D. Smith nella sua fondamentale monografia *The Ethnic Origins of Nations* (1986) si avvale del termine *ethnie* per indicare le unità culturali che precedono la nascita delle nazioni. Il nucleo dell'*ethnie*, secondo lo studioso, sarebbe costituito da miti, memorie, valori e simboli.

²⁷¹ “Тот этнос, который формируется сейчас на территории Чечни из остатков чеченской народности, – совершенно и принципиально новая общность. [...] Новый этнос сохранил чеченский язык, некоторые элементы традиций и, конечно, самоназвание – «нохчи». И все это уже не чеченцы” [Quell'etnia che si sta formando ora sul territorio della Cecenia dai residui della popolazione cecena è assolutamente una nuova comunità. [...] La nuova etnia ha mantenuto la lingua cecena, alcuni elementi della tradizione e certamente il nome “*nochči*”. Ma essi non sono ormai più ceceni] (Sadulaev 2006a). La posizione dell'autore sull'argomento è peraltro confermata da un'intervista dello stesso anno: “Тот народ, который сейчас в Чечне, – я не знаю его, это не чеченский народ” [Non conosco quel popolo che c'è ora in Cecenia, non è il popolo ceceno] (Sadulaev e Krongauz 2006).

²⁷² “В этом, погибшем мифе чеченец – свободный или мертвый. Гордый, независимый, не признающий формальных авторитетов, не приемлющий культов личности, отрицающий социальное неравенство. Вместе с тем, уважающий мудрость и старость, ценящий личную свободу другого, вдохновлённый примером храбрости и самопожертвования” [In questo mito sconfitto il ceceno è libero o morto. Orgoglioso, indipendente, non riconosce le autorità ufficiali, non accetta il culto della personalità, ripudia la disuguaglianza sociale. E al contempo, rispetta la saggezza e la vecchiaia, dà valore alla libertà personale altrui, è ispirato da esempi di sacrificio e coraggio] (Sadulaev 2006a).

parola *bor'ba* [lotta] – è stato infatti sostituito dal nuovo mito di *prisposoblenie* [adattamento]. Quest'ultimo consisterebbe nell'adeguamento all'ideologia del più forte e ha portato i nuovi “ceceni” a aderire prima al progetto dell'Ichkeria (separatismo), poi a quello dell'estremismo islamico e, in ultima istanza, a quello della “*kadyrovščina*” [regime di Kadyrov], ossia dell'imperialismo russo. Tale mito andrebbe inteso, secondo l'autore, come un “prodotto d'importazione”. Riprendendo in parte le teorie dello studioso ceceno Salam Dauev (pur non condividendone le implicazioni nazionalistiche), Sadulaev sembra infatti sostenere la divisione tra “veri” e “falsi” ceceni, i secondi identificati in quegli individui inizialmente esterni alla società cecena a cui si sono integrati, con un certo opportunismo, facendo ricorso appunto alla propria capacità di adattamento. Trovandosi ora ai vertici, essi hanno sostituito il mito ceceno con il proprio²⁷³.

La sostituzione del vecchio mito e, quindi, la scomparsa prematura del vero popolo ceceno, inoltre, avrebbero impedito la creazione di una grande opera letteraria in cui tale mito potesse essere custodito. Proprio per questa ragione, Sadulaev dichiara di volere “записать нерожденный чеченский миф, чтобы оставить в истории и литературе память о своей земле и своем народе” [scrivere il mito ceceno mai nato per lasciare nella storia e nella letteratura un ricordo della mia terra e del mio popolo] (*ibidem*). Illi, dunque, almeno nelle dichiarazioni dell'autore, si configura come il tentativo di conservare l'essenza di un paese e di un popolo che non esistono più²⁷⁴. Tale scopo, per Sadulaev, può essere raggiunto traendo il materiale della propria opera dall'ampio corpus del folklore ceceno e rielaborandolo attraverso la propria sensibilità artistica:

Мое убеждение состоит в том, что настоящий миф нельзя создать, просто собрав фольклор и изложив его близко к первоисточнику – в основе мифа всегда поэтическое прозрение творческой личности, схватывание им некоей архетипической сущности, духовной вибрации, вечно звучащей в мировом пространстве [...]. Поэтому мое произведение даже в использовании фольклора – авторское, в нем сюжеты и смыслы художественно переработаны, дополнены, изменены. (*ibidem*)

[La mia convinzione è che non si possa creare un mito semplicemente raccogliendo il folklore ed esponendolo in maniera simile all'originale: alla base del mito c'è sempre l'intuizione poetica dell'io creativo, il cogliere da parte sua di una qualche essenza archetipa, di una vibrazione spirituale che

²⁷³ Scostandoci dall'ambito letterario, è interessante notare che molti ceceni abbiano identificato proprio nella “non cecenità” della classe dirigente, nonché nella durezza del nuovo regime, il motivo del cambiamento nel comportamento dei ceceni. Per uno studio sociologico approfondito sull'argomento così come sulle componenti che secondo i ceceni costituiscono il “carattere ceceno” si veda Iliysov 2018.

²⁷⁴ “Я знаю, что пишу о несуществующем и, возможно, никогда не существовавшем. Хотя поэтическим вдохновением для меня служат образы моей Чечни, встающие перед глазами днем и ночью, как будто я сумасшедший. Той Чечни, которой больше нет” [So che scrivo di ciò che non esiste e forse che non è mai esistito. Nonostante ciò, la mia fonte di ispirazione sono quelle immagini della mia Cecenia che si materializzano davanti ai miei occhi come se fossi pazzo. Di quella Cecenia che non c'è più] (Sadulaev 2006a).

risuona in eterno nello spazio cosmico [...]. Per questo la mia opera anche nell'utilizzo del folklore è autoriale, in essa il contenuto e il senso sono rielaborati, completati e modificati artisticamente.]

Se dovessimo basarci solo sulla prefazione dell'autore, il recupero del mito all'interno dell'opera sembrerebbe senza alcun dubbio rispondere a quella necessità di trovare un orientamento e un nuovo ordine in un momento di crisi morale e identitaria che, come abbiamo ricordato, ha caratterizzato gran parte dei fenomeni culturali e sociali sorti in seguito alla dissoluzione dell'URSS. In altre parole, la ripresa del mito nell'opera dovrebbe in qualche modo fornire quel fondamento essenziale alla costituzione di una "nuova-vecchia" identità nazionale cecena che in tempi recenti è andata persa. Tuttavia, spostandoci dalla prefazione al testo letterario tale supposizione viene disattesa. Benché le intenzioni dell'autore, espresse con eloquente enfasi nella prefazione, siano presentate come indubbiamente serie, il componimento che fa loro seguito non si conforma alle aspettative: l'opera, infatti, è percorsa in più parti da una forte ironia e dall'abbassamento del tono solenne del mito. Tali motivi hanno portato Ganieva (2009) a definire *Illi* essenzialmente come "una delle forme del gioco, la constatazione allegorica ed estesa del doloroso fatto che 'i ceceni non siano più quelli di prima'".

Definire l'opera dal punto di vista del genere risulta alquanto difficile: il componimento è diviso in un'invocazione in cui lo scrittore chiede l'aiuto degli dèi nell'arduo compito che si è prefissato²⁷⁵ e da dodici "capitoletti" di cui solo gli ultimi cinque legati da un più forte filo narrativo. A creare unitarietà nell'opera, che per buona parte appare come l'accostamento di diversi frammenti, interviene il comune materiale di ispirazione (il folklore ceceno) e lo stile (chiaramente ispirato a quello di favole e leggende) di cui si serve l'autore. Benché presenti un carattere frammentario, idealmente è possibile dividere il componimento in tre parti: una prima parte (corrispondente al primo "capitoletto") che svolge la funzione di prologo, una seconda (sezioni due-sei) di riscrittura di diversi miti della tradizione cecena e un'ultima (sezioni sette-dodici), al suo interno più coesa, unita dalla tematica comune della "ricerca".

La prima parte intende essenzialmente riproporre attraverso il linguaggio e i toni del mito in buona sostanza quanto affermato dall'autore nella prefazione: le guerre russo-cecene hanno comportato la perdita del *Dajmochk* [patria, in ceceno], l'abbandono di questo da parte dei veri ceceni e l'insediamento su di esso di un altro popolo (*drugie ljudi*). A questo proposito potrà

²⁷⁵ "Великий Бог, Дела, да поможет мне. Селу, бога огня, да не прогневаю дерзостью. Мать Тушולי, дай мне здоровья и силы. Аза, дочь солнца, освети мой путь. Предки, ведите меня за руку, как слепого. Ибо я, неразумный, собрался поведать предания о бывшем и будущем, илли" [Che il Grande Dio, *Dēla*, mi aiuti. Che non indispettisca *Sēla*, dio della fiamma, con il mio ardimento. Madre *Tušoli*, dammi forza e salute. *Aza*, figlia del sole, illumina il mio cammino. Antenati, conducetemi per mano come un cieco. Dacché io, inconsiderato, mi preparo a raccontare leggende sul passato e sul futuro, l'*illi*] (Sadulaev 2006a). Oltre ai già citati *Sēla* e *Tušoli*, nell'invocazione Sadulaev fa anche riferimento a *Dēla*, il dio demiurgo, e ad *Aza*, a seconda dei miti madre o figlia del Sole (Jaimoukha 2005; Tsaroiieva 2009).

risultare interessante spendere qualche parola su *chi* l'autore identifichi come "vero ceceno". Prendendo in considerazione materiale extra testuale (interviste, altri scritti di *non-fiction*) dello scrittore, risulta evidente che i ceceni a cui egli fa riferimento siano quelli sovietizzati. Per esempio, in un'intervista del 2011 lo scrittore, invitato a esprimersi sulla questione identitaria nella Cecenia post-bellica, dichiara: "Та чеченская идентичность, которую я знал и к которой имел отношение, была в большой степени советской или советизированной национальной идентичностью. В новой идентичности я ничего не понимаю" [Quell'identità cecena che conoscevo e con la quale mi relazionavo era perlopiù un'identità nazionale sovietica o sovietizzata. Non capisco nulla della nuova identità] (Sadulaev e Baraš 2011). O, ancora, nella monografia *Pryžok volka. Očerki političeskoj istorii Čečni ot Chazarskogo kaganata do našich dnej* [Il balzo del lupo. Saggi di storia politica della Cecenia dal khanato chazaro ai nostri giorni, 2012] Sadulaev, da una parte, identifica negli anni immediatamente successivi alla deportazione il periodo di formazione di un nuovo popolo, sovietizzato e pronto alla modernizzazione (il popolo in cui l'autore stesso si riconosce e di cui rimpiange la scomparsa); dall'altra, vede nelle politiche nazionali sovietiche il presupposto per lo sviluppo della cultura e della lingua del popolo ceceno e, quindi, della sua identità (Sadulaev 2012). Queste affermazioni, oltre a mettere in luce la forte componente nostalgica che caratterizza il pensiero di Sadulaev e che riverbera nelle sue opere (oggetto di approfondimento nel prossimo capitolo), lasciano intendere a che punto lo slogan dell'"amicizia dei popoli" e dell'inconfutabile bontà del potere sovietico nei confronti delle minoranze sia stato assimilato da quest'ultime, tanto da oscurare o giustificare determinati eventi del passato²⁷⁶.

Incapace di adeguarsi al discorso identitario della Cecenia contemporanea così come propagandato dal nuovo leader della repubblica e privato della sua identità di "ceceno sovietico", Sadulaev stesso fa parte di quel gruppo di individui di cui scrive nel prologo: "У детей волчицы совсем не осталось родины. Все стало чужое, а новой родины обрести не смогли. Тот, кто без дома и родины, – разорванное облако" [Ai figli della lupa [i ceceni, V. M.] non rimase affatto una patria. Tutto diventò estraneo, e non riuscirono ad acquisire una nuova patria. Colui che è senza casa e senza patria è una nuvola strappata] (Sadulaev 2006a)²⁷⁷.

²⁷⁶ Se in *Pryžok volka* Sadulaev, benché vi riesca a trovare anche un lato positivo, condanna apertamente la deportazione del popolo ceceno, nel 2016 lo scrittore, intervistato in veste di candidato del Partito Comunista, pur di difendere l'operato sovietico, minimizza la portata tragica di questo evento mettendo in luce tutti i supposti benefici che l'URSS avrebbe portato ai ceceni (crescita demografica, infrastrutture, sviluppo culturale, ecc.) ed evitando un'aperta critica nei confronti di Stalin (definito, nonostante tutto, meglio di Churchill, sic!). Per Sadulaev, infatti, il potere sovietico, malgrado qualche trascurabile "stranezza", avrebbe avuto il merito di portare la civiltà ai ceceni: "[С]оветская власть много делала вещей странных, но она также несла и цивилизацию" [L'Unione Sovietica ha fatto molte cose strane, ma ha anche portato la civiltà] (Sadulaev e Kanygin 2016).

²⁷⁷ Sull'idea della patria/casa persa nell'opera di Sadulaev si tornerà in dettaglio nel terzo capitolo (Sezione 3.3.1.).

Se nella realtà l'obiettivo di ricostituire la patria persa appare impossibile, nella finzione narrativa, al contrario, esso è del tutto realizzabile grazie all'intervento miracoloso di un giovane:

Тогда вышел вперед юноша и крикнул им: стойте! Я родился в далеком краю и не видел земли отцов. Приехал и не нашел здесь – только мертвая глина и чужие камни. Но мать пела мне *илли*, которые пела ее мать, а отец учил меня чести и доблести, как учил его отец. И если есть где-то *Даймохк* – то в моем сердце. Я возьму нож и открою грудь, а вы это сердце смешайте с золой, смешайте с песком и глиной. Будет у вас не пылинка, будет три горсти родной земли! Так дети волчицы вернули *Даймохк*. (*ibidem*)

[Allora si fece avanti un giovane e gridò loro [ai “veri” ceceni, rassegnati a lasciare la Cecenia in quanto non vedono modo di recuperare la loro patria, *V. M.*]: fermatevi! Sono nato in una terra lontana e non ho visto la terra dei miei padri. Venni qui e non la trovai: vi trovai solo argilla priva di vita e pietre estranee. Ma mia madre mi cantava le *illeš* che le cantava sua madre, e mio padre mi insegnò l'onore e il valore come glieli insegnò suo padre. E se il *Dajmochk* è da qualche parte, allora dev'essere nel mio cuore. Prenderò un coltello e mi aprirò il petto, e voi mischiate questo cuore con la cenere, mescolatelo con la sabbia e con l'argilla. Avrete non un granello, ma tre pugni della terra natia. Così i figli della lupa fecero tornare il *Dajmochk*.]

La seconda parte del componimento, come già accennato, riguarda principalmente la riscrittura di alcuni miti ceceni. L'operazione di Sadulaev tocca diversi miti: dal mito sulla nascita di Sēla Sata (sezione due), a quello sul perché le montagne siano sempre coperte di neve e sul giudizio finale di Dēla (sezione tre), sino ai miti sull'Uccello Bianco, sulla fine dell'età dell'oro (*dūnēnan berkat*) e sulla scomparsa dei giganti (sezioni quattro-sei)²⁷⁸. Come anticipato dallo stesso scrittore nella premessa, la ripresa del materiale folklorico è assai libera e a volte sembra seguire solo quella logica del gioco individuata da Ganieva. Essa si rende evidente nella sezione dedicata al mito sulla nascita di Sēla Sata, in cui i toni solenni del mito vengono incessantemente smorzati da un linguaggio colloquiale e da realtà prosaiche, intervenendo a creare una continua alternanza tra alto e basso volta a provocare il riso. Di questa natura, per esempio, è la descrizione del rapporto conflittuale tra Malch (il Sole) e sua moglie But (la Luna) che porterà alla creazione del giorno e della notte:

Стали супругами Малх и Бут, и сначала были счастливы. Они гуляли вдвоем, не расставались. В те времена не было дня и ночи, солнце и луна вместе светили на небесах. Но богиня Бут была своенравна. Она ни в чем не хотела уступать своему мужу и всегда спорила с ним. Если Малх говорил: пойдём быстрее, Бут говорила: куда нам спешить? Когда Малх замедлял свой шаг, Бут бежала вперед и ворчала: вечно ты спишь на ходу! Стоило Малху повернуть направо, как Бут тянула его в левую сторону, но если Малх шел налево, Бут разворачивалась вправо. Так они спорили и ругались все время. Надоело Великому Богу слышать их ссоры. Тогда Дела решил: пусть ходят в небе по очереди. (*ibidem*)

[Malch e But divennero marito e moglie e all'inizio erano felici. Passeggiavano insieme e non si separavano. In quei tempi non c'erano il giorno e la notte, il sole e la luna splendevano insieme in cielo. Ma la dea But era caparriosa. Non voleva essere in nulla da meno del marito e litigava sempre con lui.

²⁷⁸ Per la versione “originale” di alcuni di questi miti si vedano Castellani 2008; Tsaroeva 2009; Mal'sagov 1990.

Se Malch diceva: andiamo veloce, But diceva: non abbiamo motivo di affrettarci. Quando Malch rallentava il passo, But lo superava e brontolava: dormi sempre in piedi! Malch voltava a destra, ecco But lo spingeva verso sinistra, ma se Malch andava a sinistra, But girava a destra. Così discutevano e litigavano tutto il tempo. Il Grande Dio si seccò di ascoltare i loro litigi. Allora Dēla decise: che si fossero mossi nel cielo a turno.]

Questo travestimento burlesco²⁷⁹ che combina tematiche alte (il materiale mito) a uno stile colloquiale non vuole in nessun modo mettere in discussione i contenuti o il valore dei miti ceceni. Tale scelta dell'autore, a mio parere, può essere in parte giustificata dalla volontà di rendere più fruibili i miti ceceni per il lettore contemporaneo: attualizzandone il linguaggio e introducendo l'elemento comico, è come se Sadulaev volesse “accorciare” la distanza tra antichità e contemporaneità. Al contempo, se prendiamo in considerazione un possibile lettore russo (il pubblico più probabile dell'opera), seppure in forma comica, tale riproposizione del mito svolge una funzione che potremmo definire “didattica”, informandolo di tradizioni e leggende a lui probabilmente poco note²⁸⁰. In altre parole, come nota Genette (1997) a proposito del *Virgile travesti* (1648) di Paul Scarron, “il travestimento non è soltanto un *divertissement* transtilistico qualsiasi [...], ma è anche un esercizio di traduzione [...], poiché consiste nel trascrivere un testo dalla sua lontana lingua di origine in una lingua più vicina e familiare” (68). Il testo originale, quindi, grazie all'abbassamento dello stile, viene “addomesticato” e reso maggiormente accessibile al lettore contemporaneo che può trarre da esso delle nuove conoscenze.

Il mito, tuttavia, diventa anche il modo per affrontare tematiche più serie. Questo è il caso, per esempio, della ripresa della figura mitica dei *vampolož*²⁸¹ per descrivere gli effetti rovinosi dello sfruttamento ambientale, principalmente legato all'estrazione petrolifera, in Cecenia:

Из пера, которое уронила Белая Птица, появились первые великаны. Каждый волосок перышка стал живым человеком. Да, люди тогда были большими! [...]
Мать Тушоли терпела семь раз по восемь веков. Но больше не смогла терпеть. Она пришла к Великому Богу, в слезах.

²⁷⁹ Mi riferisco qui alla definizione di travestimento burlesco di Genette (1997). Il travestimento burlesco è una delle forme dell'ipertestualità individuata dallo studioso basata, a livello strutturale, sulla trasformazione di un testo (ipotesto) precedente. “Il travestimento burlesco”, chiarisce Genette, “riscrive [...] un testo nobile conservandone l'azione – cioè il contenuto fondamentale e il movimento [...] – ma imponendo tutt'altra *elocuzione*, cioè un altro stile nel senso classico del termine” (*ivi*: 65).

²⁸⁰ Sempre in questo capitoletto, facendo seguito ai continui litigi di Malch e But, il narratore informa il lettore della tradizione cecena per cui la casa è divisa in due parti, una femminile e una maschile: “Сказал Дела: отныне, если муж и жена не могут быть как одно, то пусть лучше живут в разных домах. Но если и живут в одном доме, то, чтобы не спорили, пусть каждый имеет свою половину: мужчина пусть живет в восточной части дома, его жена в той, что смотрит на запад” [Disse Dēla: d'ora in poi, se marito e moglie non possono essere come uno, è meglio che vivano in case diverse. Ma se vivono in un'unica casa, affinché non litighino, che ognuno di essi abbia la propria metà: che l'uomo viva nella parte orientale della casa, mentre la donna in quella rivolta a occidente] (Sadulaev 2006a).

²⁸¹ Nella mitologia cecena i *vampolož* sono dei giganti cattivi, spesso mostruosi, dotati di enorme forza fisica (Castellani 2008).

Мать Тушоли сказала: «Дела, Ты дал мне детей, которые припадают к моей груди, но не дал с ними счастья! Дети терзают меня, высокие они, но мало у них разума, мало жалости и любви. Они стремятся достать все, что считают богатством, из недр земли, из моего тела. И для этого они роют большие, глубокие ямы. А там, где они проходят – земля становится твердой, как камень, так тяжелы их тела!» (*ibidem*)

[Dalla penna lasciata cadere dall'Uccello Bianco comparvero i primi giganti. Ogni pelucco della penna divenne una persona. Sì, a quei tempi le persone erano grandi! [...]

Madre-Tušoli sopportò per sette volte otto secoli. Ma non poté sopportare di più. Andò dal Grande Dio in lacrime.

Madre-Tušoli disse: “Dēla, Tu mi hai dato dei figli che si stringono al mio seno, ma non mi hai dato con essi felicità! I miei figli mi tormentano, sono alti, ma hanno poco giudizio, poca compassione e amore. Cercano di prendere tutto quello che ritengono ricchezza, dalle viscere della terra, dal mio corpo. E a questo fine scavano grandi buche profonde. E là dove essi passano, la terra diventa dura come pietra, tanto sono pesanti i loro corpi!”]

Infine, l'ultima parte del componimento, quella che abbiamo definito di “ricerca”, ruota intorno a quattro domande – “кто сотворил этот мир, что было в самом начале, почему мы дети волчицы и что нас ждет?” [chi ha creato questo mondo, che cosa c'era all'inizio, perché siamo figli della lupa e che cosa ci aspetta?] (*ibidem*)] – che intendono indagare l'identità cecena. Esse vengono poste da un giovane bello e forte in cui è facilmente ravvisabile la figura del *dika k'ant* [giovane di valore] o del *jaḥ jolu k'ant* [un giovane provvisto di *jaḥ*²⁸²], un giovane (molto spesso orfano) alla ricerca delle proprie origini che di frequente era protagonista delle *illeš* (Castellani 2008). L'arrivo del giovane al cospetto degli anziani innesca una vera e propria *quête*: gli anziani, incapaci di rispondere al giovane, si recano dagli antenati e pongono loro gli stessi quesiti. Questi, i primi uomini ad abitare la terra, raccontano loro di come gli uomini divennero mortali, ma non sono in grado di dare risposta alle domande del giovane. Gli anziani così si rimettono in viaggio e a bordo di una delle sue foglie essi raggiungono la cima dell'albero del limite (*derevo predela*)²⁸³.

Lì incontrano la lupa celeste, progenitrice e protettrice del popolo ceceno, a cui riportano le domande del giovane. Nella lunga invocazione alla lupa degli anziani viene menzionato un

²⁸² Lo *jaḥ* racchiude in sé una serie di valori etici fondamentali. Lo scrittore ceceno Sultan Jašurkaev nei propri diari di guerra descrive lo *jaḥ* in questo modo: “Оно означает и героизм, и гордость, и честь, и благородство, и силу, и дерзость, и еще что-то, что легко понимает семилетней ребенок в самом глухом чеченском ауле, но трудно понять тем, кто сбрасывает сейчас бомбы на этого ребенка. Особое состояние не только души, но и тела: глубоко сознательная, радостная готовность претерпеть все, но совершить то, что должно быть совершено. Все высшие человеческие качества уложены в этом слове” [Esso significa sia eroismo, sia fierezza, sia onore, sia nobiltà, forza, e audacia, e ancora qualcosa che capisce facilmente un bambino di sette anni nel più remoto *aul*, ma difficilmente capisce chi sta bombardando questo bambino. È un particolare stato non solo dell'anima, ma anche del corpo: la prontezza profondamente cosciente e gioiosa di sopportare tutto, ma di compiere ciò che deve essere compiuto. Tutte le più alte qualità umane sono racchiuse in questa parola] (Jašurkaev 1998).

²⁸³ L'“albero del limite” descritto da Sadulaev ricorda, da una parte, il *sidrat al-Muntahā* [l'albero di loto sul confine] che marca l'estremo confine del settimo cielo nella religione islamica (Rippin 2012), dall'altra, Yggdrasil, un enorme frassino che nella mitologia scandinava univa cielo e terra e sulla cui cima si trovava Asgard, la città degli dèi (Petruchin 2010).

altro mito ceceno, quello della lupa che salvò il mondo resistendo alla furia del giorno del giudizio. Come si avrà avuto modo di notare, la narrazione principale (il mito del giovane in cerca di risposte sulle origini e sulle sorti del popolo ceceno) crea il pretesto per la moltiplicazione di altre narrazioni (il mito sulla mortalità degli uomini e la leggenda della lupa). Questa struttura a “scatole cinesi” viene completata dal mito-profezia raccontato dalla lupa in risposta ai quesiti sull’identità (perché siamo figli della lupa?) e sui destini del popolo ceceno (che cosa ci aspetta?). Uomini e lupi, secondo il mito, condividerebbero la stessa anima in quanto all’inizio dei tempi gli animali celesti vennero incaricati di creare l’anima degli uomini. Dagli uomini che scelsero le anime create dalla lupa originò il popolo ceceno²⁸⁴. In seguito alla grande tempesta del giorno del giudizio gli uomini iniziarono a uccidere la propria anima e a vivere come dei morti. Questi morti-viventi, secondo la profezia della lupa, diventeranno sempre di più, ma verranno infine sconfitti durante la grande caccia (*velikaja ochota*) da chi ha custodito la propria anima di lupo.

Tale racconto costituisce l’ennesima allegoria che, con il linguaggio del mito, inscena la contrapposizione tra i veri ceceni, portatori dei valori del proprio popolo, e i nuovi “ceceni”, zombificati e asserviti al regime. Andrà notato, inoltre, che nell’ultima sezione la domanda del giovane “почему мы дети волчицы?” [perché siamo figli della lupa?] si trasforma nella domanda “дети ли мы теперь матери волчицы?” [siamo ora figli della madre-lupa?] pronunciata da uno degli anziani poco prima di salire di nuovo sulla foglia in direzione di Asgard, la città degli dèi²⁸⁵. Tale cambiamento sposta il focus da un interesse di natura conoscitiva a uno di carattere più prettamente identitario: privata dei valori su cui si fonda, l’identità cecena può ancora dirsi tale?

Benché intramezzato da commenti comico-ironici e in alcuni passaggi improntato principalmente al gioco, è innegabile che il materiale folklorico fornisca a Sadulaev una copertura allegorica per affrontare questioni per lui assolutamente serie e attuali, quali la

²⁸⁴ La scelta del lupo da parte di Sadulaev non è casuale: nella cultura cecena, infatti, il lupo (*borz* in ceceno) incarna i valori di libertà e uguaglianza. Inoltre, nel 1990 il lupo è stato scelto durante il primo Congresso ceceno come simbolo nazionale e successivamente se ne sono appropriati i separatisti come emblema della lotta contro i russi. La simbologia ufficiale legata al lupo è stata notevolmente ridotta dopo l’elezione di Achmad Kadyrov a presidente della repubblica con il chiaro intento di prendere le distanze dal movimento separatista (Campana 2009; 2006).

²⁸⁵ “И вот мы, дети волчицы, а смотрите: предки наши не держали слуг и не были слугами сами. Каждый был равен в стае; только сила и храбрость делали вожаком. Только старость и мудрость возносили над прочими. Теперь же и в нашем племени есть большие и малые люди, есть те, кто сверху, и те, кто снизу, одни заставляют других, покорных их воле. Дети мы теперь матери волчицы?” [Ed ecco noi siamo i figli della lupa, ma guardate: i nostri avi non avevano servi e non erano servi. Tutti erano uguali nel branco; solo la forza e il coraggio ti rendevano un capo. Solo l’anzianità e la saggezza ti innalzavano al di sopra degli altri. Ora anche tra la nostra gente ci sono i grandi e i piccoli, ci sono quelli che sono sopra e quelli che sono sotto, gli uni costringono gli altri sottomettendoli alla propria volontà. Siamo ora figli della madre-lupa?] (Sadulaev 2006a).

corruzione morale che attraversa la società cecena contemporanea, così come la perdita della propria tradizione e dei propri valori che vengono sostituiti da quelli altrui, tra cui *in primis* l'opportunismo e la ricerca della ricchezza a ogni costo. Del resto, l'utilizzo della comicità per approcciare tematiche di centrale importanza è una costante che attraversa tutta l'opera dello scrittore. A tal proposito, in un'intervista rilasciata nel 2021 sulla nuova raccolta di opere *Gotskie pis'ma* [Lettere dei goti, 2021] Sadulaev ha dichiarato: “Я не хочу говорить о серьезных вещах с серьезным лицом, потому что эта двойная серьезность убивает. Всегда нужно немного снижать пафос. И я делаю это введением игрового момента” [Non voglio parlare di argomenti seri da un punto di vista serio, perché questa doppia serietà uccide. Bisogna sempre abbassare un po' il pathos. E io lo faccio introducendo un momento di gioco] (Sadulaev e Lisova 2021)²⁸⁶.

Il mito, dunque, in *Illi* diventa il principale strumento nelle mani dell'autore per parlare in modo altro della crisi identitaria che la società cecena sta affrontando all'indomani delle guerre. Lasciando il finale aperto (non sapremo mai infatti se gli anziani giungeranno alla città degli dèi e riporteranno agli uomini la profezia della lupa), più che creare realmente un mito che possa permettere la rinascita del popolo ceceno, l'opera si configura come l'amara constatazione che quanto perso probabilmente non verrà più recuperato e che la Cecenia di Sadulaev – la Cecenia sovietica, la comunità in cui lo scrittore si riconosceva – potrà continuare a vivere solo nella dimensione fantastica del mito dell'autore.

2.2.2. *Ženich i nevesta* di Alisa Ganieva: l'elemento culturale non-russo nella creazione di un testo selettivamente “opaco”

Il romanzo *Ženich i nevesta* [Lo sposo e la sposa] costituisce l'ultima opera di quella che potremmo definire la “trilogia daghestana” di Alisa Ganieva. Pubblicato nel 2015 per la casa editrice AST, il romanzo riprende al suo interno molte delle tematiche care a Ganieva che già comparivano nella *povest' Salam tebe, Dalgat!* e nel romanzo *Prazdničnaja gora*. Centrale nel romanzo, come nelle opere precedenti, risulta infatti la descrizione di alcune problematiche che attanagliano la società daghestana contemporanea, quali, per esempio, quella religiosa (lo scontro tra sufi e salafiti) e quella femminile, di cui si è già ampiamente trattato a proposito di *Prazdničnaja gora* (Sezione 2.1.2.). Per quanto riguarda *Ženich i nevesta*, la stessa autrice ha

²⁸⁶ Tale scelta è del resto condivisa anche da altri scrittori provenienti dal Caucaso settentrionale. Un esempio è costituito dallo scrittore adigo Džambulat Košubaev che nel suo *Abrag* (2004) ricorre all'epos dei *narty* – riscritto in chiave umoristica – per descrivere lo stato di degradazione morale attuale. Esso, come per Sadulaev, viene scelto in virtù dell'importanza che ricopre nella definizione identitaria del popolo adigo (Košubaev 2004).

chiarito che narrando la vita in una cittadina in riva al Caspio ha cercato di mostrare come di fatto si stia trasformando l'intera società daghestana (Ganieva e Sekisov 2015)²⁸⁷. Anche qui, inoltre, le digressioni sulla vita di alcuni personaggi permettono di allargare il quadro al passato del Daghestan²⁸⁸, segnalando pure per questo romanzo la tendenza di Ganieva a rendere le sue opere delle “enciclopedie della vita daghestana” presente e passata.

Benché le tematiche affrontate e l'oggetto di rappresentazione rimangano essenzialmente gli stessi, è opportuno notare che i due romanzi di Ganieva differiscono sostanzialmente nel loro focus. Se in *Prazdničnaja gora* l'obiettivo principale risultava quello di mostrare i molteplici discorsi da e sul Daghestan, in *Ženich i nevesta* ciò che maggiormente interessa Ganieva sono i personaggi stessi e i loro destini. Come spiega la stessa scrittrice in un'intervista, infatti, tra i due romanzi “Акцент сместился – раньше моим главным героем был Дагестан в целом, а теперь – конкретные персонажи” [L'accento si è spostato: prima il protagonista era il Daghestan intero, mentre ora i protagonisti sono dei personaggi concreti] (*ibidem*). Al centro del romanzo, infatti, troviamo le vicissitudini dei due giovani protagonisti, Patimat (Patja) e Marat, entrambi tornati alla propria cittadina natale da Mosca. Qui, i rispettivi genitori cercano in ogni modo di trovare loro un consorte e li trascinano in una serie di imbarazzanti appuntamenti fornendo così, pagina dopo pagina, un quadro approfondito dell'istituzione del matrimonio in Daghestan. Patimat e Marat, che all'inizio delle vicende non si conoscono affatto, si incontreranno per la prima volta a un comizio a cui sono stati portati rispettivamente da Timur (lo spasimante insistente di Patja, emblematico esempio del macho daghestano) e da Šach (ex collega di università di Marat) e, scoprendosi anime gemelle, decideranno infine di sposarsi.

Quanto brevemente riassunto, tuttavia, costituisce solo quella che Ganieva ha definito la “fabula esteriore” del romanzo. L'opera, infatti, presenta un duplice livello di lettura. Se a livello più superficiale, riprendendo le parole della scrittrice, essa racconta del “движение двух сердец навстречу друг другу” [movimento di due cuori l'uno verso l'altro] (Ganieva 2018a: 388), a livello più “profondo” il romanzo nasconde una serie di rimandi e allusioni che

²⁸⁷ “В книге описан [...] прикаспийский поселок, [...] без корней. Там живут переселенцы 50–60-х гг., без горского сознания, но не адаптированные и к европейскому типу [...]. На примере конкретного поселка я пытаюсь показать, как трансформируется дагестанское общество в целом” [Nel libro è descritta una cittadina [...] sulle rive del Caspio, [...] senza radici. Qui vive la gente trasferita negli anni '50 e '60, priva della mentalità di montagna, ma non adattata neppure a quella europea [...]. Attraverso l'esempio di una cittadina concreta cerco di mostrare come si stia trasformando l'intera società daghestana] (Ganieva e Sekisov 2015).

²⁸⁸ In *Ženich i nevesta*, per esempio, la digressione su alcuni episodi della vita della nonna paterna della protagonista mette al corrente il lettore su usi e costumi che regolavano la società daghestana nel passato (Ganieva 2019: 69-75).

permettono di interpretare il testo anche come il cammino dei due protagonisti verso la Verità divina.

Così come accadeva in *Prazdničnaja gora*, anche in *Ženich i nevesta* l'impianto realista della narrazione è costellato da una fitta serie di episodi e rimandi misteriosi. Essi si concentrano in particolare intorno alla figura di Chalilbek, il personaggio più enigmatico di tutto il romanzo, rinchiuso in carcere all'inizio della narrazione²⁸⁹. Non è ben chiaro quale professione svolga né in che cosa consistano precisamente i suoi affari, ma la sua presenza sembra essere essenziale affinché la vita della cittadina possa andare avanti:

Он [Халилбек, *V. M.*] не занимал ни одной официальной должности, но при этом контролировал недвижимость в посёлке и городе, а также – чиновников всех мастей. Он являлся одновременно во все кабинеты, издавал собственные книги по благоустройству и процветанию всего мира, командовал бюрократами, якшался, как поговаривали, с бандитами, нянчил младенцев в подопечных больницах, кружил головы эстрадным певичкам и только больше полнел и здоровел от множющихся вокруг тёмных слухов. Без ведома Халилбека никто в округе не решался начать своё дело, купить участок, провести конференцию. (Ganieva 2019: 36)

[Lui [Chalilbek, *V. M.*] non occupava alcuna carica ufficiale, ma allo stesso tempo controllava le proprietà immobiliari nel villaggio e in città, e anche gli impiegati di ogni risma. Si trovava contemporaneamente in tutti gli uffici, pubblicava libri sullo sviluppo urbano e sulla prosperità del mondo intero, comandava i burocrati, bazzicava, così si diceva, con i banditi, si prendeva cura dei bambini negli ospedali che patrocinava, faceva girare la testa alle cantanti di varietà e le oscure voci che si moltiplicavano intorno a lui lo rendevano solo più grosso e vigoroso. All'insaputa di Chalilbek nessuno nel distretto si decideva a iniziare i propri affari, comprare un lotto di terra, tenere una conferenza.]

Ora santo, ora criminale, parte dei personaggi attribuisce a Chalilbek anche una serie di poteri sovranaturali. Così di lui si dice che abbia salvato la fattoria del “comandante rosso” (il soprannome affibbiato dalla gente del villaggio al padre di Farid, Gamid e Sajgid, tutti rossi di capelli) facendo produrre più latte alle sue mucche (*ivi*: 193), o ancora che abbia guarito Chadiža, la madre di Marat, con un cucchiaino da thè:

У Хадижи были адские боли во лбу, она ещё говорила, что у неё как будто рог оттуда лезет. Ворочалась, ворочалась, спать на могла. И днём прямо ныла от боли. А Халилбек к ним зашёл по-простому, без понтов, на хинкал. «Что ты, Хадижа, мучаешься?» – говорит. Взял чайную ложку, обмакнул в чай и вот как приложил!

Соседка схватила чайную ложку, сунула в горячий чай и ткнула черпалом мне в лоб. Я ойкнула от ожога.

– Вот так он ей сделал, – засмеялась соседка.

– Неужели боль прекратилась? – зашебетали все разом.

– Да как рукой сняло! Хадижа сама рассказывала. А теперь отрицает! (*ivi*: 194-95)

²⁸⁹ Andrà segnalata peraltro la ricorrenza di tale personaggio nelle opere di Ganieva. In *Salam tebe, Dalgat!* Chalilbek è lo zio misterioso che Dalgat cerca per tutta la narrazione, in *Prazdničnaja gora*, invece, Chalilbek è il nome dell'uomo che Šamil incontra prima in spiaggia (dove gli rivolge enigmatiche parole sul suo passato e sul suo futuro) e poi di nuovo alla festa descritta nell'epilogo del romanzo.

[Chadiža aveva dei dolori terribili alla fronte, diceva addirittura come se le stesse spuntando un corno da lì. Si girava e rigirava, ma non riusciva a dormire. E di giorno si lamentava proprio dal dolore. E Chalilbek passò lì da loro senza formalità, semplicemente: “Cos’hai Chadiža, stai male?” – disse. Prese un cucchiaino, lo intinse nel thè e glielo appoggiò così!

La vicina afferrò un cucchiaino, lo ficcò nel thè bollente e me lo sbatté sulla fronte. Cacciai un urlo per il bruciore.

– Ecco come fece, – si mise a ridere la vicina.

– E le ha smesso sul serio di fare male? – dissero tutte insieme.

– Sì, come se avesse tolto il dolore con la sua mano! La stessa Chadiža lo raccontava. E ora nega!]

Tra le voci che circolano in città c’è inoltre quella che Chalilbek sia al-Khiḍr, una figura misteriosa venerata in tutto il mondo islamico (Franke 2022). Il nome di al-Khiḍr deriva dalla radice araba che rimanda al concetto di “vegetazione” e per tale motivo il suo nome è stato a volte tradotto con “il Verde” (Scarabel 2007). Non è dunque un caso che nel romanzo di Ganieva siano innumerevoli i riferimenti a questo colore: verde è l’impermeabile dell’uomo che vende del vino fatto in casa a Patja e ai suoi amici in una stazione ferroviaria nella regione di Mosca (Ganieva 2019: 16)²⁹⁰ così come quello dell’ubriacone con cui Marat brinda verso la fine del romanzo (*ivi*: 284); quando la madre di Anžela (una vecchia fiamma di Marat) incontra Chalilbek in prigione lo descrive come “весь зелёный” [tutto verdastro, pallido] (*ivi*: 222); verde, inoltre, è la mosca che si aggira sul tavolo di Marat e Patja durante il loro primo appuntamento (*ivi*: 246) come anche la macchia sul muso del cane randagio che entra nell’ufficio del padre di Marat e in cui la segretaria identifica una delle numerose forme che Chalilbek/al- Khiḍr può assumere (*ivi*: 253)²⁹¹; verde, infine, è la maglietta di Chalilbek nella scena che chiude il romanzo (*ivi*: 315).

Il testo più importante per inquadrare la figura di al-Khiḍr, benché il suo nome non vi venga citato, è il Corano. Nella diciottesima *sūra*²⁹² (vv. 65-82) si fa infatti riferimento all’incontro tra al-Khiḍr e il profeta Mūsā (Mosè) in cui quest’ultimo chiede al primo di poter diventare suo discepolo:

⁶⁵ Si imbattono [Mosè e il suo servo, *K. M.*] in uno dei Nostri servi a cui avevamo dato della misericordia da parte Nostra, e gli avevamo insegnato della scienza che viene da Noi. ⁶⁶ Mosè gli disse: “Posso seguirti affinché tu mi insegni parte di quel che è stato insegnato a te, così da guidarmi nella buona direzione?”. ⁶⁷ Rispose: “Tu non saprai pazientare con me, ⁶⁸ e come potresti avere pazienza su ciò che non comprendi?”. ⁶⁹ Disse Mosè: “Se Dio vuole mi troverai paziente, non ti disubbidirò”. ⁷⁰

²⁹⁰ Come nota Šafranskaja (2020), inoltre, la lettera “X” sull’etichetta della bottiglia rimanderebbe proprio ai nomi di al-Khiḍr e di Chalilbek (rispettivamente Хидр e Халилбек in cirillico).

²⁹¹ “ – А-а-а! – завизжала секретарша, вскакивая на свои могучие ноги и пытаюсь залезть под стол. – Это Халилбек! Халилбек! Он нас подслушивает! Следит за нами!” [– А-а-а! – strillò la segretaria scattando sulle gambe robuste e cercando di ficcarsi sotto al tavolo. – È Chalilbek! È Chalilbek! Ci sta origliando! Ci spia!] (Ganieva 2019: 253). Anche la mosca inoltre rimanderebbe alla figura di al-Khiḍr e, di conseguenza, a quella di Chalilbek. Sempre secondo la segretaria, infatti, “[О]н [Хидр, *K. M.*] приходит в любом виде. Может и в виде жука, только зелёного” [Lui [al-Khiḍr, *K. M.*] si presenta sotto qualsiasi forma. Può essere anche sotto forma di coleottero, ma solo verde] (*ivi*: 251).

²⁹² Il termine *sūra* indica ciascuno dei 114 capitoli del Corano.

Disse: “Se vuoi seguirmi, non domandarmi nulla di alcuna cosa finché non te la spiegherò”.⁷¹ Così partirono e, quando salirono sulla nave, egli la forò. “L’hai forata” gli chiese Mosè “Per fare annegare la sua gente? Hai commesso un’enormità”⁷² Rispose: “Non ti ho detto che non avresti potuto pazientare con me?”.⁷³ Disse Mosè: “Non mi riprendere se ho dimenticato, non mi imporre una grave punizione”.⁷⁴ E andarono avanti finché incontrarono un ragazzo, ed egli lo uccise. “Hai ucciso un’anima pura senza necessità di vendicare altri? Hai commesso una cosa abominevole”.⁷⁵ Rispose: “Non ti ho detto che non avresti potuto pazientare con me?”.⁷⁶ Disse Mosè: “Se ti chiederò ancora una cosa sola, non accompagnarti più a me e riceverai le mie scuse”.⁷⁷ E andarono avanti finché giunsero dagli abitanti di una città, chiesero del cibo, ma quelli rifiutarono di ospitarli. Nella città trovarono un muro che minacciava di crollare ed egli lo raddrizzò. Disse Mosè: “Se tu avessi voluto, avresti potuto chiedere una retribuzione per questo”.⁷⁸ Rispose: “È giunto il momento della nostra separazione, ma prima ti spiegherò ciò su cui non hai avuto pazienza”.⁷⁹ La nave apparteneva a della povera gente che lavorava in mare, ho voluto danneggiarla perché li inseguiva un re che si impadroniva di ogni nave.⁸⁰ E quanto al ragazzo, i suoi genitori erano credenti e abbiamo temuto che egli li forzasse alla ribellione e alla miscredenza,⁸¹ abbiamo voluto che il loro signore desse loro in cambio un figlio più puro e più degno di misericordia.⁸² Infine il muro apparteneva a due giovani orfani di quella città e sotto c’era un tesoro che era loro; il padre era un uomo puro e il tuo Signore ha voluto che essi raggiungessero la maggiore età e poi trovassero il tesoro per loro conto, fu una misericordia da parte del tuo signore. Quel che ho fatto non l’ho deciso da me, ecco la spiegazione di ciò su cui non hai potuto pazientare”. (Ventura 2010: 179-80)

Proprio tale episodio viene ripreso in diversi punti del romanzo in riferimento a Chalilbek: egli, infatti, è responsabile sia della morte del giovane Adik (il fratellastro di Marat, nato da una relazione extraconiugale del padre) (Ganieva 2019: 40) così come della costruzione di una casa da gioco (*ivi*: 52) e del danneggiamento del motoscafo di uno dei deputati che prendono parte al concerto in suo onore (*ivi*: 142). Di queste azioni apparentemente senza senso, come nel caso dell’episodio coranico, viene fornita una spiegazione. Per quanto riguarda il motoscafo, lo stesso deputato spiega alla folla che il danneggiamento del mezzo aveva evitato la sua confisca rivelando, quindi, la grande saggezza di Chalilbek. Per il chiarimento delle altre due azioni di Chalilbek si dovrà attendere l’incontro di Marat con l’ubriaco dall’impermeabile verde, chiaramente una delle metamorfosi di al-Khidr/Chalilbek: Chalilbek aveva sì costruito il casinò, ma questo era stato di lì a poco chiuso e l’edificio adibito a centro d’arte per l’infanzia, mentre, per quanto riguarda la morte di Adik, egli era intervenuto uccidendolo per evitare che diventasse un malfattore. Infatti, dei terroristi (*lesnye*)²⁹³ avevano offerto ad Adik del denaro affinché costruisse una casa in cui vivere e allo stesso tempo nasconderli e pianificavano di coinvolgerlo in un attentato che avrebbe portato alla morte di molte persone (*ivi*: 286-89).

Caratteristica di al-Khidr è quella di essere portatore di un speciale tipo di conoscenza interiore (*ilm ladunī*), impartita senza mediazioni da Dio, che non può essere immediatamente compresa dall’uomo (Franke 2022; Halman 2000). Oltre a essere un simbolo della santa prossimità a Dio, al-Khidr, come ben dimostra l’episodio di Mosè, ricopre anche il ruolo del

²⁹³ Modo colloquiale per indicare le formazioni partigiane di impronta salafita.

maestro (*murshid*) (Halman 2000), il cui compito è iniziare e guidare il discepolo (*murīd*) lungo la strada verso la realizzazione spirituale che nel sufismo corrisponde alla conoscenza della Realtà divina (Scarabel 2007).

Come abbiamo già avuto modo di ricordare, il sufismo rappresenta la pratica religiosa più diffusa in Daghestan e in generale nel Caucaso settentrionale, dove da secoli si concentra principalmente intorno alla confraternita Nasqshbandiyya. Il sufismo, manifestazione della dimensione esoterica dell'islam, costituisce la via attraverso cui, tramite la pratica ascetica e la purificazione dell'anima, l'uomo trascende il proprio io individuale per unificarsi a Dio, l'Assoluto (Chittick 2005). Tale "via stretta", la *ṭarīqa*, si distingue dalla "via larga" della *sharia* (la dimensione essoterica dell'islam che percorrono tutti i musulmani) e può essere percorsa solo tramite l'intervento e la guida costante di un maestro. Infatti, essenziali perché il discepolo inizi il suo cammino sono sia l'azione di un maestro – sia esso umano o non umano, come nel caso di al-Khidr²⁹⁴ – che "apra" il cuore dell'aspirante (Scarabel 2007) sia la realizzazione da parte di quest'ultimo che il mondo in cui viviamo non sia reale (Aminrazavi 2005). Nel sufismo la realtà terrena non sarebbe altro che il riflesso della realtà simbolica, ossia la Realtà vera (Bausani 2018). Secondo tale dottrina, infatti, "il mondo non ha la sua ragione d'essere in se stesso, perché non è né autoprodotta né, quindi, eterno: è creazione di Dio e sussiste grazie a Lui" (Scarabel 2007: 136). Ne deriva che Dio è la Realtà vera, l'unica Realtà, mentre il mondo è *'adam*, inesistenza. Nulla, quindi, esiste al di fuori di Dio e solo egli si può dire esistente (*ibidem*). Punto finale del cammino del discepolo è la conoscenza diretta di questa Realtà divina, in altre parole, l'unione con Dio, la *fānā*, l'annichilazione della propria entità separata nell'Unità divina (Aminrazavi 2005; Scarabel 2007). Per conoscere Dio, insomma, "one must 'become' God, by ceasing to exist in that mode of being which separates man from Him, or by no longer being defined by the limitations of that state" (Chittick 2005). In questo senso vanno intesi il detto del profeta Maometto "muori prima della tua morte" (la morte e la rinascita spirituale come presupposto per raggiungere l'unità con Dio) (Aminrazavi 2005) e la scandalosa frase "Io sono Dio/la Verità" ("Anā 'l-Haqq") pronunciata da famosi mistici sufi quali al-Bisṭāmī (m. 270/874) e al-Hallāj (m. 309/922) (Scarabel 2007).

Il sufismo vuole quindi essere inteso come il cammino verso la Conoscenza, una conoscenza, tuttavia, non di carattere razionale, ma legata alla visione della Verità. La ragione, infatti, operando nell'ambito della dualità (in cui soggetto e oggetto vengono contrapposti) costituisce una negazione dell'Unità, ossia la dimensione propria a Dio (*ibidem*). Il sufismo è

²⁹⁴ Nell'ultimo caso si parla di *ta'lim rabbāni*, "istruzione che avviene per intervento del Signore" (Scarabel 2007).

inoltre il cammino dell'amore, in quanto quest'ultimo costituisce un modo di essere e un modo di conoscere: "It is love, in fact, which is the means whereby man dies to self [...]. When love [...] becomes truly actualized, the limitations of the individual self are surpassed" (Chittick 2005: 73). Da qui anche la metafora frequentemente usata nella poesia di ispirazione sufi dell'Amante e dell'Amato, in cui l'Amante (il *murīd*) vuole raggiungere l'unione con l'Amato (Dio), oggetto del suo desiderio (Scarabel 2007).

Al di là della metafora dell'Amante e dell'Amato e della sua variante dello sposo (Dio) e della sposa (l'anima del *murīd*), sono molte le immagini e i simboli che i poeti sufi hanno adoperato per descrivere il cammino verso Dio (Anjum 2013). Tra queste troviamo la metafora della perla e del tuffatore (Partridge 2021)²⁹⁵, l'immagine della goccia d'acqua nel mare (Chittick 2005)²⁹⁶ o ancora quella dell'ebbrezza causata dal vino. Quest'ultima immagine viene usata per descrivere l'*hāl* (letteralmente "situazione, condizione"), "uno stato di presenza divina nel cuore del *mutaṣawwif* [colui che procede lungo la via, *V. M.*], che avviene improvvisamente, [...] uno stato di grazia che è allo stesso tempo una grazia, gratuita concessione di sé dalla parte della Realtà divina" (Scarabel 2007: 157). Tale stato produrrebbe degli effetti all'occhio esterno molto simili a quelli dell'ubriacatura.

Tenendo conto di questi elementi, risulta evidente come i riferimenti al sufismo nel romanzo non si limitino solo alla figura di al-Khiḍr, ma costituiscano un vero e proprio sottotesto. Una serie di episodi o particolari apparentemente secondari acquistano in questo modo un senso del tutto nuovo e centrale: così, per esempio, i discorsi di Rinat (un conoscente di Patja) sul vino come fonte di verità, la parabola di un poeta che dichiarò di essere Dio (Ganieva 2019: 29) e il fastidio per i capelli (la moltitudine) che nascondono l'unità del viso (*ivi*: 30) diventano chiari riferimenti al cammino del discepolo verso la Verità. Allo stesso modo, le parole che un chiaroveggente rivolge a Marat ("Бутылки вина, море или океан. Будь чужестранцем в мире, просто проходим. Умри прежде смерти. [...] Бисмилля, бисмилля, бисмилля, встретишь учителя" [Bottiglie di vino, il mare o l'oceano. Sii uno straniero nel mondo, semplicemente un passante. Muori prima della morte. [...] *Bi-smi llāh, bi-smi llāh, bi-smi llāh*, incontrerai un maestro], *ivi*: 208) e la storia che nonna racconta a Patja sui cercatori di

²⁹⁵ La conchiglia che nasconde la perla rappresenta il velo esteriore che oscura la realtà di Dio. Partridge (2021) sostiene che la struttura bipartita dall'ostrica (conchiglia e perla) rimanderebbe al rapporto tra *zāhir* e *bāṭin*, rispettivamente la dimensione esterna e quella interna della fede, in cui la conoscenza della prima è necessaria per accedere a livelli più profondi della realizzazione spirituale. Il tuffatore andrebbe invece inteso come il *murīd* che, imbarcatosi nel processo di purificazione (*tazkiah*), si spinge nelle profondità dell'oceano spirituale.

²⁹⁶ In tale immagine la goccia d'acqua rappresenta il dissolversi dell'individualità nel mare dell'unità di Dio (Chittick 2005).

perle costituiscono delle evidenti allusioni al cammino di conoscenza che i due personaggi stanno per intraprendere:

– Ты же видела море? Видела?

– Да. И что?

– Кто обычно сидит на суше? Знатоки законов. Устазы, учителя рассказывают, что такие люди – буквалисты. Понимают каждую мелочь. Как и когда себя вести. Но есть те, которые ищут истину. Они заходят в море и ныряют за жемчугом на самое дно. Они – путешественники. И ещё существуют третьи. Которые плавают в лодках, потому что так безопаснее. [...]

– И кто такие эти третьи?

– Дошедшие до конца пути. Вот ты, я вижу, хочешь отправиться в путь, нырнуть за жемчугом, а мать твоя осталась на берегу. Тебе выбрать: остаться или двигаться. (*ivi*: 270-71).

[– Hai visto il mare, l’hai visto?

– Sì, perché?

– Di solito chi sta sulla spiaggia? I conoscitori delle leggi. Gli *ustād*, i maestri raccontano che queste persone interpretano tutto alla lettera. Conoscono ogni singola minuzia. Come comportarsi e quando. Ma ci sono anche quelli che cercano la verità. Essi entrano in mare e si immergono fino al fondale più profondo in cerca della perla. Loro sono i viaggiatori. E ancora esistono dei terzi. Quelli che navigano sulle barche perché così è più sicuro. [...]

– E chi sono questi terzi?

– Coloro che sono arrivati alla fine del cammino. Ecco, io lo vedo, tu vuoi metterti in cammino, tuffarti per raccogliere la perla, mentre tua madre è rimasta sulla riva. Sta a te scegliere: rimanere o muoverti.]

La chiave di lettura “nascosta”, infatti, consiste nell’interpretare il romanzo come il cammino del discepolo sufi verso l’Assoluto, la Verità divina. Sia Patja sia Marat, infatti, vengono iniziati dal maestro al-Khiḍr/Chalilbek, sotto una delle sue innumerevoli forme. Grazie a lui sperimentano l’*hāl*, lo stato causato dalla presenza divina che negli effetti rassomiglia all’ebbrezza provocata dal vino: per Marat questo avviene quando lo sconosciuto dall’impermeabile verde (in cui abbiamo già identificato Chalilbek) lo invita a brindare (*ivi*: 285), per Patja molti anni prima quando, ancora bambina, Chalilbek le dà da bere del vino (in un bicchiere ovviamente di colore verde) (*ivi*: 146). Sia per Marat che per Patja tale esperienza provoca un senso di euforia, pienezza e tranquillità, l’impressione che l’unica cosa che abbia importanza sia “следовать по пути”, proseguire lungo il proprio cammino (*ivi*: 294).

Solo tenendo in considerazione il sottotesto sufi, inoltre, è possibile dare un’interpretazione alternativa al finale del romanzo. Il giorno delle nozze Marat viene arrestato in seguito alla delazione di Anžela con la falsa accusa di essere un terrorista. Dopo averlo aspettato invano per ore, Patja sente il bisogno di dirigersi verso il mare per immergersi e, come una goccia, dissolversi all’interno della sua unità (*ivi*: 314). Nello stesso momento Marat, ubriaco, si trova in prossimità della spiaggia²⁹⁷ in compagnia di Chalilbek il quale, in virtù del suo ruolo di maestro, lo aiuta a realizzare la conoscenza più importante: “всё заключено в

²⁹⁷ Andrà notato che Marat si trova nella stessa taverna in cui Patja da bambina è stata iniziata al cammino da Chalilbek.

точке”, tutto è racchiuso in un punto (*ivi*: 316), tutto è Unità divina²⁹⁸. Ed è proprio in questa Unità che si conclude il romanzo così come il cammino dei due protagonisti: “Стало так хорошо, что лучше некуда, лучше быть не может. Одна точка” [Si stava così bene che meglio non si poteva, meglio non era possibile. Solo un punto] (*ivi*: 318).

La Realtà vera, dunque, è una e di certo non corrisponde a quella terrena. In questo senso, l’interrogatorio e le torture a cui viene sottoposto Marat e che compaiono, come in un flash, mentre il protagonista sta parlando con Chalilbek (*ivi*: 316-17), prendono più che altro la forma di un’allucinazione, lasciando in questo modo intendere che la realtà del mondo non sia altro che un’illusione. Con il sottotesto sufi chiaro in mente, inoltre, lo stesso titolo del romanzo assume un significato altro: i sostantivi *ženich* [sposo] e *nevesta* [sposa] non si riferiscono più tanto a Marat e Patja, ma vanno a indicare la metafora di cui si è precedentemente accennato della ricerca della Verità da parte del *murīd*.

Di questo sottotesto la scrittrice ha dato indicazione esplicita solo nel 2018, prima con la pubblicazione della traduzione del romanzo in inglese (in cui, a differenza del testo russo, è presente una postfazione) e poi con la pubblicazione di un breve saggio emblematicamente intitolato *Put’ i op’janenie* [Il cammino e l’ebbrezza]. In queste sedi Ganieva spiega al lettore, straniero e russo, la fitta trama di riferimenti presenti nel testo, fornendogli così gli strumenti necessari per interpretare in maniera alternativa il romanzo. Ciò che a mio parere è interessante evidenziare è la lunga distanza temporale che intercorre tra l’uscita del romanzo (2015) e la pubblicazione del saggio rivolto al pubblico russo (2018), molto probabilmente stimolata dall’edizione del romanzo in inglese con la relativa postfazione. L’assenza nel paratesto del romanzo russo di note, di un’introduzione, una prefazione o una postfazione volte a fornire indicazioni interpretative sembrerebbe segnalare la volontà iniziale da parte dell’autrice di creare un testo intenzionalmente “opaco” per il lettore russo medio, presumibilmente estraneo alla cultura musulmana, salvo per poi “aprirlo” a tre anni di distanza:

Роман прекрасно существует и без понимания этих аллюзий. Но я подумала, что будет интересно, если я приоткрою над ними завесу. Возможно, кому-то захочется переосмыслить прочитанное и в новом ракурсе. Уверена, что чем больше ракурсов, тем лучше. (Ganieva 2018a: 391)

[Il romanzo può esistere benissimo anche senza la comprensione di queste allusioni. Ma ho pensato che sarebbe stato interessante sollevare il velo che le nasconde. È possibile che qualcuno voglia

²⁹⁸ L’immagine del punto, oltre a essere un’immagine ricorrente nella poesia sufi, può essere ritrovata in più punti del romanzo e sempre in riferimento a Chalilbek: così Šachov, il padre di una delle ragazze che vengono proposte a Marat come possibili mogli, ricorda di lui: “Он мне всегда говорил: ‘Всё в точке, товарищ Шахов, в одной точке!’” [Mi diceva sempre così: ‘Tutto è in un punto, compagno Šachov, in un unico punto!’] (Ganieva 2019: 111); o ancora l’attenzione che Chalilbek presta al neo sulla guancia di Patja: “Вах, у неё же родинка на щеке!” [*Vach* [esclamazione di stupore in avàro, *V. M.*], ha pure un neo sulla guancia!] (*ivi*: 146).

riconsiderare ciò che ha letto sotto una nuova angolazione. Sono convinta che più angolazioni ci sono, meglio è.]

Riprendendo la terminologia proposta da Eco (2014), è come se il romanzo postulasse due Lettori Modello che potremmo denominare, per rendere omaggio alla parabola raccontata dalla nonna della protagonista, “*bukvalisty*” [coloro che interpretano alla lettera] e “tuffatori”, e che nei fatti corrispondono al Lettore Modello russo (estraneo alla cultura musulmana) e al Lettore Modello biculturale (immerso nella cultura russa quanto in quella musulmana/daghestana).

Occorrerà a questo proposito soffermarsi brevemente su che cosa intenda Eco con la definizione di “Lettore Modello”. Per organizzare la propria strategia testuale, ossia per prevedere le mosse del lettore nell’interpretazione del testo, l’autore deve supporre un Lettore Modello “capace di cooperare all’attualizzazione testuale come egli, l’autore, pensava, e di muoversi interpretativamente così come egli si è mosso generativamente” (*ivi*: 55). Tale Lettore Modello rappresenta l’insieme delle competenze a cui l’autore si riferisce affinché il testo sia pienamente attualizzato nel suo contenuto potenziale. Detto altrimenti, il testo postula questo tipo di lettore come proprio *elemento costitutivo*. Il Lettore Modello, dunque, si configura come una strategia testuale adottata dall’autore e non dovrà pertanto essere confuso con il lettore empirico.

Il romanzo *Ženich i nevesta* è costruito da Ganieva in modo tale da tenere conto sia delle competenze del Lettore Modello russo, che, così come postulato, potrà ricostruire un solo *topic*²⁹⁹ del testo, sia di quelle del Lettore Modello biculturale in grado invece di ricostruirli entrambi. In altre parole, il testo presuppone che il Lettore Modello russo e il Lettore Modello biculturale abbiano competenze diverse e solo in parte coincidenti, dove ovviamente le competenze del Lettore Modello biculturale, proprio in virtù del proprio biculturalismo, comprendono quelle del Lettore Modello russo, ma non viceversa.

Il romanzo, come è stato già evidenziato, presenta due *topic* narrativi: il primo, “letterale”, che riguarda la storia d’amore tra i due protagonisti, il secondo, invece, che può essere riassunto come il cammino dei due protagonisti verso la Verità³⁰⁰. Il Lettore Modello viene orientato nella ricostruzione del *topic* dall’autore: quest’ultimo può segnalare il *topic* in maniera esplicita

²⁹⁹ Il *topic* è qui inteso come uno strumento metatestuale, un fenomeno pragmatico. Esso è l’ipotesi che formula il lettore in risposta alla domanda “di che cosa si sta parlando?” (Eco 2014).

³⁰⁰ Questi due *topic* sono del resto esplicitati da Ganieva sia nella postfazione al romanzo in inglese sia nel saggio *Put’i op’janenie*: “Мне было интересно построить путь моих героев к финалу не только как движение двух сердец на встречу друг другу, но еще и как путь суфия к Абсолюту” [Per me era interessante costruire il cammino dei miei protagonisti verso il finale non solo come il movimento di due cuori l’uno verso l’altro, ma anche come il cammino del sufi verso l’Assoluto] (Ganieva 2018a: 388).

(come nel caso del primo *topic* del romanzo, in cui è il titolo a fungere da segnale) o in maniera implicita attraverso espressioni e parole chiave (come per il secondo *topic*). Se entrambi i Lettori Modello possono azzardare l'ipotesi del primo *topic*, solo il Lettore Modello biculturale, in virtù delle proprie competenze, potrà “annusare qualcosa di eccezionale in un certo tipo di *dispositio* e su quella base azzardare la [seconda, *V. M.*] ipotesi” (*ivi*: 91). Passando dal livello pragmatico a quello semantico, il testo presenta dunque due isotopie³⁰¹ narrative differenti che, non annullandosi a vicenda, sono in rapporto di complementarità. Detto altrimenti,

[Q]ualsiasi sia la storia (ovvero, [...] la fabula) che attualizziamo, *non si ha mutamento a livello discorsivo*. I racconti parlano sempre di quei personaggi e di quegli avvenimenti. Al massimo, a seconda dell'isotopia narrativa, noi sceglieremo come più pertinenti alcune azioni piuttosto che altre, ma le azioni e i soggetti che le compiono rimangono gli stessi, anche se può mutare il valore che attribuiamo loro nell'economia narrativa (*ivi*: 100).

Ciascun *topic*, quindi, “attiva” una fabula differente – la “fabula esterna”, a cui accennava Ganieva, e la fabula “profonda”, legata al sottotesto sufi – senza che queste siano mutualmente esclusive, ma allo stesso tempo il romanzo è costruito in modo tale che solo uno dei due Lettori Modello possa coglierle entrambe.

Se riprendiamo il concetto di “trasparenza” linguistica e culturale di cui si è accennato nella Sezione 2.2., si potrà vedere come il romanzo ganieviano volutamente contravviene a tale principio su cui invece si basava letteratura multinazionale sovietica: un'opera di un autore non-russo per definizione doveva essere “trasparente” per qualsiasi lettore, univoca nella sua interpretazione, equivalente a se stessa anche se rivolta a un pubblico culturalmente diverso e tradotta in un'altra lingua. Dati questi presupposti, l'elemento culturale non-russo non poteva che apparire sotto forma di “colore locale”, una decorazione che non andava a intaccare in nessun modo l'interpretazione dell'opera e la sua comprensibilità. Del resto, non sarebbe la prima volta che l'autrice si cimenta nella creazione di testi “non trasparenti” per il lettore russo: se in *Prazdničnaja gora* questa “opacità” del testo per il lettore esterno alla cultura daghestana veniva principalmente realizzata attraverso il linguaggio (in alcuni dialoghi chiaro esempio di russo-daghestano), in *Ženich i nevesta* essa viene raggiunta a livello costitutivo. Ganieva, infatti, nella costruzione del suo romanzo decide di “giocare” con le diverse competenze e i differenti *background* degli ipotetici lettori, rendendo l'elemento culturale non-russo il fondamento strutturale dell'intelaiatura del romanzo.

³⁰¹ Con “isotopia” si intende un insieme di tratti che costituiscono una coerenza semantica che percorre il testo.

Capitolo 3: Alla ricerca di una “casa” post-sovietica

“Home [...] is a place, a site in which we live. But, more than this, home is also an idea and an imaginary that is imbued with feelings” scrivono Blunt e Dowling (2006: 2) nel loro volume *Home*, completamente dedicato al concetto di casa. A distinguere *home* da *house* – una disambiguazione semantica che l’italiano non permette di fare – sono proprio una serie di sentimenti e di affetti che legano l’individuo a un luogo: a rendere *home* un posto è la relazione che chi lo abita intrattiene con esso (Dovey 1985). Una casa (intesa come *house*) dunque può non essere *home*, allo stesso modo la sensazione di sentirsi a casa (*to be at home*) può essere sperimentata anche in un ambiente diverso da quello della propria abitazione, come uno specifico quartiere, una nazione (*homeland*) o perfino il mondo intero (Blunt e Dowling 2006).

Il concetto di casa, come si sarà già intuito, risulta estremamente complesso e articolato, mescolando in sé componenti materiali e immaginative. Per fare chiarezza sul concetto, nel suo studio intitolato *Home and Homelessness* Dovey (1985) propone un tentativo di descrizione sistematica delle sue proprietà. Tra di esse troviamo *in primis* l’ordine: la casa è innanzitutto “a highly complex system of ordered relations with place, an order that orients us in space, in time, and in society” (*ivi*: 39). In secondo luogo, la casa è legata al concetto di identità: dal punto di vista spaziale, esiste una speciale relazione tra individuo e ambiente, basata sulla loro azione reciproca, in cui “[w]e not only give a sense of identity to the place we call home, but we also draw our identity from that of the place” (*ivi*: 41); dal punto di vista temporale, invece, il concetto di casa unisce passato, presente e futuro dando continuità alla nostra identità. Un’ulteriore proprietà della casa è la capacità di creare connessioni con altre persone, luoghi, il passato e il futuro. Infine, conclude la studiosa, il significato della casa, lungi dall’essere statico, emerge solo in maniera dialettica in relazione a una serie di opposizioni binarie di ordine spaziale (casa/viaggio, dentro/fuori, familiare/estraneo, sicuro/pericoloso, sacro/profano) e socioculturale (io/altro, privato/pubblico, identità/comunità). Tali opposizioni, da una parte, ci permettono di comprendere il carattere sostanzialmente dinamico della casa (la casa come processo di creazione e non un dato di fatto), dall’altra, suggeriscono che tale concetto può essere preso in considerazione solo tenendo conto del suo contrario, l’*homelessness*, l’assenza di una casa.

Del resto, il concetto di casa ricopre un ruolo centrale in quelle culture i cui membri sono stati vittime di politiche di espropriazione, deportazione, trasferimento forzato, o, ancora, hanno dovuto lasciare la propria terra per via della guerra. Tra queste possiamo annoverare quelle di

molte popolazioni dell'Impero russo e dell'Unione Sovietica che nel corso degli ultimi secoli sono state costrette ad abbandonare la propria casa. Per quanto riguarda l'area di nostro interesse, sarà sufficiente ricordare la Guerra russo-caucasica e il conseguente esodo delle popolazioni caucasiche verso l'Impero ottomano o, ancora, la deportazione di ceceni, ingusci, balcari e karačai in Asia centrale in epoca staliniana, per non menzionare le più recenti guerre russo-cecene che hanno costretto gran parte della popolazione cecena a trovare rifugio al di fuori della propria repubblica. La privazione della propria casa risulta essere pertanto un'esperienza comune alle varie popolazioni del Caucaso settentrionale, un'esperienza che, seppure con modalità diverse e in tempi differenti, ha lasciato un segno profondo nell'identità e memoria collettiva di questi popoli.

Talvolta, inoltre, le politiche intraprese ora dal potere imperiale ora da quello sovietico hanno avuto effetti paradossali, come il caso di Boris Čipčikov (1948-2014), scrittore di origine balcara, ben esemplifica. Nato durante il periodo di esilio del suo popolo nella Repubblica Socialista Sovietica Kirghisa e ritornato nel Caucaso nel 1958, Čipčikov esprime in molte sue opere il dramma di due generazioni – quella dei suoi genitori e la propria – private della propria patria. La deportazione del popolo balcaro nelle steppe centroasiatiche e successivamente il suo rimpatrio nel Caucaso hanno portato infatti alla situazione per cui, scrive l'autore, “[p]одители жили на моей Родине, сейчас я живу на их Родине” [i miei genitori hanno vissuto nella mia Patria, io ora vivo nella loro Patria] (Čipčikov 2008: 16). Il ritorno alla terra d'origine dei genitori viene percepito a posteriori dalla nuova generazione come l'ennesimo atto di deterritorializzazione. Così, per esempio, nel racconto *Bëlla*³⁰², viene inscenata la disillusione delle aspettative infantili del narratore sul Caucaso. La visione idealizzata della patria storica, assorbita dal narratore-bambino attraverso i racconti dei genitori, si scontra infatti con una realtà nei fatti ben diversa:

После Азии, где изо дня в день гипнотическое солнце и ты совершенно теряешься среди остальных, и сам я, и люди казались мне слегка оранжевыми; я отдельно себя не чувствовал, все мы были оранжевыми человечками, даже пьяные не могли нарушить всеобщую хмельную оранжевость. А на Кавказе туман, и я впервые почувствовал, что я есть и остальные люди тоже были, каждый чернел в одиночку, не было цвета, объединяющего людей. Мне становилось грустно и хотелось назад, на родину, где все мы оранжевые [...]. На Кавказе все мне показалось холодным и серым, елки после оранжевого дурмана отрезвляюще зеленели. [...] Я так рвался на Кавказ, а меня обманули, привезли и бросили среди камней. (*ivi*: 26)

[Dopo l'Asia, dove di giorno in giorno il sole è ipnotico e ti confondi completamente in mezzo agli altri, sia io che le persone mi sembravamo leggermente arancioni, io non percepivo me stesso come qualcosa a parte, tutti noi eravamo uomini arancioni, persino gli ubriachi non potevano infrangere questa generale

³⁰² Il titolo del racconto fa riferimento a Bëla, uno dei personaggi di *Geroj našego vremeni* [Un eroe del nostro tempo, 1840] di Michail Lermontov di cui si è accennato nella Sezione 1.1.4.

ebbra aranciosità. Nel Caucaso invece c'è la nebbia, e io per la prima volta ho percepito che *io* esisto e che anche *le altre persone* esistono, ognuno era nero a modo suo, non c'era un colore che unisse le persone. Mi intristii e volevo tornare indietro, alla mia patria, dove noi tutti siamo arancioni [...]. Nel Caucaso tutto mi sembrò grigio e freddo, gli abeti dopo l'ebbrezza arancione verdeggiavano in modo sobrio. [...] Desideravo così tanto andare nel Caucaso, e invece sono stato ingannato, sono stato preso e buttato in mezzo ai sassi.]

Al pianto amaro del protagonista, che comprende di aver lasciato la propria casa per quella di qualcun altro, fanno eco le parole della madre, la quale per consolarlo gli dice: “Я понимаю тебя, сынок, я знаю, что такое потерять родину, вот вырастешь и поедешь на родину свою” [Ti capisco, figlio mio, so cosa significa perdere la propria patria, quando sarai grande potrai tornare alla tua patria] (*ibidem*).

Abbandonare la propria casa, tuttavia, non sempre comporta uno spostamento fisico. Molti dei cittadini sovietici all'alba del crollo dell'URSS si sono infatti trovati nella condizione di essere stati privati della propria casa senza avere fatto un passo fuori dalle loro abitazioni. In altre parole, è possibile perdere la propria casa senza averla mai fisicamente lasciata: essa può dissolversi in qualsiasi momento sotto l'incedere degli sconvolgimenti storici. E con essa può dissolversi tutto il sistema di coordinate e valori a cui l'individuo faceva riferimento nella propria definizione identitaria, lasciando così quest'ultimo nella condizione dell'esule, estraneo non a un luogo nuovo, ma a un presente alieno e incomprensibile. In questo senso, dunque, la casa non si configura più tanto come un luogo quanto come un tempo irrimediabilmente perduto.

Se, infine, prendiamo in considerazione il concetto di casa da un punto di vista prettamente esistenziale-metaforico, la condizione di *homelessness* potrà essere vista come quella di chi – a seguito, per esempio, di politiche di assimilazione e cancellazione culturale – vive sospeso tra diversi poli di identificazione, tra diverse “case” senza potersi mai sentire completamente a proprio agio in nessuna di esse.

In questo capitolo, tenendo conto di questi diversi aspetti, prenderemo in considerazione come il concetto di casa e il suo contraltare di *homelessness* vengono trattati all'interno delle opere di German Sadulaev e Dina Arma (Madina Chakuaševa), due autori il cui vissuto personale è strettamente legato a vicende di deterritorializzazione più o meno metaforica. Sadulaev ha origini cecene, ma da anni vive a San Pietroburgo. La sua vita, così come le sue opere, sono state profondamente segnate dall'esperienza delle guerre russo-cecene e del crollo dell'URSS, così come dal fatto di essere figlio di una coppia mista. Chakuaševa, invece, ha

diviso parte della sua vita tra Mosca e Nal'čik, nonché appartiene a un'etnia, quella circassa, vittima di una delle più violente operazioni di sradicamento della storia russo-sovietica³⁰³.

Il capitolo sarà così organizzato: nella Sezione 3.1. introdurremo e approfondiremo il fenomeno della nostalgia, il cronotopo dell'interstizialità elaborato da Tlostanova e il concetto di *unhomely* di Bhabha ancorandoli allo specifico contesto post-sovietico. Essi, nel loro stretto rapporto con l'idea di casa, costituiranno l'apparato teorico di cui ci avvarremo nell'analisi delle opere dei due autori. Nella sezione successiva (Sezione 3.2.) esamineremo il tema del doppio nella produzione di Sadulaev in relazione al concetto di *unhomely*. Partendo dallo studio della critica Alla Latynina sul romanzo *Šalinskij rejd* [Il raid su Šali, 2010], il tema del doppio sarà approfondito prendendo in considerazione esempi tratti anche da altre opere dell'autore. Nella Sezione 3.3. ritorneremo più nel dettaglio all'immagine della casa così come espressa nelle opere di entrambi gli autori. Nella prima parte di questa sezione (Sezione 3.3.1.) parleremo soprattutto di "case perse" in quanto l'immagine della casa traspare nelle opere di Sadulaev principalmente "al negativo": la casa è quasi sempre assente, irrimediabilmente perduta a causa degli sconvolgimenti della guerra e della dissoluzione dell'URSS. Prenderemo quindi in analisi l'elemento nostalgico nelle opere dell'autore per considerare, in senso più astratto, quali siano le "case" che vengono rimpiante e a cui desiderano fare ritorno i personaggi. Nella seconda parte (Sezione 3.3.2.) ci concentreremo invece sul romanzo di Dina Arma *Doroga domoj* [La strada verso casa, 2009] e in particolare sulla rappresentazione di Mosca e di Nal'čik, due luoghi intorno a cui ruotano le riflessioni della protagonista sul concetto di casa. Nell'analisi delle caratteristiche di queste due città ci avvarremo dei cronotopi della città imperiale e della città coloniale elaborati da Tlostanova. Inoltre, anche nella disamina di questo romanzo riprenderemo il concetto di *unhomely*: in esso ritroveremo infatti sia un momento destabilizzante per l'identità della protagonista, ma anche il presupposto per ritrovare o, per meglio dire, costruire una nuova casa.

3.1. Trauma, nostalgia e *unhomeliness*: la condizione post-sovietica e la ricerca di una "casa"

Nel saggio che chiude il recente volume collettaneo *Post-Soviet Nostalgia. Confronting the Empire's Legacies* Platt (2020) identifica il trauma collettivo e la nostalgia come le due

³⁰³ Ricordiamo che durante la Guerra russo-caucasica gran parte della popolazione circassa fu brutalmente uccisa, o trasferita in pianura per essere meglio controllata o cercò riparo migrando verso l'Impero ottomano (cfr. Sezione 1.1.1.).

formazioni discorsive sul passato sovietico che hanno dominato la scena negli ultimi trent'anni. Se, come è stato già ricordato, tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta il trauma collettivo legato all'esperienza del totalitarismo e in particolare dello stalinismo costituiva il principale oggetto di riflessione sia a livello pubblico sia a livello letterario, già a partire dai tardi anni Novanta il passato sovietico – almeno a livello ufficiale – iniziava a essere osservato unicamente attraverso una lente nostalgica. All'alba degli anni Duemila, infatti, fattori quali la crescente disillusione nei confronti della possibilità di una transizione in senso democratico e liberale, la crisi economica e in generale la mancanza di un chiaro orientamento per il futuro del paese hanno portato a una rivalutazione del passato sovietico che ha incominciato a essere dipinto dal governo e dalla popolazione russa con tinte sempre più brillanti. In una società in cui il futuro, come nota Platt, “has lost its function as a space for optimistic ideological articulation, the past has become the screen onto which public, private, and political desire is projected” (ivi: 231). In altre parole, il mito sovietico del “radioso avvenire” è stato progressivamente sostituito in epoca post-sovietica da quello del “radioso passato”. Del resto, come sostiene Marsh (2007), la nostalgia per il passato sovietico costituirebbe nei fatti l'altro lato della medaglia dell'utopia promessa dalla Rivoluzione bolscevica di cui mantiene la dimensione utopica, questa volta rivolgendola però verso il passato e non più verso il futuro (Boym 2001).

In questa prospettiva, la principale causa del trauma collettivo non sembrano più tanto essere le perdite umane per mano dell'apparato repressivo dello stato quanto più il crollo stesso dell'URSS e la scomparsa dell'identità sovietica a esso legata. La nostalgia per il passato sovietico che pervade la società russa contemporanea³⁰⁴, pertanto, può essere interpretata come uno degli effetti del “trauma post-sovietico” (Novokhatskiy 2020), se non anche come un vero e proprio meccanismo difensivo a cui la popolazione russa è ricorsa per fronteggiarlo³⁰⁵ (Boym 2001) e che il governo negli ultimi anni ha sfruttato (e strumentalizzato) in maniera sempre più sistematica per i propri fini politici³⁰⁶. La perdita di un “futuro mitico”, incarnato dal sistema di coordinate e valori dell'ideologia sovietica, ha portato, infatti, secondo Marsh (2007), molti cittadini russi a cercare rifugio in un passato mitizzato. L'Unione Sovietica, quindi, si è

³⁰⁴ La nostalgia è un elemento talmente pervasivo nella società russa che all'inizio degli anni Duemila Ivanova (2002) ha coniato la parola *nostal'jaščee* [“nostalpresente”] per definire la condizione in cui si trova la Russia contemporanea: “*Nostal'jaščee* è una parola-centauro, composta da due: nostalgia (*nostal'gija*) e presente (*nastojaščee*). La sospensione/miscela/poltiglia/l'intruglio di culture in cui esiste oggi la Russia; la brodaglia in cui cuoce chi è nato in un paese e vive in un altro”.

³⁰⁵ Scrive Boym (2001) a proposito del caso russo: “Nostalgia became a defence mechanism against the accelerated rhythm of change and the economic shock therapy” (64).

³⁰⁶ A questo proposito si veda quanto discusso nell'introduzione.

configurata sempre di più nell'immaginario collettivo come un'"utopia passata" (Novokhatskiy 2020), una sorta di porto sicuro in cui rifuggire l'instabilità del presente e la mancanza di certezze per il futuro.

La parola "nostalgia", come mette in luce Boym (2001), è solo "nostalgicamente" greca: composta dai termini *nostos* (ritorno a casa) e *algia* (dolore), essa fu coniata dal medico svizzero Johannes Hofer alla fine del XVII secolo per descrivere "il desiderio pieno di dolore di fare ritorno a casa", condizione che affliggeva molti mercenari svizzeri impegnati a combattere lontano dalla propria terra natia. A caratterizzare la malattia erano sintomi quali abbattimento, malinconia, sbalzi d'umore, attacchi di pianto, deperimento, di frequente accompagnati da tentativi di suicidio (Davis 1979). Del corso dei secoli l'utilizzo della parola si è progressivamente allontanato dal campo medico e oggi la nostalgia viene principalmente intesa come la risposta emotiva ai cambiamenti sempre più rapidi del mondo, un meccanismo di difesa contro il passare del tempo che ci permette di preservare la continuità delle nostre identità personali e collettive (Boele, Noordenbos, e Robbe 2020a).

Proprio questa proprietà risulta particolarmente rilevante per il nostro studio. Secondo Davis (1979), infatti, la nostalgia – legando tra di loro il nostro passato, presente e futuro – costituisce "one of the means [...] we employ in the never ending work of constructing, maintaining, and reconstructing our identities" (31). Secondo lo studioso, l'evocazione nostalgica di un qualche momento passato si manifesta come reazione ai sentimenti di paura, ansia e insicurezza che accompagnano situazioni di transizione repentina siano esse legate, come avviene a livello più prettamente individuale, alle diverse fasi di vita del singolo sia, a livello collettivo, a eventi quali guerre, disordini civili, disastri naturali, ecc. Tali evocazioni si "attiverebbero" dunque in contesti fortemente destabilizzanti con l'obiettivo di preservare la continuità dell'identità. Per Blustein (2008), la nostalgia fornisce la posizione da cui "one can make sense of one's experience and identity, that is, a point of reference from which one can assess the changes one is undergoing" (11). La nostalgia, quindi, secondo lo studioso, proteggerebbe l'identità non impedendo il cambiamento dei tratti distintivi del nostro io, ma aiutandoci a renderli intellegibili a noi stessi.

Tra le altre funzioni "positive" della nostalgia troviamo anche la capacità di quest'ultima di creare un senso di appartenenza e di coesione all'interno di un gruppo³⁰⁷ (Davis 1979;

³⁰⁷ Routledge (2015), per esempio, identifica la nostalgia come una strategia di compensazione volta a creare un senso di appartenenza nei momenti di solitudine. Per Blustein (2008), la nostalgia svolgerebbe la funzione di connetterci a tradizioni culturali e rituali collettivi, aiutandoci in questo modo ad alleviare sentimenti di isolamento e alienazione.

Routledge 2015; Blustein 2008). D'altra parte, secondo Boym (2001), "nostalgia is about the relationship between individual consciousness and the biography of groups or nations, between personal and collective memory" (xvi). Essa, in altre parole, fungerebbe da intermediario tra la memoria collettiva e quella individuale.

Agli aspetti positivi che aiutano l'individuo a superare o perlomeno ad adattarsi a nuove situazioni percepite come destabilizzanti fanno tuttavia da contraltare una serie di elementi che rendono la nostalgia potenzialmente pericolosa. Innanzitutto, la nostalgia si basa su una distorsione del passato: eliminando gli aspetti negativi del passato, essa lo idealizza (Blustein 2008). Pertanto, riprendendo le parole di Boym (2001), uno dei pericoli insiti alla nostalgia è che essa "tends to confuse the actual home and the imaginary one" (xvi): ciò che desideriamo, in altre parole, non è mai esistito, ma è frutto di un processo di epurazione ed edulcorazione. In secondo luogo, la nostalgia può configurarsi come una forma di escapismo, un tentativo di fuga dai problemi del presente. Ciò per Blustein (2008) porta a due possibili risultati: il tentativo di restaurare il passato così come lo si ha idealizzato (di solito con disastrose conseguenze) o il rimuginio sull'impossibilità di farlo. Per quanto riguarda il secondo aspetto, potremmo addirittura parlare della nostalgia come di un lutto. Proprio questa è infatti una delle definizioni del termine che Boym (2001) propone: "Modern nostalgia is a mourning for the impossibility of mythical return, the loss of an enchanted world with clear borders and values" (8). Un lutto che in alcuni casi, quando la nostalgia diviene "avvelenata", può diventare perenne e impedisce all'individuo di adeguarsi al cambiamento (Volkan 1999). Per quanto riguarda il primo aspetto evidenziato da Blustein, invece, esso costituisce uno degli elementi caratterizzanti di quella che la studiosa ha denominato "nostalgia restaurativa".

Nello studio fondamentale *The Future of Nostalgia*, Boym propone una distinzione tra due tipi di nostalgia, restaurativa (*restorative nostalgia*) e riflessiva (*reflective nostalgia*), in base alla relazione che il singolo intrattiene con il passato, la propria comunità immaginata, la propria "casa" e la percezione di sé. La nostalgia restaurativa, secondo la studiosa, "stresses *nostos* and attempts a transhistorical reconstruction of the lost home" (Boym 2001: xviii). Questo tipo di nostalgia caratterizza in particolare i movimenti nazionali e nazionalisti così come i revival religiosi³⁰⁸. La nostalgia restaurativa, continua la studiosa, "does not think of

³⁰⁸ A questo proposito Velikonja (2008) evidenzia: "[N]ostalgia is not (only) something intimate, a romantic memory, an innocent self-fulfilling fairy tale, but it can also be a strong social, cultural and political force, producing practical effects in its environment. It can become part of nationalist projects (the *imagined communities* in Benedict Anderson's sense, or the *invention of tradition* in Eric Hobsbawm's sense), neo-conservative revolutions (e.g. Reagan's during the early 1980s), imperial appeals (occasional and improbable *black-red* alliances, e.g., between the present day Russian Fascists and certain communist groups), or religious fundamentalisms (a *return to the true faith*)" (28).

itself as nostalgia, but rather as truth and tradition” e “knows two main plots – the return to origins and the conspiracy” (*ibidem*). Essa, infine, cercherebbe a suo modo di guarire i “sintomi” stessi della nostalgia, ossia la distanza temporale (*temporal distance*) e spaziale (*displacement*), fornendo la possibilità (o per meglio dire l’illusione) di un ritorno a casa: “Distance is compensated by intimate experience and the availability of a desired object. Displacement is cured by a return home, preferably a collective one. Never mind if it’s not your home; by the time you reach it, you will have already forgotten the difference” (*ivi*: 44). La nostalgia riflessiva, invece, “thrives in *algia*, the longing itself, and delays the homecoming – wistfully, ironically, desperately” (*ivi*: xviii). Essa, a differenza della nostalgia restaurativa, non aspira a “ricostruire la casa”, a “reconstruct emblems and rituals of home and homeland in an attempt to conquer and spatialize time” (*ivi*: 49) preoccupandosi di cancellare qualsiasi incoerenza e segno di decadimento del passato. Al contrario, “cherishes shattered fragments of memory and temporalizes space” (*ibidem*), è consapevole delle imperfezioni dell’atto del ricordare, non rifugge le ambivalenze del desiderio umano di appartenenza e le contraddizioni della modernità. In altre parole, questo tipo di nostalgia riconosce il passato come tale essendo conscia del fatto che quest’ultimo non possa essere recuperato.

Volendo riassumere quanto finora discusso a proposito della nostalgia possiamo fare nostra la definizione dal carattere onnicomprensivo che Velikonja fornisce nel suo studio dedicato al fenomeno nell’ex-Jugoslavia:

[N]ostalgia is a complex, differentiated, changing, emotion-laden, personal or collective, (non)instrumentalized story which dichotomously laments and glorifies romanticized lost times, people, objects, feelings, scents, events, spaces, relationships, values, political and other systems, all of which stand in sharp contrast to the inferior present. It is a mourning for the irreversible loss of the past, a longing for it, and it frequently involves a utopian wish and even an effort to bring it back. (Velikonja 2008: 27)

Due in particolare, evidenzia lo studioso, sono gli elementi antitetici che caratterizzano il fenomeno, ossia “pleasant memories of an idealized yesterday that is compared with a downgraded today, and pain at the thought that these pastoral *tempi felici* are irrevocably gone” (*ibidem*).

Sarà chiaro a questo punto che la nostalgia, nonostante la radice greca *nostos* che rimanda all’esistenza di una casa fisica a cui fare ritorno, riguarda molto di più la dimensione temporale rispetto a quella spaziale. Se, infatti, come scrive Boym (2001), “[a]t first glance, nostalgia is a longing for a place”, essa in realtà è “a yearning for a different time – the time of our childhood, the slower rhythms of our dreams” (xv). La casa a cui il nostalgico vuole fare ritorno è sì

collocata in uno spazio, ma soprattutto è situata in un tempo diverso e irrecuperabile rispetto a quello in cui egli oggi vive e che viene percepito come estraneo.

La nostalgia senza alcun dubbio è uno dei tratti che caratterizzano la vita dell'esule, dell'emigrato, di chi – per propria volontà o no – si ritrova a vivere in paese diverso rispetto a quello che considera la propria patria. Tuttavia, come il caso sovietico ben dimostra, lo spostamento geografico non costituisce una condizione necessaria dell'esilio: “E così, ci siamo svegliati in un altro paese che sembra si trovasse, fosse presente all'interno di quello che è crollato [...]. La popolazione russa è emigrata in un nuovo paese senza spostarsi dalle proprie case, appartamenti e *kommunalki*”, afferma Natal'ja Ivanova nella raccolta di osservazioni *Nostal'jaščee* (Ivanova 2002)³⁰⁹. Per Boym (2001), infatti, l'esperienza dell'esilio “is not unique to those who actually left their homeland; people who lived through major historical upheavals and transitions can easily relate to it” (256). Passando al piano più prettamente letterario, della stessa opinione sembra essere anche Tlostanova che nel suo studio sulla letteratura transculturale post-sovietica tiene a precisare che

nella letteratura post-sovietica “l'impossibilità di trovare il proprio posto” (*neprikajannost'*) che caratterizza la condizione transculturale spesso possiede un carattere più che altro simbolico e l'immigrazione e l'esilio non per forza avvengono nella realtà: si spostano non le stesse persone [...], ma piuttosto cambia il mondo intorno a loro. (Tlostanova 2004: 391)

E ancora:

Qui [nella letteratura post-sovietica, *V. M.*] [...] l'immigrazione generalmente non avviene nella realtà, ma si compie solo sui documenti. Senza spostarsi dal proprio posto, l'individuo si ritrova all'improvviso artificialmente privato delle precedenti identificazioni e dell'appartenenza a un gruppo, trasformandosi in un illegale, un immigrato, un rifugiato. (*ivi*: 242)

Se il macro-concetto di “casa” e i fenomeni a esso legati di nostalgia ed esilio ricoprono in generale un ruolo centrale nella cultura e nella letteratura russa post-sovietica, questo si rivela ancora più vero nelle opere di quegli autori che vivono “a cavallo” tra più culture in cui essi assumono un carattere ontologico ed esistenziale³¹⁰. In queste opere, definibili “transculturali”³¹¹,

³⁰⁹ A questo proposito si potrà menzionare anche un'intervista rilasciata da Andrej Bitov nel 1996: “Ora in Russia tutti sono emigranti: viviamo in un altro paese senza essercene andati. Tra i due ‘paesi’ non c'è l'Oceano Atlantico, ma il tempo storico. Il vero emigrante lascia ciò che un tempo aveva, invece qui? Sembrava che ci fosse e all'improvviso è scomparso” (Bitov e Pann 1996: 5).

³¹⁰ Prendendo in considerazione le opere di scrittori transculturali come Andrej Volos, Dina Rubina e Vladimir Medvedev, Novokhatskiy (2020) identifica la nostalgia e il “nuovo orientalismo” come i due discorsi prevalenti nella letteratura russofona post-sovietica sull'Asia centrale. Entrambe le tendenze, costruendo utopie nostalgiche o inscenando il fallimento del processo di assimilazione sovietico, secondo lo studioso, “reflect the reaction of Russian collective imagery to the collapse of the Soviet Union and the subsequent creation of new national identities, not only in former Soviet republics, but also in Russia itself” (*ivi*: 255).

³¹¹ La “transculturazione”, termine coniato negli anni Quaranta dall'antropologo Fernando Ortiz, “si basa su un dialogo culturale a più voci nel quale, tuttavia, non deve avvenire una sintesi completa, una fusione, una traduzione

[i]l concetto di casa è in genere straordinariamente polisemico [...] e nondimeno si potrebbe dire che la maggior parte delle interpretazioni tende in un modo o nell'altro verso l'“immaginarietà” (*voobražaemost'*) della casa, la dimensione psicologica, l'interpretazione della casa come un luogo di identificazione, di appartenenza e di non appartenenza. (*ivi*: 234)

Nel contesto russofono post-sovietico questo è il caso di quegli autori che considerano il russo come la propria lingua madre (o almeno come *una* delle proprie lingue madri o la lingua di espressione artistica) “abitando”, tuttavia, anche culture differenti rispetto a quella russa. A caratterizzare le opere di questi autori (così come, in generale, le opere della letteratura transculturale) è, secondo Tlostanova, uno specifico meta-cronotopo che la studiosa denomina *chronotop promežutočnosti* [cronotopo dell'interstizialità] o *chronotop “nigde i nikogda”* [cronotopo del “nessun luogo e nessun tempo”].

Il concetto di cronotopo, mutuato dalla matematica e strettamente correlato alla teoria della relatività di Einstein, è stato introdotto negli studi letterari da Bachtin con il suo saggio intitolato *Formy vremeni i chronotopa v romane* [Forme del tempo e del cronotopo nel romanzo]³¹². Qui lo studioso definisce il cronotopo (letteralmente, “tempospazio”) “l'interconnessione sostanziale dei rapporti temporali e spaziali dei quali la letteratura si è impadronita artisticamente” (Bachtin 2001: 231). Il termine, precisa Bachtin, viene usato per indicare “una categoria che riguarda la forma e il contenuto della letteratura” (*ibidem*) che esprime l'inscindibilità dello spazio e del tempo. Sempre secondo lo studioso, infatti,

[n]el cronotopo letterario ha luogo la fusione dei connotati spaziali e temporali in un tutto dotato di senso e concretezza. Il tempo qui si fa denso e compatto e diventa artisticamente visibile; lo spazio si intensifica e si immette nel movimento del tempo, dell'intreccio, della storia. I connotati del tempo si manifestano nello spazio, al quale il tempo dà senso e misura. (*ivi*: 231-32)

Tale categoria, inoltre, per Bachtin, coprirebbe un ruolo essenziale nella determinazione del genere dell'opera³¹³, nonché risulterebbe fondamentale per comprendere la relazione reciproca e dialogica che intercorre tra il mondo raffigurato (del testo) e il mondo del raffigurante (dell'autore e dell'ascoltatore/lettore)³¹⁴, relazione di cui è necessario tenere conto nell'interpretazione dell'opera.

culturale totale, dove le culture di incontrano, interagiscono, ma non si fondono, mantenendo il loro diritto di ‘opacità’” (Tlostanova 2004: 28).

³¹² Il saggio, scritto tra il 1937 e il 1938 e ampliato nel 1973, è stato pubblicato per la prima volta nel 1975 nel volume *Voprosy literatury i estetiki* [Questioni di letteratura ed estetica].

³¹³ “Si può dire senza ambagi che il genere letterario e le sue varietà sono determinate proprio dal cronotopo, con la precisazione che il principio guida del cronotopo letterario è il tempo” (Bachtin 2001: 232).

³¹⁴ “Naturalmente questi uomini reali – autori e ascoltatori-lettori – possono trovarsi (e di solito si trovano) in diversi spazi-tempi, a volte divisi da secoli e da distanze, eppure essi si trovano in un unitario mondo storico reale e incompiuto, che un confine netto e rigoroso separa dal mondo *raffigurato* nel testo. Possiamo quindi chiamare questo mondo il *creatore* del testo: tutti i suoi momenti infatti – la realtà riflessa nel testo, gli autori che creano il testo, gli esecutori del testo (se ci sono) e, infine, gli ascoltatori-lettori che ricreano il testo e, in questa ricreazione, lo rinnovano – partecipano ugualmente alla creazione del mondo raffigurato nel testo. È appunto dai cronotopi

Di particolare rilievo per Tlostanova risulta essere uno dei cronotopi identificati e analizzati da Bachtin, ossia il cronotopo della soglia (*porog*). Esso viene caratterizzato dallo studioso come un cronotopo “pregno di alta intensità valutativo-emozionale” (*ivi*: 395), legato a un momento di svolta, di crisi, di scelta che cambia la vita del personaggio³¹⁵. “In questo cronotopo”, continua Bachtin, “il tempo è un istante che sembra privo di durata e staccato dal flusso normale del tempo biografico” (*ivi*: 396).

Proprio il cronotopo della soglia, nel suo adeguamento alla sfera della letteratura transculturale³¹⁶, costituisce il punto di partenza per l’elaborazione del cronotopo tlostanoviano dell’interstitialità del quale le principali caratteristiche risultano essere:

la poliedricità, la transitorietà, l’incompletezza, la caduta fuori dal tempo e dallo spazio (che si manifesta nella deterritorializzazione e nella destoricizzazione)³¹⁷, l’errare esistenziale (*agasferstvo*) e l’impossibilità irrequieta di trovare il proprio posto (*neprikajannost’*) che vengono equamente ripartiti tra i padroni e i sottomessi di un tempo. (Tlostanova 2004: 390)

Secondo la studiosa, tale cronotopo sarebbe la conseguenza di “a particular condition of transcultural subjectivity – that of restless non-belonging and a specific double consciousness, which generate complex relations with time and space” (Tlostanova 2007: 406). Lo spazio nell’opera transculturale è sempre uno spazio fortemente soggettivizzato, “artisticamente intenzionale al massimo grado, inventato, che gioca con diversi topoi culturali, ricrea e ripensa la realtà artistica, distorce le angolazioni sotto le quali è collocato in relazione al mondo reale” (Tlostanova 2004: 245). Allo stesso modo, anche il tempo nell’opera transculturale risulta “distorto” e non segue più quelle che comunemente vengono considerate le sue caratteristiche essenziali, ossia l’unidimensionalità e l’irreversibilità: “Il tempo esteriore e [...] per definizione più oggettivo si muove in diverse direzioni; quindi, la linearità si intreccia o collide nella realtà

reali di questo mondo raffigurante che escono i cronotopi riflessi e *creati* del mondo raffigurato nell’opera (nel testo). [...] Per quanto distinti tra loro siano il mondo raffigurato e quello raffigurante, per quanto immancabile sia la presenza di un confine rigoroso tra essi, essi sono indissolubilmente legati tra loro e si trovano in un rapporto di costante azione reciproca, simile all’ininterrotto metabolismo tra l’organismo vivente e l’ambiente che lo circonda. [...] L’opera e il mondo in essa raffigurato entrano nel mondo reale e lo arricchiscono, e il mondo reale entra nell’opera e nel mondo in essa raffigurato sia nel processo della sua creazione, sia in quello della sua vita successiva, cioè nel costante rinnovamento dell’opera nella percezione creativa degli ascoltatori-lettori” (Bachtin 2001: 400-1).

³¹⁵ Per esempio, secondo Bachtin, tale cronotopo nella produzione di Dostoevskij è connesso ai cronotopi della scala, dell’anticamera, del corridoio, della strada e della piazza, i luoghi principali in cui nelle opere dello scrittore avvengono episodi di crisi, redenzione, rinnovamento, decisione che alterano per sempre la vita dei personaggi.

³¹⁶ Secondo Tlostanova (2004), per quanto riguarda la letteratura transculturale si rende necessario ripensare le idee usuali circa il cronotopo in quanto esse sono fondate su un modello lineare della storia e sull’oggettivizzazione dello spazio tipica del pensiero occidentale. I fenomeni della deterritorializzazione e della destoricizzazione, su cui si costruiscono molte opere transculturali, infatti, portano in primo piano “metamorfosi paradossali del tempo e dello spazio e, di conseguenza, delle idee a essi connesse, il problema della discontinuità del presente, del passato e del futuro” (233).

³¹⁷ Questa “caduta” fuori dal tempo e dallo spazio è ben riassunta nell’etimologia che Boym (2001) dà della parola “esilio”: “The word *exile* (from *ex-salire*) means to leap outside” (256).

dei topoi rappresentati con la ciclicità e altri modelli temporali” (*ivi*: 253). Di conseguenza, continua la studiosa, il tempo individuale che scaturisce dalla soggettivazione di un tempo esteriore siffatto “non possiede una durata in senso classico” (*ibidem*), ma è un tempo estremamente relativizzato, velocizzato, rallentato, a volte addirittura condensato.

Continuando la sua ricognizione sul cronotopo dell’interstizialità nella letteratura post-sovietica, la studiosa individua inoltre tre categorie fondamentali di personaggi – la persona di “successo” sovietica³¹⁸, l’avventurista³¹⁹ e la persona di poche pretese³²⁰ – accomunati dal fatto che la propria “casa” non si trova da nessuna parte. Tale condizione di “non appartenere a nessun luogo” (*nigdejnost’*) – in cui si fondono “la diaspora e l’esilio, l’immigrazione e l’esodo, l’*unhomeliness* e talvolta tentativi paradossali di riterritorializzazione” (*ivi*: 243) – risulta un tratto caratterizzante non solo dei personaggi, ma anche degli stessi scrittori transculturali post-sovietici. All’interno del meta-cronotopo dell’interstizialità, infine, la studiosa identifica una serie di cronotopi più specifici, ossia i cronotopi della città imperiale e coloniale, dell’esodo, della casa e dell’*unhomeliness*, che caratterizzano le opere degli scrittori transculturali. Riprenderemo nel dettaglio i primi due cronotopi nella sezione finale di questo capitolo (Sezione 3.3.2.).

Oltre al già menzionato cronotopo della soglia di Bachtin, nella sua teorizzazione della condizione e dell’estetica transculturale Tlostanova è debitrice anche al concetto di “*unhomely*” elaborato dal filosofo postcoloniale Homi Bhabha di cui, tuttavia, chiarisce la necessità di un adeguamento a ogni singola casistica transculturale:

[L]a chiara metafora dell’“*unhomeliness*”, presa in prestito dai lavori di Freud tramite Lacan, come una particolare condizione di mancanza di un punto preferenziale di riferimento culturale o di posizionamento (anche nel caso di una sua parziale negazione), la singolare mancanza di distinzione tra il “proprio” e l’“estraneo”, necessita una revisione molto attenta e accorta e un aggiustamento per ogni nuovo caso, per ogni nuovo contesto transculturale. (*ivi*: 233-34)

Prima di passare a definire nei dettagli l’*unhomely* di Bhabha sarà tuttavia opportuno spendere qualche parola sulla teoria freudiana del perturbante da cui il concetto è derivato.

³¹⁸ “Questo riguarda anche la persona che viveva prima con una forte motivazione di successo, carriera, riconoscimento sociale, che perde il momento del futuro così importante per lei, il momento di ciò che è pianificato, atteso, prevedibile, che prima garantiva l’unità e l’integrità della sua ‘biografia’, così come l’integrità della sua identificazione” (Tlostanova 2004: 242).

³¹⁹ “Il secondo tipo di personalità per il quale la condizione contemporanea di disintegrazione della società e della cultura è persino favorevole è l’avventurista che non possiede una motivazione stabile e duratura” (Tlostanova 2004: 242-43).

³²⁰ “Infine, esiste anche un terzo tipo di sottoproletariato indubbiamente caratteristico della Russia, di persona con un livello basso di pretese per partito preso, non orientata al successo, questi sono la maggioranza” (Tlostanova 2004: 243).

Nel saggio *Das Unheimliche* [Il perturbante, 1919] Freud definisce “*unheimlich*” (letteralmente, “*unhomely*”, “*not-at-home*”) come “that class of the frightening which leads back to what is known of old and long familiar” (Freud 1964: 220). Il termine, infatti, dovrebbe essere considerato solo in parte come il contrario di “*heimlich*” (*homely*) da cui esso è derivato. Riprendendo l’etimologia di “*heimlich*” Freud mette in luce come nella parola siano racchiusi due nuclei semantici: “*heimlich*” è “what is familiar and agreeable”, ma anche “what is concealed and kept out of sight” (*ivi*: 224-25). Se per quanto riguarda il primo nucleo “*heimlich*” e “*unheimlich*” possono essere considerati contrari, per il secondo la distinzione tra i due termini si confonde in quanto entrambi implicano l’idea di qualcosa di familiare e di nascosto: “[U]ncanny is in reality nothing new or alien, but something which is familiar and old-established in the mind and which has become alienated from it only through the process of repression” (*ivi*: 241). Secondo Dafydd (2004), sarebbe proprio questa sovrapposizione semantica dei due termini a caratterizzare il momento perturbante: “The uncanny is that moment at which the unknown, the unhomely, suddenly becomes canny, known and familiar” (29). Uno degli effetti del perturbante, inoltre, è quello di destabilizzare l’identità del singolo. Tale effetto, spiega Freud, solitamente si manifesta nei testi letterari nel tema del doppio quando il soggetto, alienandosi, è costretto a vedersi “dall’esterno” e in questo modo inizia a mettere in discussione la propria identità come fissa e stabile:

[W]e have characters who are to be considered identical because they look alike. This relation is accentuated by mental processes leaping from one of these characters to another [...], so that one possesses knowledge, feelings and experience in common with the other. Or it is marked by the fact that the subject identifies himself with someone else, so that is in doubt as to which his self is, or substitutes the extraneous self for his own. In other words, there is a doubling, dividing and interchanging of the self. (Freud 1964: 234)

Prima nel saggio *The World and the Home* (1992) e successivamente nell’introduzione di *The Location of Culture* (1994) Bhabha riprende e ripensa il concetto freudiano di *Unheimlich* nel contesto postcoloniale. Per Bhabha (2004), l’*unhomeliness* “is the condition of extra-territorial and cross-cultural initiations” (13) che caratterizza principalmente il soggetto coloniale e postcoloniale. “To be unhomed”, continua il filosofo, “is not to be homeless, nor can the ‘unhomely’ be easily accommodated in that familiar division of social life into private and public spheres” (*ibidem*). L’*unhomely* si basa infatti sulla confusione dei confini tra mondo e casa, tra sfera pubblica e sfera privata, in cui il soggetto coloniale non è più in grado di dissociare la propria “casa” dal contesto politico e culturale:

The recesses of the domestic space become sites for history’s most intricate invasions. In that displacement, the borders between home and world become confused; and, uncannily, the private and

the public become part of each other, forcing upon us a vision that is as divided as it is disorienting.
(*ibidem*)

Come nota Koplatazde (2019), se l'*Unheimlich* di Freud riguarda essenzialmente la repressione di esperienze individuali, nell'*unhomely* di Bhabha "it is often the collective trauma or memory that invades one's individual, private and familiar space in an unsettling, eerie moment" (85). In altre parole, l'*Unheimlich* diventa *unhomely* quando si confronta con la sfera del pubblico e nello specifico con i ricordi e traumi repressi legati alla violenza coloniale³²¹. Nell'*unhomely*, dunque, i binarismi su cui il concetto di casa si formava (dentro/fuori, privato/pubblico, io/altro, familiare/estraneo, ecc.) vengono messi in dubbio destabilizzando profondamente l'identità del soggetto che si trova ora sospeso *tra* di essi. Secondo Bhabha, tuttavia, l'*unhomely* può diventare anche il punto di partenza da cui costruire una nuova identità positiva. Scardinando qualsiasi opposizione binaria e ponendo l'individuo in una posizione "*in-between*", l'*unhomely* apre la strada verso la consapevolezza che ogni identità culturale si costituisce in questo spazio ibrido e interstiziale e che, di conseguenza, qualsiasi pretesa sull'esistenza di una gerarchia tra le culture e sulla loro purezza (alla base del discorso coloniale) appare del tutto infondata.

Per quanto riguarda il caso post-sovietico, secondo Koplatazde (2019), fattori quali il collasso fulmineo dell'Unione Sovietica, la sua rilettura in chiave di umiliazione nazionale e la repressione del trauma collettivo della violenza di stato rendono le evocazioni del perturbante presenti nelle opere post-sovietiche "a specific model within wider postcolonial narratives of the unhomely" (78). Come nel contesto postcoloniale, infatti, "[t]he post-Soviet unhomely is no mere self-alienation, but rather an internal splitting that cannot be dissociated from a traumatic, schismatic context external to one's self" (*ivi*: 79).

Avendo delineato l'apparato teorico a cui faremo riferimento, nelle prossime sezioni prenderemo in considerazione come il motivo della casa e della sua assenza (*homelessness*), nelle sue implicazioni più letterali e metaforiche, si delinea nelle opere di German Sadulaev e Dina Arma (Madina Chakuaševa).

³²¹ Scrive Dafydd (2004) a questo proposito: "It could be suggested, in many ways, that this unhomely moment [...] is a kind of postcolonial 'version' of the uncanny – the moment at which strangeness enters. Colonisation, is, after all, uncanny. It is an unnatural force that disrupts and contests equilibrium and equality, making both parties – coloniser and colonised – unsure of who they are as they become dichotomised. Colonisation often produces such estranging effects as making the subject unsure of his/her position, while often the power balance between coloniser/colonised becomes confused as they attempt to locate their cultural difference" (196-97).

3.2. Mezzosangue, biografie alternative e sdoppiamento dell'identità: il tema del doppio nella produzione di German Sadulaev come espressione dell'*unhomely* post-sovietico

Prima di analizzarne le opere sarà opportuno riprendere la biografia di German Sadulaev nell'ottica di mettere meglio a fuoco quanto la questione identitaria occupi una posizione centrale nel vissuto personale dell'autore e, di conseguenza, riverberi anche nella sua produzione letteraria.

Come già ricordato, Sadulaev è nato nel 1973 a Šali (al tempo città della Repubblica Socialista Sovietica Autonoma di Cecenia-Inguscezia), ma ha vissuto la maggior parte della sua vita a San Pietroburgo dove si è recato nel 1989 per continuare gli studi. Oltre a tale duplice legame affettivo nei confronti di due città situate agli antipodi dell'"impero", andrà ricordato che Sadulaev è figlio di una coppia mista russo-cecena³²². Tale tratto autobiografico viene ripresentato con un'altissima frequenza sia nelle interviste e nelle opere di carattere pubblicistico sia, come avremo modo di approfondire a breve, a livello tematico nei testi letterari dell'autore.

In un'intervista del 2009, per esempio, Sadulaev ricorre alla già menzionata immagine della "nuvola strappata dal vento" per descrivere la sua condizione *in-between* di figlio di una coppia mista (Sadulaev e Kovalëva 2009). Il problema dell'identificazione etnico-nazionale dell'autore è espresso più nei dettagli in un articolo pubblicato nel 2010 sulla rivista *Kontinent*. Qui, in risposta alle accuse e alle minacce rivoltegli da Ramzan Kadyrov e da parte della popolazione cecena in seguito a una sua intervista³²³, Sadulaev scrive:

Если для того, чтобы считаться «чеченцем», я должен был отказаться от матери, или стыдиться матери, то я лучше откажусь от того, чтобы считаться «чеченцем». [...] По-чеченски родина – это «даймохк», земля отцов. А родной язык – «неннан мотт», язык матери. Я получил два наследства – чеченскую землю от предков отца и русский язык от матери. Я был очень богат. Теперь мне отказано в праве на чеченскую землю. Но русский язык у меня остался. Это твой дар, мама, – и

³²² La madre è una cosacca del Terek, mentre il padre è ceceno.

³²³ Si fa qui riferimento all'intervista pubblicata il 24 ottobre 2010 sul giornale *Komsomol'skaja pravda* con il titolo *Glavnaja problema Čečni – ne terrorizm, a seks* [Il problema principale della Cecenia non è il terrorismo, ma il sesso]. Nell'intervista lo scrittore discute i nuovi problemi della società cecena e in particolare l'indebolimento dei capisaldi morali e degli standard comportamentali ceceni. All'intervista ha fatto seguito a pochi giorni di distanza la risposta del capo della Repubblica, il quale ha dichiarato che Sadulaev non solo non è uno scrittore, ma anche non può essere considerato "né un ceceno, neppure un musulmano, né tantomeno una persona" per quello che scrive. Tra le altre offese, Kadyrov ha definito lo scrittore uno schizofrenico e ha minacciato di contattare i suoi parenti affinché controllino le sue dichiarazioni pubbliche. Il "caso Sadulaev" ha causato, da una parte, l'indignazione del pubblico ceceno che non si è risparmiato in insulti (soprattutto in relazione alle origini parzialmente russe dell'autore) e minacce, dall'altra, l'intervento da parte di molti scrittori a favore della libertà di parola.

он ценнее всех сокровищ на свете. У меня есть русский язык, и я в порядке, мама. (Sadulaev 2010b)

[Se per essere considerato “ceceno”, dovessi rinunciare a mia madre o vergognarmi di lei, allora preferirei rinunciare a essere considerato “ceceno”. In ceceno patria si dice “*dajmochk*”, la terra dei padri. La lingua madre, invece, “*nennan mott*”, la lingua della madre. Ho ricevuto due eredità, la terra cecena dagli antenati di mio padre e la lingua russa da mia madre. Ero molto ricco. Ora mi è stato negato il diritto alla terra cecena. Ma la lingua russa mi è rimasta. È il tuo dono, mamma, ed è più prezioso di qualsiasi tesoro al mondo. Ho la lingua russa e sto bene, mamma.]

Se in questa sede l’identificazione con il polo russo senza alcun dubbio prevale (Sadulaev si dichiara disposto a rinunciare all’“eredità” cecena pur di mantenere quella russa), la posizione espressa dallo scrittore in altre occasioni è in parte diversa. Per esempio, nella prefazione di *Illu* (2006), la condizione di “emigrazione interna/interiore” (*vnutrennjaja émigracija*) dell’autore è interpretata come portatrice di un punto di vista privilegiato:

[С] шестнадцать лет я живу в России, в Санкт-Петербурге. И если годы назад моя «внутренняя эмиграция» была просто жизненным фактом, то сейчас она стала скорее осознанным состоянием. Я не участвую, отстранен от происходящих в Чеченской республике процессов. Но именно эта внешняя отстраненность дает мне внутреннее погружение, как бы снова парадоксально это ни звучало. (Sadulaev 2006a)

[Da quando ho sedici anni vivo in Russia, a San Pietroburgo. E se anni fa la mia “emigrazione interna” era solo un fatto della mia vita, ora essa è diventata piuttosto una condizione consapevole. Io non sono coinvolto, sono distante dai processi che avvengono nella Repubblica Cecena. Ma proprio questo distacco esteriore mi permette un’immersione interiore, per quanto questo nuovamente possa suonare paradossale.]

Tale posizione *in-between* è considerata dallo scrittore come positiva non solo perché permette di osservare il mondo contemporaneamente “da dentro e da fuori”, ma anche perché porta con sé una grande libertà. In un’intervista più recente Sadulaev ha infatti dichiarato³²⁴:

Все мои герои, как правило, на стыке, неприкаянные, свои среди чужих – чужие среди своих. Да, с одной стороны, это моя личная судьба, судьба полукровки – я на себе испытал, каково быть не включенным в полной мере ни в одну систему координат. С другой стороны, это очень удобная эстетическая и интеллектуальная позиция: ты не обязан быть ничьим рупором. У полукровок есть удивительная свобода самоопределения и энкультурации – вхождения в ту культуру, которую ты сам выбрал. (Sadulaev e Danilova 2018)

[Tutti i miei personaggi, di norma, si trovano “a cavallo di”, non trovano un proprio posto, si sentono a casa tra gli estranei ed estranei a casa. Sì, da un lato, questo è il mio destino personale, il destino del mezzosangue, ho sperimentato su me stesso che cosa vuol dire non essere completamente incluso in nessun sistema di coordinate. Dall’altro, è una posizione estetica e intellettuale molto conveniente: non sei obbligato a essere il portavoce di nessuno. I mezzosangue hanno un’incredibile libertà di autodefinizione e inculturazione, la possibilità di entrare in quella cultura che tu stesso hai scelto.]

³²⁴ A questo proposito si veda anche la già menzionata intervista Sadulaev e Kovalëva 2009: “Мне принадлежат оба мира, и традиционный мир Кавказа, и ультрасовременный мир российского мегаполиса. Я же свободен [...]. Очень удобная позиция, для того чтобы смотреть. И писать” [Mi appartengono entrambi i mondi, sia il mondo tradizionale del Caucaso sia il mondo ultra-contemporaneo della megalopoli russa. Sono libero [...]. È una posizione molto comoda da cui osservare e scrivere].

Prendendo in considerazione nel complesso gli scritti e le interviste dell'autore possiamo notare come nel corso degli anni la sua appartenenza identitaria (almeno quella dichiarata) si sia spostata da posizioni ibride ceceno-russe (pur con una componente russa prevalente)³²⁵ sempre più verso posizioni sovietico-imperiali (in cui la forte matrice russocentrica viene conservata)³²⁶. Benché i riferimenti all'eredità sovietica nella definizione identitaria dell'autore siano presenti fin dagli scritti dei primi anni Duemila³²⁷, è mia opinione che essi si siano intensificati ulteriormente nell'ultimo decennio anche come forma di conciliazione tra due poli di identificazione, quello ceceno e quello russo, percepiti dopo la dissoluzione dell'URSS e le guerre come non più compatibili³²⁸.

Tale insistenza sul problema dell'autoidentificazione etnico-nazionale, come nota Latynina (2010), non caratterizza solo le opere pubblicistiche e le dichiarazioni dell'autore, ma anche le stesse opere letterarie. In particolare, la critica letteraria nota che *fil rouge* delle opere dello scrittore, sia per quelle a soggetto ceceno sia per la cosiddetta "prosa d'ufficio" pietroburghese, risulta essere il tema del doppio. Proponendo una lettura "psicoanalitica" della produzione di Sadulaev, Latynina suggerisce che

le origini della duplicità dei personaggi di Sadulaev si trovano nel problema della sua autoidentificazione nazionale, in quel trauma psicologico che riceve un mezzorusso-mezzoceceno prima nella sua comunità d'origine che lo tratta come un russo e poi in un ambiente cittadino che soffre della sindrome anticecena. (*ibidem*)

Latynina offre quindi nel suo articolo una serie di esempi tratti dalle opere dell'autore che cercherò qui di ampliare e sistematizzare. È mio parere, infatti, che le manifestazioni del doppio nella produzione dello scrittore possano essere essenzialmente ricondotte a tre categorie, ossia: 1) la figura del mezzosangue, 2) il protagonista come "biografia alternativa" dell'autore e, infine, 3) lo "sdoppiamento" del personaggio. Ciò non toglie, come vedremo, che il tema del

³²⁵ A questo proposito Latynina (2010) nota che il titolo della raccolta di racconti *Ja – čečenec!* [Io sono ceceno!, 2006] vuole essere provocatorio più che accurato nei confronti dei contenuti della raccolta. Lo stesso Sadulaev in un'intervista del 2011 rivela che la scelta del titolo era legata al fatto che a quei tempi la parola "ceceno" costituiva una condanna e molti ceceni nascondevano le proprie origini. In questo contesto, dichiara lo scrittore, "я называл себя чеченцем и отстаивал честь и достоинство *этой* [corsivo mio, *V. M.*] народности перед стереотипными обвинениями в дикости, варварстве, врождённой склонности к преступлениям и прочей чуши" [mi definivo ceceno e difendevo l'onore e la dignità di *quel* popolo davanti alle accuse stereotipate di inciviltà, barbarie, inclinazione congenita al crimine e sciocchezze simili] (Sadulaev e Baraš 2011). Se in questo caso, come nel sopracitato articolo del 2010, l'identificazione dell'autore tende maggiormente verso la cultura russa (pur non rientrandovi completamente), non si può dire lo stesso per altre occasioni. Per esempio, nella prefazione a *Illii* (2006), forse l'opera più "cecena" dell'autore in quanto la comunità rimpianta è specificatamente quella cecena (benché sovietizzata) e non in generale quella sovietica, Sadulaev si riferisce alla Cecenia e al popolo ceceno avvalendosi dell'aggettivo possessivo *svoj* [proprio] (Sadulaev 2006a).

³²⁶ Si avrà modo di approfondire questo aspetto nella Sezione 3.3.1.

³²⁷ Già all'inizio della sua carriera, sostiene Ganin (2010), la "metaposizione" assunta da Sadulaev "possiede un luogo assolutamente chiaro di provenienza. Esso si chiama URSS".

³²⁸ Più recenti sono, infatti, risposte come "sono sovietico" o il rifiuto di attribuirsi un'identità etnico-nazionale alla domanda "in che nazionalità si identifica?" (Sadulaev e Kanygin 2016; Platonov 2018).

doppio si possa presentare nei testi di Sadulaev attingendo e combinando più categorie contemporaneamente. Inoltre, è mia intenzione completare l'analisi di Latynina sottolineando come il tema del doppio presente nelle opere di Sadulaev costituisca una manifestazione dell'*unhomely* post-sovietico. Il problema dell'autoidentificazione nazionale dell'autore che la studiosa individua come causa della duplicità dei personaggi è infatti strettamente legato all'*unhomely*, in quanto condizione liminale in cui il soggetto non può identificarsi completamente con nessuno dei suoi poli di riferimento culturale. Del resto, come illustrato nella sezione precedente, il tema del doppio veniva presentato da Freud come una delle manifestazioni letterarie più evidenti dell'*Unheimlich*. Il doppio, infatti, mettendo il soggetto nella posizione di vedersi "dall'esterno", questiona l'unitarietà dell'Io che rischia così di andare in mille pezzi. In maniera analoga, anche l'*unhomely* – sospendendo qualsiasi netta distinzione tra interno ed esterno, Altro e Sé – costituisce un momento fortemente destabilizzante in cui l'identità del soggetto si divide e si moltiplica.

Iniziamo, dunque, prendendo in considerazione la prima categoria individuata. Come mette in luce lo stesso autore in una delle interviste riportate in precedenza, "[t]utti i miei personaggi, di norma, si trovano 'a cavallo di', non trovano un proprio posto, si sentono a casa tra gli estranei ed estranei a casa" (Sadulaev e Danilova 2018). Tale condizione di *neprikajannost'* [l'impossibilità irrequieta di poter trovare il proprio posto], che abbiamo visto essere una delle caratteristiche del cronotopo dell'interstitialità di Tlostanova, solitamente si materializza nelle opere di Sadulaev nella figura del mezzosangue. Mezzosangue è il narratore di *Odna lastočka* (chiaro *alter ego* dello scrittore con cui condivide anche il nome), mezzosangue sono i protagonisti di *Kogda prosnulis' tanki* [Quando si svegliarono i carrarmati]³²⁹, *Šalinskij rejd*, *Naiss* e *Žaby i gadjuki* [Vipere e rospi]³³⁰.

Tale condizione è solitamente vissuta con non poca problematicità da parte dei personaggi. Per esempio, Tamerlan, il protagonista di *Šalinskij rejd*, dice di sé: "Я всегда был неправильным: несчастный полукровка, щепка в мутном потоке между двумя высокими берегами" [Sono sempre stato sbagliato: un mezzosangue disgraziato, una scheggia nella corrente torbida tra due alte sponde] (Sadulaev 2010a: 39). Le difficoltà legate al fatto di possedere un'identità ibrida sono inoltre uno degli argomenti trattati in *Kogda prosnulis' tanki*. Nel racconto viene infatti descritto il difficile rapporto che i due protagonisti – Zelik (Zelimchan) e Din'ka (Denis) – intrattengono tra di loro e con la propria identità dall'infanzia all'età adulta in un contesto in cui, già prima del conflitto, qualsiasi scambio tra russi e ceceni

³²⁹ Entrambi i racconti sono contenuti nella raccolta *Ja – čečenec!* (2006).

³³⁰ Le ultime due opere sono contenute nella raccolta *Gotskie pis'ma* (2021).

sembra impossibile³³¹. Per Din’ka la scoperta di essere un “bastardo” (*vybljadok*), figlio di un ceceno che, dopo avere sedotto la madre russa, ha deciso di non riconoscerlo, è fonte di un’incredibile sofferenza che si tramuta in odio nei confronti del padre e di se stesso: “И я ненавижу тебя, я ненавижу себя, за то, что во мне течет твоя кровь и кровь твоего народа, будьте вы прокляты!” [E ti odio, odio me stesso perché in me scorre il tuo sangue e il sangue del tuo popolo, siate maledetti!] (Sadulaev 2006b: 153). Il fatto che venga messa in dubbio la sua identità russa porta Din’ka a una profonda crisi dalla quale il personaggio cercherà di uscire prendendo parte alla guerra contro i ceceni³³². La condizione del mezzosangue, tuttavia, non è sempre percepita come totalmente negativa: Zelik incarna infatti l’idea di Sadulaev del mezzosangue come portatore di un punto di vista privilegiato. Anch’egli figlio di una coppia mista, Zelik viene definito dal suo migliore amico Din’ka “проводник между мирами”, una guida tra i mondi (*ivi*: 149), un profeta portatore di un messaggio di uguaglianza universale:

Он говорил, что у всех: богов, людей, титанов и даже у ласточек – одинаковые души. И есть еще Большая Душа, одна для всех. И все души, они такте же, как Большая Душа, только маленькие. И это знание равнозначно счастью. А в школе нас учат всяким глупостям: математике и правописанию. Зачем нас чему-то учить? Ведь мы уже и так все знаем. Нам нужно только вспомнить. [...] Но чтобы вспомнить, мы должны посмотреть на Того, Другого, Который в нас. А когда мы посмотрим, мы вспомним, да нет, мы поймем, что ничего и никогда не забывали, и не были ни титанами, ни богами, ни взрослыми, ни детьми, ни министрами, ни сторожами, ни кошками, ни ласточками, ни мальчиками, ни девочками, ни русскими, ни чеченцами. (*ibidem*)

Diceva che tutti, gli dèi, le persone, i titani e persino le rondini, hanno anime identiche. E che c’era anche la Grande Anima, una per tutti. E tutte le anime sono come la Grande Anima, solo piccole. E questo sapere equivale alla felicità. Invece a scuola ci insegnano delle stupidaggini di ogni sorta: la matematica e l’ortografia. Perché insegnarci qualcosa? Dopotutto noi sappiamo già tutto. Dobbiamo solo ricordare. [...] Ma per ricordare dobbiamo guardare Quello, l’Altro che è in noi. E quando lo guarderemo e ci ricorderemo, no, capiremo che non abbiamo mai dimenticato nulla e che non eravamo né titani, né dèi, né adulti, né bimbi, né ministri, né guardie, né gatti, né rondini, né bambini, né bambine, né ceceni, né russi.]

Zelik, al contrario di Din’ka, accetta quindi la sua condizione *in-between*, imparando a vivere “на две страны, на два мира” [in due paesi, in due mondi] (*ivi*: 157). La posizione liminale, di “doppia marginalità” (quella della minoranza e del mezzosangue), occupata da Zelik gli permette, quindi, sull’auspicio di Bhabha, di costruire un’identità “positiva” in grado di scardinare qualsiasi discorso essenzializzante circa la purezza e la gerarchia delle culture.

³³¹ Secondo la descrizione di Din’ka, russi e ceceni sembrano appartenere a due specie differenti, quella degli dèi (*bogi*) e quella degli uomini (*ljudi*) (Sadulaev 2006b: 148). Tale separazione è peraltro mantenuta a livello fisico nella disposizione territoriale delle due componenti etniche: i ceceni abitano nel villaggio caotico e non possono accedere all’isola di ordine e armonia del “PP-2”, un punto strategico statale in cui vengono assunti solo russi (*ivi*: 141-42, 145).

³³² “Мне хотелось вернуться туда, посмотреть на места своего детства. Может, я хотел встретить своего отца. И убить его” [Volevo tornare là, vedere i luoghi della mia infanzia. Può darsi che volessi incontrare mio padre. E ucciderlo] (Sadulaev 2006b: 171).

Se nelle opere finora menzionate il tema del mezzosangue viene trattato da Sadulaev con drammatica serietà, ciò non può essere detto per il romanzo più recente *Žaby i gadjuki* in cui, al contrario, esso viene affrontato in modo molto più ironico. Il solo nome del protagonista del romanzo, definibile a buon diritto un vero e proprio *pastiche* sovietico, suscita ilarità: il suo nome, Ėrmanarich, è stato scelto dal padre (professore di storia) in onore del re ostrogoto Ermanarico, il patronimico (Kazbekovič) richiama le origini caucasiche del protagonista, mentre del suo cognome (Sagalaev, chiaro rimando a Sadulaev) egli dichiara “Чѣрт знает, откуда у нас такая фамилия” [Solo il diavolo sa da dove proviene il nostro cognome] (Sadulaev 2021a: 220). Ancora più comica, tuttavia, è la descrizione che il protagonista dà delle proprie origini:

Я родился в 1975 году в Карачаево-Черкессии. [...]

Карачаево-Черкессия – самое нелепое гибридное образование, которое только можно себе представить. Что-то вроде Австро-Венгрии, только хуже. Негро-Индия. Папуа-Эскимосия. И кто там должен был жить, в Карачаево-Черкессии? Карачаево-черкесы? Овцебыки? Конезайцы? Лисокуры? И ведь совершенно рядом находился другой такой же уродливый гибрид – Кабардино-Балкария. Кабардинцы и черкесы – это один и тот же народ. А карачаевцы и прочие балкарцы – совсем другой, другого корня. Почему было не создать Кабардино-Черкессию и Карачаево-Балкарию? Наверное, были какие-то исторические и административные причины. А в результате получилось криво.

Не мало мне было родиться в республике с таким кентаврическим именем. Мне ещё и угораздило попасть в смешанную семью. Да, я и есть этот самый волкомышь. Опытный гибрид. Причём второго уровня. Потому-что гибрид первого уровня стал ещё мой отец. Он и есть самый натуральный житель Карачаево-Черкессии. Карачаево-черкес. Мой дедушка был черкесом. А бабушка – карачаевкой. [...] А вот моя родная мама была совсем не с Кавказа. Она была из Молдавии. Но тоже не молдаванкой. Мама была из племени гагаузов. [...]

Кем же ощущал себя я? Русским, конечно! (ivi: 219-20)

[Sono nato nel 1975 in Karačaj-Circassia. [...]

La Karačaj-Circassia è la creazione più ridicola e ibrida che si possa immaginare. Qualcosa come l’Austro-Ungheria, solo peggio. La Nero-India. La Papua-Eschimosia. E chi dovrebbe vivere in Karačaj-Circassia? I karačaj-circassi? Le caprebuoi? I cavallepri? Le volpipolli? Ed eppure proprio vicino si trova un altro ibrido similmente mostruoso: la Cabarda-Balcaria. I cabardini e i circassi sono lo stesso popolo. I karačaj e i restanti balcari, invece, proprio un altro, di origini diverse. Perché non creare la Cabarda-Circassia e la Karačaj-Balcaria? Forse c’erano delle ragioni storiche e amministrative. Ma il risultato che ne è uscito è strambo.

Non era abbastanza nascere in una repubblica con un nome così centaurico. Perdipiù ho avuto la sfortuna di nascere in una famiglia mista. Sì, sono proprio io quel topolupo. Un ibrido esperto. Anzi di secondo livello. Perché mio padre era già diventato ibrido di primo livello. Lui è l’abitante più naturale della Karačaj-Circassia. Un karačaj-circasso. Mio nonno era circasso, mentre mia nonna karačaj. [...] Invece mia mamma non veniva affatto dal Caucaso. Veniva dalla Moldavia. Ma anche lei non era moldava. Mia mamma apparteneva al popolo dei gagauzi. [...]

E come mi sentivo io? Russo, certamente!]

In questo passaggio il protagonista e narratore della vicenda, oltre a mettere in evidenza l’arbitrarietà di certe decisioni nelle politiche nazionali, evidenzia con enfasi iperbolica il carattere multinazionale dell’Unione Sovietica. Da buon nostalgico dell’URSS (e in maniera

decisamente discutibile), il protagonista sostiene che fino a poco tempo prima l'appartenere o il non appartenere a una nazionalità così come la purezza delle proprie origini non avevano alcun significato:

Советский человек не то чтобы не имел нации, он мог иметь любую нацию, какую только хотел, – записаться в паспорте русским или якутом, карелом или татариним. И никто никогда ни у кого не требовал справки относительно чистоты происхождения, результатов замера черепа и генетической экспертизы. (*ivi*: 221)

[Uomo sovietico non perché non avesse una nazionalità, poteva avere qualsiasi nazionalità volesse, farsi registrare sul passaporto come russo o jakuto, careliano o tataro. E nessuno richiedeva mai a nessuno certificati circa la purezza dell'origine, circa i risultati della misura del cranio e della perizia genetica.]

I bei tempi in cui “[в]се были счастливы” [tutti erano contenti] (*ivi*: 219), secondo il protagonista, si sono tragicamente conclusi con il crollo dell'URSS, quando “в одночасье вся бывшая советская страна превратилась в одну большую собачью выставку” [all'improvviso tutto l'ex paese sovietico si è trasformato in una grande mostra canina] (*ivi*: 221). Rimanendo nella metafora, nel nuovo mondo di purosangue dal pedigree impeccabile, il protagonista ha iniziato a essere considerato un cane bastardo (*dvornjažka*) o ancora, a essere chiamato “бастардом, незаконнорожденным ублюдком, генетическим мусором и отребьем” [bastardo, figlio illegittimo, spazzatura genetica e feccia] (*ivi*: 223). In altre parole, in una visione edulcorata del passato sovietico, ai tempi di tolleranza e convivenza felice sono subentrati i pericolosi nazionalismi e meccanismi di *othering* del presente, un presente in cui la natura “mezzosangue” del protagonista non può più essere accettata³³³.

La seconda modalità con cui il tema del doppio si manifesta nelle opere dello scrittore è quella che ho definito “il protagonista come ‘biografia alternativa’ dell'autore”. Andrà innanzitutto notato che Sadulaev gioca spesso sulla confusione dei confini tra *fiction* e realtà introducendo nelle sue opere molti elementi autobiografici. Questi ultimi possono essere camuffati in maniera volutamente maldestra³³⁴ o semplicemente apparire in modo trasparente all'interno delle opere. Abbiamo dunque una schiera di protagonisti scrittori (*Tabletka*, *Purga*, *Žaby i gadjuki*, *Zemlja-Vozduch-Nebo* [Terra-Aria-Cielo, 2021]), di origine cecena (*Purga*, *Zemlja-Vozduch-Nebo*, *Šalinskij rejd*, praticamente tutti i protagonisti dei racconti di *Ja – čečeneč!*), appassionati di religioni orientali (*Tabletka*, *Purga*, *Žaby i gadjuki*, *Zemlja-Vozduch-Nebo*), che hanno frequentato la facoltà di legge e a volte proprio quella di Leningrado (*Odna lastočka*, *Kogda prosnulis' tanki*, *Šalinskij rejd*), ecc. Tale confusione viene accresciuta dal

³³³ Approfondiremo questo aspetto così come la nostalgia nei confronti del passato e dell'identità sovietica nella Sezione 3.3.1.

³³⁴ Si veda per esempio la biografia di Ėrmanarich Kazbekovič Sagalaev: nato nel 1975 (Sadulaev è nato nel 1973) in Cabarda-Balcaria (Cecenia) da una coppia etnicamente mista, trasferitosi a Mosca (San Pietroburgo) per frequentare l'università, adepto dello zoroastrismo (induismo) e candidato come deputato alle elezioni della Duma.

riferimento nei romanzi a fatti realmente accaduti nella vita dello scrittore (come l'incontro con l'allora primo ministro Vladimir Putin) o a testi che l'autore ha realmente composto e che vengono presentati come opera dei personaggi. Sadulaev, insomma, si diverte a costruire delle opere letterarie che sconfinano nella sua biografia personale salvo poi ricordare al lettore l'essenziale differenza tra autore e personaggio³³⁵ (Sadulaev e Tlisova 2010).

Il motivo del doppio come "biografia alternativa" dell'autore è particolarmente presente in *Šalinskij rejd*. Tamerlan, il protagonista del romanzo, ha la stessa età dell'autore³³⁶, ha un nome "straniero" come Sadulaev³³⁷, ma a differenza di quest'ultimo, conclusi gli studi giuridici a San Pietroburgo e con la fine della prima guerra russo-cecena, decide di tornare a Šali per rimanervi in via definitiva. Dal suo ritorno gli eventi precipitano di nuovo drasticamente in un secondo conflitto e il protagonista viene coinvolto in prima linea nella resistenza contro le forze federali. L'interpretazione del romanzo come possibile "biografia alternativa" è confermata dallo stesso Sadulaev che in un'intervista ha dichiarato a proposito di Tamerlan: "Это, конечно, тоже я, но не такой, каким я стал, а такой, каким я мог бы стать" [È certamente anche me, ma non quello che sono diventato, ma quello che sarei potuto diventare] (Sadulaev e Ryčkova 2010).

Anche Latynina (2010) sostiene che questo metodo di scrittura possa essere considerato una delle modalità in cui il tema del doppio viene sviluppato nell'opera dell'autore: "L'autore è come se cercasse di mantenere una distanza tra sé e il personaggio. Allora possiamo

³³⁵ A questo scopo è dedicato anche il disclaimer che precede il romanzo *Zemlja-Vozduch-Nebo*: "Данная книга является художественным произведением. Данная книга не является надёжным источником достоверных биографических, топографических, технических, антропологических, орнитологических и иных сведений. Все события и персонажи книги вымышлены. Любые совпадения с реальными событиями и персонажами случайны и непреднамеренны. [...] Мнения, выражаемые лирическим героем и персонажами книги, не разделяются автором, это художественные высказывания, обусловленные движением сюжета" [Il presente libro è un'opera letteraria. Il presente libro non è una fonte attendibile di informazioni biografiche, topografiche, tecniche, antropologiche, ornitologiche e di altro tipo. Tutti gli avvenimenti e i personaggi del libro sono fittizi. Qualsiasi coincidenza con avvenimenti e personaggi reali è casuale e non intenzionale. [...] Le opinioni espresse dall'io lirico e dai personaggi del libro non sono condivise dall'autore, sono dichiarazioni condizionate dall'evoluzione dell'intreccio] (Sadulaev 2021b: 7).

³³⁶ Nel romanzo viene detto che nel 1999 il protagonista aveva 26 anni (Sadulaev 2010a: 153).

³³⁷ "Чеченцы, как и другие народы на Кавказе, любят давать своим отпрыскам вычурные имена. Помимо коренных имен, которые переводятся с чеченского, таких как Лечи – сокол или Борз – волк, а также арабских имен, пришедших вместе с исламом, вы найдете среди чеченцев немало Робертов, Эдуардов, Артуров. [...] А еще принято давать имена, обозначающие врагов. После битв на германском фронте Первой мировой войны в Чечне появились Германы. И по имени жестокого завоевателя, злейшего врага народов Кавказа, хромого Тимура, мальчиков стали называть Тимурами и Тамерланами, как меня" [I ceceni, come anche gli altri popoli del Caucaso, amano dare ai propri rampolli nomi stravaganti. Oltre a nomi locali che si traducono dal ceceno come Leči (falco) o Borz (lupo) e a nomi arabi arrivati insieme all'islam, potrete trovare tra i ceceni non pochi Robert, Eduard, Artur. [...] Inoltre, è uso dare nomi che indicano i nemici. Dopo le battaglie sul fronte tedesco della Prima guerra mondiale in Cecenia sono comparsi i German. E con il nome del feroce conquistatore, l'acerrimo nemico dei popoli del Caucaso, Timur lo zoppo, hanno iniziato a chiamare i bambini Timur o Tamerlan, proprio come me] (Sadulaev 2010a: 221).

immaginarci anche il metodo dello scrittore: porre come base del destino del personaggio una qualche variante immaginaria della propria biografia, creare una specie di doppio/sosia (*dvojniki*)”. Tale metodo è inoltre riutilizzato da Sadulaev nel più recente *Zemlja-Vozduch-Nebo*: qui, il protagonista (un ceceno, nato a Šali ma trasferitosi a Leningrado, scrittore, appassionato di induismo, coetaneo di Sadulaev), a differenza di Tamerlan e dell’autore, decide di tornare in Cecenia nel 1994 per arruolarsi contro le forze indipendentiste di Dudaev (definito come un “dittatore nazista”) (Sadulaev 2021b: 21-23)³³⁸. Anni dopo, dopo aver vissuto a San Pietroburgo, si trasferirà a Luhans’k per combattere con i separatisti filorusi e, infine, si arruolerà come mercenario in Siria.

L’ultima modalità con cui il tema del doppio si presenta nelle opere di Sadulaev è infine quella che ho definito “sdoppiamento del personaggio”. Tale sdoppiamento è quello che avviene, per esempio, nella *povest’ Purga, ili Mif o konce sveta* dove il protagonista, in una serie di sogni-allucinazioni dalle conseguenze decisamente reali, si reincarna nel principe Kropotkin, o ancora nel romanzo *Tabletka* in cui Maksimus, il protagonista, si sdoppia in una serie di personaggi (il pastore Saat del khanato di Khazaria e un impiegato di una multinazionale cinese) nonché in personaggio e autore dell’opera³³⁹. Uno sdoppiamento ha luogo anche nel romanzo *AD* (2009)³⁴⁰ dove viene interpolato nel sottotema dell’androgino: Semën Abramovič Mandel’shtein, il dirigente della compagnia A.D. che viene ritrovato morto all’inizio della vicenda, è in realtà un demone ermafrodita a capo di una loggia segreta di androgini il cui obiettivo è conquistare il mondo.

La figura dell’androgino e il relativo mito sono peraltro citati anche all’interno del racconto *Kogda prosnulis’ tanki* che abbiamo preso in considerazione precedentemente. Essi vengono usati da Zelik per descrivere il rapporto con il migliore amico Din’ka, un bambino che ogni estate si reca in visita ai nonni in Cecenia. Riprendendo il mito greco dell’androgino, così come elaborato nel *Simposio* di Platone³⁴¹, Zelik afferma:

³³⁸ Ritengo importante rimarcare, anche alla luce dell’evoluzione del pensiero di Sadulaev, che se Tamerlan in *Šalinskij rejd* decide di combattere con gli indipendentisti ceceni, il protagonista di *Zemlja-Vozduch-Nebo* al contrario si schiera con il fronte opposto, quello a sostegno delle forze federali.

³³⁹ Nel prologo del romanzo il protagonista, Maksimus Semipjatnickij, si dichiara autore dell’opera. Maksimus risulta essere il narratore della prima e della quarta parte (narrazione in prima persona), mentre nella seconda e nella terza parte la narrazione è condotta in terza persona da un narratore onnisciente. Nel capitolo conclusivo la narrazione torna a essere in prima persona ed è proprio qui che Maksimus-autore va a bussare alla porta di Maksimus-personaggio-narratore e i due dialogano.

³⁴⁰ Il titolo fa riferimento sia al nome della società attorno cui ruotano gli eventi (A.D. dai cognomi dei due fondatori, Averčenko e Dem’janov) sia al significato letterale della parola, ossia “inferno”.

³⁴¹ Nel *Simposio* viene lasciato ad Aristofane il compito di esporre il mito dell’androgino. In principio, esistevano non due ma tre generi, uomo, donna e androgino (partecipe di entrambi i generi). Ogni essere era un’unità composta da un principio (donna-donna, uomo-uomo) o da entrambi (uomo-donna), aveva forma sferica e possedeva una forza sconfinata. Proprio per questo motivo essi tentarono un attacco agli dèi che li punirono separandoli in due

А у нас была любовь. И дружба. И соперничество. У нас было все. Нам больше никого и ничего не было нужно в целом мире. Мы вдвоем были тем самым андрогином, мифическим существом, цельным и совершенным, которое боги разделили на две части из зависти и из ревности. Но каждое лето мы воссоединялись, и плевать мы хотели на всех богов. (Sadulaev 2006b: 144)

[Noi avevamo l'amore. E l'amicizia. E la competizione. Noi avevamo tutto. Noi non avevamo bisogno di nient'altro e di nessun'altro al mondo. Insieme eravamo proprio quell'androgino, quell'essere mitologico, intero e completo che gli dèi divisero in due parti per invidia e per gelosia. Ma ogni estate noi ci ricongiungevamo e volevamo infischiarcene di tutti gli dèi.]

Il tema del doppio, espresso nella figura dell'androgino, attraversa tutto il racconto: Zelich e Din'ka appaiono come lo sdoppiamento di un unico io in cerca di una completezza assoluta e primigenia³⁴² che, tuttavia, date le circostanze storiche non può essere ristabilita. A livello narrativo, tale unità originaria è raggiunta solo nei primi due capitoli e nell'ultimo: se per quanto riguarda il resto dei capitoli, le vicende sono narrate alternando il punto di vista di Zelich e Din'ka, questi tre capitoli sono costruiti in modo tale che l'identità del narratore non possa essere stabilita. Così nel secondo capitolo, ancora prima che i personaggi vengano introdotti, il lettore viene messo al corrente del fatto che qualcuno, definito come "amico" e "fratello", sia venuto a mancare³⁴³, ma, nei capitoli successivi (*ivi*: 140, 143), sia Zelich sia Din'ka affermano che l'altro non è più in vita, lasciando in questo modo il lettore incerto su chi sia il narratore delle prime due sezioni. Tale incertezza viene riproposta nel capitolo conclusivo, narrato in prima persona plurale, in cui i due protagonisti si ritrovano a puntare le armi l'uno contro l'altro: Zelich schierato con la resistenza cecena, Din'ka con le forze federali. Nei pochi secondi che precedono lo sparo i due rievocano quell'unità che di lì a poco andrà irrevocabilmente persa. Il racconto si conclude infatti con la frase "Тот из нас, кто выстрелил первым, написал эту повесть" [Chi di noi ha sparato per primo, ha scritto questo racconto] (*ivi*: 190) lasciando incerta l'identità di vittima e carnefice, ma togliendo ogni dubbio sul fatto che l'unità originaria non potrà mai più essere ristabilita. A livello interpretativo, il fatto che il lettore non possa risalire a chi abbia ucciso chi non costituisce un problema, anzi, mantenendo

parti. Da quel momento ognuna delle due parti cerca di ricongiungersi all'altra per ricomporre l'unità iniziale (Platone 1993). Come nota Zolla (1995), in realtà il fatto che l'uomo sia stato creato in origine androgino non è prerogativa solo della mitologia greca, ma trova paralleli in tutto il mondo.

³⁴² All'inizio del racconto il narratore si questiona circa l'esistenza del suo amico, ipotizzando che quest'ultimo sia in realtà frutto del suo desiderio di unità e pienezza: "[Я] подумал: может, его и не было? Я всегда хотел, чтобы он был, поэтому и придумал его, придумал его таким. Дал ему все, чего мне не хватало в себе, составил одно, совершенное и целое, из двух частей" [Ho pensato: forse non c'è mai stato? Ho sempre voluto che ci fosse, perciò l'ho inventato, l'ho inventato in questo modo. Gli ho dato tutto ciò che mi mancava, ho formato un'unità, completa e integra, da due parti] (Sadulaev 2006b: 138).

³⁴³ "С тех пор как его не стало, я один живу за двоих. Иногда мне кажется, что день его гибели его душа вошла в мою душу, стала моей душой. Нас всегда было двое, нас и сейчас двое, мой друг и я. Я и мой брат" [Da quando non c'è più, io vivo per due. A volte mi sembra che nel giorno della sua morte la sua anima sia entrata nella mia anima, sia diventata la mia anima. Noi siamo sempre stati due, anche ora siamo due, il mio amico e io. Io e mio fratello] (Sadulaev 2006b: 136).

in questi capitoli l'identità del narratore anonima, l'autore pone ancora più in evidenza l'assurdità del conflitto: che sia stato Din'ka a uccidere Zelich o viceversa poco importa, quello che viene qui descritto rimane pur sempre un fratricidio, se non addirittura un suicidio, l'uccisione per mano propria di una parte di sé.

Il tema del doppio sviluppato nella variante dello sdoppiamento del personaggio è centrale anche in *Šalinskij rejd*. Nel romanzo apparentemente non sembrerebbero esserci dubbi sull'identità del narratore. Lo stesso narratore si presenta come Tamerlan Magomadov, un giovane di origine cecena tornato a Šali da San Pietroburgo dopo la fine della prima guerra russo-cecena. Nell'ormai Repubblica di Ičkeria il protagonista riesce a trovare grazie allo zio un lavoro al Ministero della sicurezza (che poco dopo diventerà Ministero della sicurezza della *sharia*) e in seguito, con l'inizio del secondo conflitto, prende parte attiva nella resistenza cecena contro i federali. Presso l'impianto di processamento di pollame di Šali, dove i volontari della resistenza stanno organizzando una controffensiva per riprendere il controllo sulla città, Tamerlan conosce Artur Deniev, un ragazzo molto simile a lui nell'aspetto (quasi un suo sosia!) che ha lasciato la propria famiglia per andare a combattere. Artur verrà ucciso di lì a poco durante il bombardamento sulla piazza di Šali – il raid che dà il nome al romanzo – in cui si erano riuniti combattenti e civili dopo aver riacquisito il controllo sulla città. Nello sconvolgimento provocatogli dal bombardamento e dalla morte dell'amico, Tamerlan lascia il suo passaporto nella tasca del giubbotto con cui copre il corpo di Artur: in questo modo avviene lo scambio di identità tra i due personaggi. Il cadavere di Artur viene identificato come quello di Tamerlan, mentre Tamerlan si impossessa dei documenti di Artur e continua a vivere sotto falso nome. Come nota L'vovskij (2017), tuttavia, la figura del narratore nel romanzo è molto più complicata di come appaia. L'identità del narratore così come le circostanze della narrazione vengono infatti costantemente messe in dubbio.

Tutto il romanzo si configura come un monologo-confessione intrattenuto in presenza di un'altra persona a cui ora il narratore si rivolge con l'appellativo di “dottore” (*doktor*), ora con quello di “giudice istruttore” (*graždanin sledovatel'*). Il lettore è dunque portato a chiedersi, senza peraltro potersi dare una risposta, dove si trovi Tamerlan: in una clinica psichiatrica? In arresto per qualche crimine commesso³⁴⁴? Il fatto che Tamerlan possa trovarsi in una clinica psichiatrica (o perlomeno in presenza di uno psichiatra) così come una serie di affermazioni

³⁴⁴ Nella seconda parte del romanzo il lettore viene a conoscenza del fatto che Tamerlan, usando l'identità di Artur, si reca all'estero per procurare finanziamenti per la resistenza cecena. Inoltre, Tamerlan è responsabile dell'omicidio di Maschadov: vedendo nella morte del presidente ceceno l'unica possibilità per la fine della guerra, il protagonista decide di vendere l'informazione sulla sua posizione ai servizi segreti russi.

circa la sua sanità mentale inducono il lettore a questionare l'affidabilità del narratore. In particolare, sono due i passaggi che ci portano ad avanzare ipotesi alternative circa la sua identità. All'inizio della narrazione, dopo aver riportato come ha passato il primo periodo in seguito al ritorno in Cecenia, il narratore si rivolge a un dottore e afferma: “Я не вернулся?... о чем вы говорите? При чем тут все эти бумаги, при чем паспортный стол и справки с места работы? Вы думаете, это бред, галлюцинации? Ложная память?” [Non sono tornato?... che cosa sta dicendo? Che cosa c'entrano tutte queste carte, che cosa c'entrano l'ufficio dell'anagrafe e i certificati dal posto di lavoro? Pensa che sia un delirio, delle allucinazioni? Una confabulazione?] (Sadulaev 2010a: 37). O ancora successivamente quando il narratore è già arrivato a raccontare di come ha preso parte alla resistenza, egli si rivolge nuovamente a un dottore dicendogli:

Да, я знаю доктор, вы считаете, что это шизофрения. Моя бредовая вторая личность погибшего Тимерлана Магомедова завладела сознанием. На самом деле мне нечего бояться – я действительно Артур Дениев, это подтвердили все экспертизы. Хорошо, пусть эта версия будет основной. (ivi: 203)

[Sì, lo so dottore, lei ritiene che si tratti di schizofrenia. La mia personalità alternativa del deceduto Tamerlan Magomedov si è impossessata della coscienza. In realtà non ho nulla da temere: io sono veramente Artur Deniev, l'hanno confermato tutte le perizie. Bene, che questa versione sia quella principale.]

Come nota Latynina (2010), si aprono quindi davanti al lettore almeno tre diverse interpretazioni circa l'identità del narratore:

La prima: il narratore è Tamerlan Magomedov che viveva in Russia, è tornato nella sua natia Šali, si è unito ai guerriglieri e ha sviluppato un disturbo mentale dopo tutti gli eventi descritti [versione del narratore, *V. M.*]. La seconda: il narratore è sempre lo stesso Tamerlan Magomedov che soffre di uno sdoppiamento della personalità e si è immaginato di essere un combattente, ma in realtà per tutto il tempo della guerra è rimasto in territorio russo [versione suggerita dal primo frammento riportato, *V. M.*]. La terza: il narratore è Artur Deniev che immagina di essere Tamerlan Magomedov, morto davanti i suoi occhi [versione suggerita dal secondo passaggio, *V. M.*]. Ma allora si attualizza anche la prima versione, ossia che Tamerlan Magomedov abbia comunque combattuto in Cecenia. (Latynina 2010)

A dire il vero, nel caso del narratore di *Šalinskij rejd* sarebbe più corretto parlare non tanto di sdoppiamento del personaggio, ma di una vera e propria frammentazione del suo io in molteplici parti. In questo egli è solo l'ultimo di una genealogia di narratori nelle opere di Sadulaev per i quali la propria identità rischia continuamente di spezzarsi in mille frammenti sotto la spinta del trauma della guerra e, di conseguenza, dell'impossibilità di conciliare i propri poli di identificazione culturale. Seppure in maniera meno sistematica e non indirizzata ad aprire diverse opzioni interpretative come in *Šalinskij rejd*, anche i narratori di *Odna lastočka* e *Kogda prosnulis' tanki* dichiarano di soffrire di schizofrenia o dubitano della verità dei propri

ricordi³⁴⁵. Proprio questa caratteristica dei narratori di Sadulaev, secondo L'vovskij, costituisce uno degli elementi che permettono un'interpretazione postcoloniale delle opere dell'autore:

Un'identità frantumata e una rappresentazione instabile di sé; confini esteriori della personalità sfuocati; il continuo cambio di posizioni e punti di vista; infine, la minaccia evidente e continuamente percepibile della disintegrazione di un'"io" molteplice che non può essere ricondotto a un unico intero: tutto ciò insieme costituisce il pattern riconoscibile della condizione (post)coloniale. (L'vovskij 2017: 498)

E, potremmo precisare, della condizione dell'*unhomely* in cui la scissione interiore dell'individuo non è mai separabile dal contesto esterno, dal trauma recente della guerra e dai traumi legati alla violenza coloniale passata con la sua divisione e gerarchizzazione del mondo che rende drammatico qualsiasi tentativo di riconciliazione delle proprie identificazioni culturali.

La presenza ricorrente del tema del doppio nelle opere dell'autore, secondo Ganin (2010), sarebbe altresì legata al fenomeno tipicamente (post)coloniale della *double consciousness* [doppia coscienza], "questo senso del guardarsi sempre attraverso gli occhi degli altri" (Du Bois 2007: 9). Questo osservarsi "da fuori" – l'alienarsi da sé stessi e il vedere l'Altro in Sé – è del resto, come abbiamo visto, anche una delle caratteristiche dell'*unhomely*, un momento che, ricordiamo, scinde e sdoppia l'identità dell'individuo. Il soggetto (post)coloniale, scrive Du Bois, il pensatore afroamericano ideatore del termine, avverte la propria dualità in ogni momento, "il fatto [...] di essere un americano e un nero due anime, due pensieri, due entità che lottano senza possibilità di riconciliazione, due contrastanti ideali in un solo corpo nero a cui soltanto la propria forza tenace impedisce di essere lacerato in mille pezzi" (*ibidem*). Benché la componente razziale giochi un ruolo decisamente minore nel caso ceceno³⁴⁶, è innegabile che sostituendo le parole "americano" con "russo" e "nero" con "ceceno" si abbia una descrizione piuttosto accurata della condizione di Sadulaev e dei suoi personaggi. Inoltre, proprio a causa di questa "doppia prospettiva" che riverbera nella produzione dello scrittore, le opere di Sadulaev, secondo Ganin (2010), possono essere viste al contempo come letteratura sovietica

³⁴⁵ Per esempio, in *Odna lastočka* il narratore afferma: "Память моя. Я не могу связать твои нити, не могу соткать полотна. Я помню все, и я ничего не помню. Я помню то, что было тысячи лет назад, я помню то, что было с другими людьми, и то, что только могло и быть, я помню то, чего никогда не было, и иногда я помню то, что еще только будет. Такая память зовется сумасшествием" [O memoria mia. Io non posso unire i tuoi fili, non posso tessere la tela. Mi ricordo tutto e non mi ricordo niente. Mi ricordo ciò che è successo migliaia di anni fa, mi ricordo ciò che è successo ad altre persone, e ciò che solo sarebbe potuto essere, mi ricordo ciò che non è mai stato e a volte mi ricordo ciò che deve ancora accadere. Una memoria del genere si chiama follia] (Sadulaev 2006b: 61). O in *Kogda prasnulis' tanki*, in una delle sezioni in cui l'identità del narratore rimane anonima: "После всего, что случилось, я стал больным. Поэтому я не верю себе. [...] Может, это очередная конфабуляция, следствие моей контузии, моего помешательства?" [Dopo quello che è successo, sono diventato malato. Perciò non credo a me stesso. [...] Forse è l'ennesima confabulazione, l'effetto della mia contusione, della mia follia] (*ivi*: 136).

³⁴⁶ L'aspetto dei ceceni spesso non costituisce un fattore incancellabile di differenza e discriminazione.

(imperiale) e postcoloniale. Per quanto riguarda nello specifico *Šalinskij rejd*, il critico infatti osserva che: “Il testo di per sé e la sua istanza autoriale lanciano al lettore segnali contraddittori: la posizione dello scrittore può essere caratterizzata come imperiale, coloniale. Il secondo piano postcoloniale del testo è ‘criptato’ nei motivi principali di *Šalinskij rejd*”, motivi, quali quelli del mezzosangue, la duplicazione dell’identità dell’autore e la frammentazione dell’identità del narratore, che abbiamo esposto in questa sezione³⁴⁷.

Che sia dunque espresso nella figura del mezzosangue, che si mostri nella modalità scrittoria del personaggio come “biografia alternativa” dell’autore, o che, infine, emerga nello sdoppiamento di un personaggio che rende impossibile determinare l’identità del narratore è indubbio che il tema del doppio sia uno dei motivi più ricorrenti (se non il più ricorrente) nella produzione di Sadulaev. Esso, a mio avviso, costituisce una delle manifestazioni con cui l’*unhomely* prende forma letteraria nelle pagine dell’autore. Questo “non essere a casa” neppure a casa e riconoscere l’Altro in Sé portano allo sdoppiamento e alla frantumazione dell’identità dell’individuo che non può più pensarsi come un unico intero. Se tale frantumazione viene espressa all’interno del testo nella figura del mezzosangue e nello sdoppiamento del personaggio, essa riguarda anche lo stesso autore che interagisce con il mondo raffigurato creando suoi doppi (biografie alternative) e dando alle sue opere una “doppia prospettiva” che ne consente al contempo un’interpretazione in chiave imperiale e postcoloniale.

3.3. Case perse e case ritrovate: nostalgia, trauma e nuove definizioni identitarie nelle opere di German Sadulaev e Dina Arma

Se nella sezione precedente si è adottata una visione prettamente metaforico-esistenziale del concetto di “casa” (l’*unhomely* come la condizione di non sentirsi mai propriamente a casa), in questa sezione andremo a prendere in esame immagini più concrete della casa nelle opere di German Sadulaev e Dina Arma (Madina Chakuaševa). Pur nella loro caratterizzazione e nei loro esiti sostanzialmente differenti, si vedrà come in entrambi gli autori tali immagini sono sempre legate all’esperienza del trauma. Centrali in questa sezione risulteranno ancora il concetto di *unhomely*, così come quello di nostalgia e i cronotopi della città imperiale e coloniale elaborati da Tlostanova.

³⁴⁷ Nel suo articolo, Ganin giustifica il successo del romanzo, nominato per diversi premi letterari, proprio in questo senso: l’ambiguità della posizione dell’autore, secondo il critico, può attirare le simpatie di lettori con convinzioni politiche molto differenti.

3.3.1. Case perse. La dissoluzione dell'URSS tra trauma e tentativi di restaurazione imperiale nelle opere di German Sadulaev

И снова я думаю о той стране, о нашей потерянной родине. (Sadulaev 2006b: 239)
[E di nuovo penso a quel paese, alla nostra patria persa.]

In *Post N. 1* [Il posto di guardia n. 1, 2006]³⁴⁸ il narratore si riferisce all'Unione Sovietica avvalendosi dell'espressione "потерянная родина", patria persa. Nel racconto i festeggiamenti per il Giorno della Vittoria a cui il protagonista partecipa in compagnia della figlia innescano in lui una serie di pensieri che prendono la forma di un monologo incentrato sulla nostalgia per il passato e sul senso di estraneità portato dal crollo dell'Unione Sovietica. La fine dell'URSS è interpretata dal protagonista-narratore come una catastrofe di così ampia portata da potere essere paragonata alla deportazione della popolazione cecena negli anni Quaranta:

Когда чеченцев выселяли в казахские степи, увозили далеко от родины, на железнодорожные пути пригнали длинные составы со стальной вагонами, окружили каждое село цепью пулеметчиков, потом везли, долго, стонающих в тесноте, умирающих от болезней, голода и жажды.

Когда всех нас в одночасье выселили из нашей родной страны, не было ни поездов, ни пулеметов. (ivi: 229)

[Quando deportarono i ceceni nella steppa kazaka, li portarono via lontano dalla patria, lunghi convogli dai vagoni di tipo Stolypin li condussero sui binari, ogni villaggio venne accerchiato da mitraglieri, poi li trasportarono, a lungo, mentre gemevano al buio e morivano di malattie, fame e sete.

Quando deportarono tutti noi all'improvviso dal nostro paese natale, non c'erano né treni, né mitra.]

La dissoluzione dell'Unione Sovietica costituisce agli occhi del narratore un evento talmente assurdo e incomprensibile da portarlo a ipotizzare che una nuova deportazione abbia in realtà avuto luogo:

Может, по телевизору, [...] передали тайный психический код, и мы все погрузились в глубокий сон. Тогда нас, спящих, погрузили в товарные поезда, погрузили в сорокафутовые контейнеры и увезли далеко-далеко. За высокие горы, широкие степи, может, даже куда-нибудь за океан.

Они долго готовили эту операцию. Они хорошо подготовились. Там, далеко, на чужих и пустынных землях, они построили точные копии наших городов и сел, они высадили тополя и ели, они даже проложили такие же дороги, какие были у нас – в рытвинах и ухабах. Только это была уже не наша страна. Это была их земля, и все здесь для нас чужое. [...]

Это легче понять, это лучше все объясняет. Иначе как могло оказаться, что мы все вдруг оказались здесь? (ivi: 229-30)

[Forse alla televisione [...] hanno trasmesso un codice psichico nascosto e noi tutti siamo caduti in un sonno profondo. Allora ci hanno caricati dormienti su carri bestiame, ci hanno caricati in container lunghi quaranta piedi e ci hanno portati lontano lontano. Oltre le alte montagne, oltre le ampie steppe, forse, addirittura da qualche parte oltreoceano.

Hanno preparato a lungo questa operazione. Si sono preparati bene. Là, lontano, in terre altrui e deserte, hanno costruito copie identiche delle nostre città e dei nostri villaggi, hanno piantato pioppi e abeti,

³⁴⁸ Il racconto è contenuto nella raccolta *Ja – čečenec!* (2006).

hanno addirittura posato delle strade proprio come sono da noi, piene di grandi e piccole buche. Solo che quello non era già più il nostro paese. Era la loro terra e per noi qui tutto è estraneo. [...] È più facile da capire così, questo spiega meglio tutto. Altrimenti com'è stato possibile che ci siamo ritrovati tutti qui?]

La nuova “deportazione”, inoltre, sembra possedere una forza addirittura più destabilizzante rispetto alla precedente in quanto si tratta di una deportazione “без права возвращения” (*ivi*: 230), senza diritto di ritorno, irrevocabile.

Dalle parole del protagonista l'evento che maggiormente avrebbe segnato la sua identità risulta essere quindi il crollo dell'Unione Sovietica che lo ha lasciato privo di una patria e con essa di punti di riferimento. Tale evento si configura come un trauma non solo per il protagonista di *Post N. 1*, ma anche per molti personaggi di altre opere e per lo scrittore stesso. In un recente articolo Sadulaev ha infatti esplicitamente definito la dissoluzione dell'URSS come il trauma della sua generazione: “Развал страны стал травмой нашего поколения. Мы живем в этой травме уже 31 год. У нас болит Советский Союз как отрезанная нога. Фантомные боли” [Il disfacimento del paese è diventato il trauma della nostra generazione. Viviamo in questo trauma già da 31 anni. L'Unione Sovietica ci fa male come una gamba amputata. Dolori virtuali] (Sadulaev 2022b). Non a caso, con parole incredibilmente simili a quelle di Sadulaev, già nel 2011 Aristov scriveva nella sua recensione a *Šalinskij rejd*:

[I]l materiale reale attinto dalla quotidianità della guerra è qui completato da un trauma di altro genere, un trauma generazionale. La generazione della metà degli anni Settanta, che ha trascorso la propria infanzia in un paese e che è diventata adulta nel tragico momento della sua disgregazione. Proprio queste persone-trauma, orfani dell'Unione Sovietica, sono condannati a sentire i dolori virtuali della patria scomparsa e a chiedersi all'infinito “che cosa sono io?” nel tentativo di recuperare un'identità sfuggente. (Aristov 2011)

La metafora dell'Unione Sovietica come “madre” di cui la generazione di Sadulaev è rimasta orfana è altresì presente sia nelle opere pubblicistiche³⁴⁹ dello scrittore sia in quelle letterarie. Per quanto riguarda le ultime, il caso più emblematico è sicuramente quello di *Odna lastočka eščë ne delaet vesny*, il racconto di debutto dell'autore, dove tale immagine è usata in relazione a una specifica parte dell'URSS, la Cecenia sovietica in cui lo scrittore è nato e cresciuto.

Odna lastočka si configura come un “racconto in frammenti” (“осколочная повесть”, come reca il sottotitolo scelto dall'autore), una raccolta disorganica di pensieri, ricordi e riflessioni sulla guerra. L'opera è dedicata alla memoria della madre dell'autore, Vera Pavlovna, rimasta in Cecenia durante la maggior parte del conflitto e morta in quel periodo per problemi

³⁴⁹ In un articolo del 2010 Sadulaev scrive riferendosi ai russi (con cui si identifica): “Мы незаконнорожденные дети Советского Союза. Сироты” [Noi siamo i figli illegittimi dell'Unione Sovietica. I suoi orfani] (Sadulaev 2010b).

di salute. La prima parte del racconto prende la forma di un monologo che il protagonista-narratore, chiaro *alter ego* di Sadulaev³⁵⁰, intrattiene con la madre. Nelle parole del narratore andrà notato tuttavia che la figura della madre continua a mischiarsi e a confondersi con quella della Cecenia, dando vita a un cortocircuito tra i concetti di madre e patria che diventano indistinguibili:

Помнишь, я ходил по твоим лугам, сидел у твоих ручейков, обнимал деревья твои; ты мурлыкала мне кошкой на коленях, ты пела ласточками, синими звездами ты светила мне. [...] [Я] приходил к тебе и клал свою голову на цветы и травы, и ты ласкала меня. [...]

И я любил тебя так, как никто не любил. Когда тяжелыми ночами ты стонала от боли, ты плакала, я сидел с тобой на нашем старом диване, я гладил твои ноги в шишках от солевых отложений и еще это страшное слово «тромб», я жег его жестким лучом своих глаз, я растворял его слезами. (Sadulaev 2006b: 8)

[Ti ricordi? Camminavo sui tuoi prati, mi sedevo presso i tuoi ruscelli, abbracciavo i tuoi alberi; tu mi facevi le fusa sulle ginocchia tramite un gatto, cantavi attraverso le rondini, mi facevi luce mediante le stelle blu. [...] Io venivo da te e appoggiavo la mia testa sui fiori e sull'erba, e tu mi accarezzavi. [...] E io ti amavo come nessuno ti amava. Quando nelle notti difficili ti lamentavi per il dolore, piangevi, io mi sedevo con te sul nostro vecchio divano, accarezzavo le tue gambe bitorzolute per via della gotta e ancora quella spaventosa parola "trombo", io la bruciavo con il severo raggio dei miei occhi, la scioglievo con le mie lacrime.]

La fusione tra madre e patria si fa via via più completa nelle pagine successive: la madre verdeggia dell'erba dei prati e si decora con fiori e foglie, allo stesso tempo il trombo si muove sottoterra spostandosi lungo le arterie per raggiungere il suo cuore (*ivi*: 9). È questa la madre-patria – bellissima e amorevole, ma profondamente malata – che il protagonista lascia per recarsi a Leningrado. L'abbandono, già vissuto con rimorso, diviene fonte di un senso di colpa insopportabile una volta che, scoppiata la guerra, la malattia peggiora e il corpo (figurato) della madre inizia a essere dilaniato dai mezzi militari e dai bombardamenti:

Но меня, меня не было рядом с тобой.

И когда тяжелые гусеницы танков давили тебя, когда приступы длились сутками, когда ты теряла кровь, опадала разрушающимися от вакуумных бомб домами, когда ты тихо стонала в дальней комнате нашего дома от боли, когда ты уже не скрывала царапины от осколков и стенах и не вставляла стекла, меня не было рядом. (*ivi*: 14)

[Ma io, io non ero accanto a te.

E quando i pesanti cingoli dei carrarmati ti schiacciavano, quando le crisi duravano per settimane, quando perdevi sangue, cadevi con le tue case distrutte dalle bombe termobariche, quando ti lamentavi silenziosamente in una camera remota della nostra casa, quando ormai non nascondevi più i graffi causati dalle schegge e non sostituivi i vetri alle finestre, io non c'ero.]

In questa casa dalle finestre rotte la madre accoglie il protagonista di ritorno in Cecenia dopo la fine del primo conflitto. Una casa sì in buona parte distrutta e segnata dalla violenza

³⁵⁰ Il narratore, oltre a condividere molti tratti biografici con l'autore, a un certo punto dichiara esplicitamente di chiamarsi German Umaralievich Sadulaev (Sadulaev 2006b: 90).

della guerra, ma pur sempre ancora la *sua* casa dato che ad abitarla c'è ancora la madre. Nella narrazione si forma dunque un legame indissolubile tra la sopravvivenza della madre, quella della patria e l'esistenza di un luogo in cui sentirsi a casa: la morte della madre renderà infatti il protagonista orfano anche del proprio paese, una Cecenia – quella sovietica – che non esiste più e mai più potrà esistere, e privato di una casa a cui potere fare ritorno. A questo proposito, può tornarci utile la differenza semantica espressa dai due termini inglesi *house* e *home* che abbiamo delineato all'inizio di questo capitolo, dove *house* indica prettamente l'oggetto, il luogo in cui si vive, mentre *home* implica una relazione emotiva e significativa tra il luogo e chi lo abita. La casa del protagonista quindi – con la morte della madre, la distruzione provocata dalla guerra e il nuovo (dis)ordine portato dalla dissoluzione dell'URSS – da *home* diventa *house*, da luogo vivo e carico di valore affettivo si trasforma nel presente in un luogo vuoto e impersonale.

Come sarà chiaro a questo punto, il tema dell'orfanità costituisce nel racconto una delle modalità con cui il più ampio concetto di *homelessness* viene espresso dallo scrittore³⁵¹. La madre, la patria sono defunte, per sempre perse, e la casa del protagonista può esistere solo nel passato, nella dimensione del sogno, nel ricordo della madre e di un'infanzia trascorsa in un paese non ancora devastato dalla guerra: “Мне приснятся горы, Черные горы, и синие, у линии горизонта. Мне приснятся сады, полные цветов и фруктов, купаемые в пении птиц. И мама выйдет на порог, щурясь от весеннего солнца” [Sognerò le montagne, le Montagne Nere, e quelle blu sulla linea dell'orizzonte. Sognerò giardini pieni di frutti e di fiori, uccelli che cantano mentre fanno il bagno. E mia mamma uscirà sulla soglia, socchiudendo gli occhi per il sole primaverile] (*ivi*: 98).

Al tema dell'impossibilità del ritorno a casa è legata nel racconto anche l'immagine delle rondini, vera e propria ossessione del protagonista. Le rondini tornano sempre là dove hanno costruito il loro nido e una casa non può dirsi tale se non è benedetta dall'arrivo delle rondini. Il pensiero del protagonista può essere così riassunto: dove tornano le rondini c'è casa, dove ci sono le rondini c'è amore. L'inizio della guerra con la sua forza distruttiva fa sì tuttavia che le rondini decidano di andarsene via: “Но ласточки, увидев пыль и прах там, где еще прошлым летом они вылетели из гнезда, не остались на родине. Пометавшись по улицам, они улетели обратно [...]. Потому что в нашей стране не осталось любви; только смерть” [Ma

³⁵¹ Sarà interessante notare che Koplatazde (2019) identifica il motivo del bambino abbandonato (insieme a quello della casa e del mondo naturale deturpato) come uno dei motivi ricorrenti in cui l'*unhomely* si manifesta nelle opere delle scrittrici post-sovietiche Mariam Petrosjan, Nana Ekvimishvili, Teona Dolenjashvili e Olga Breininger.

le rondini, avendo visto là polvere e cenere, là dove solo l'estate prima erano volate via dai loro nidi, non rimasero in patria. Dopo avere voltato confuse per le strade, tornarono indietro [...]. Perché nel nostro paese non c'era più amore, solo morte] (*ivi*: 25). La Cecenia, privata dell'amore e delle rondini, non può più essere *home* e il protagonista si ritrova così improvvisamente a essere “одинокая птица, отбившая от стаи” [un uccello solitario staccatosi dallo stormo] (*ivi*: 45), “ласточка, которая так и не вернулась под крышу родного дома” [una rondine che non è tornata sotto il tetto della casa natia] (*ivi*: 64).

Andrà specificato che nel caso di *Odna lastočka*, nonostante la guerra, il concetto di *homelessness* deve essere inteso ancora in senso figurato: il protagonista ha una casa (intesa come *house*³⁵²) a San Pietroburgo, la casa natia è ancora in piedi e lì il padre lo invita a fare ritorno. Ciò non vale invece per il narratore di *Počemu ne padaet nebo* [Perché non cade il cielo, 2006]³⁵³. Egli vive nel posto in cui lavora perché non ha una casa, o per meglio dire la sua casa in Cecenia è abbandonata, depredata dai soldati russi e parzialmente distrutta dai bombardamenti:

И у меня есть дом. Сейчас он стоит, пустой и темный. Тяжелая, холодная осень. Стекла не выставлены после взрыва у комендатуры. Вон она, комендатура – ее видно, если встать на веранде. Впрочем, веранды уже нет. И стекол нет. [...] В доме пусто. Все, что можно продать или обменять на стакан анаши, увезли русские солдаты, заезжавшие на бэтэре в мой двор. (*ivi*: 101-2)

[Io ho una casa. Ora è buia e vuota. L'autunno è duro, freddo. I vetri non sono stati rimessi dopo l'esplosione presso la sede del comando militare. Eccolo il comando militare, è possibile vederlo dalla veranda. Anche se non c'è più una veranda. E i vetri non ci sono più. [...] La casa è vuota. Tutto quello che poteva essere venduto o scambiato con qualche grammo di hashish l'hanno portato via i soldati russi che sono passati nel mio cortile con il loro mezzo militare.]

Ad aumentare la desolazione di questa immagine interviene il fatto che la casa del presente viene costantemente opposta dal narratore alla casa del passato, una casa viva degli affetti familiari e dei ricordi d'infanzia. Così in un sogno il narratore vede al centro del giardino di casa il ciliegio lussureggiante che lui e il padre avevano piantato, ma di cui ora rimane solo il ceppo o, ancora, ricorda la ricca biblioteca di famiglia dei cui libri non rimane più traccia dal momento che la sorella e suo marito li hanno bruciati per scaldarsi.

Descrizioni di questo tipo in cui a un passato paradisiaco si contrappone un presente infernale non sono rare nella produzione di Sadulaev: per esempio, nel racconto *Pionervožatyj*

³⁵² Riferendosi a San Pietroburgo il narratore dichiara: “А настоящих ласточек здесь нет. Сюда никогда не прилетают настоящие ласточки. Иногда я думаю: как можем мы строить здесь дом, зажигать очаг?” [Qui non ci sono vere rondini. Qui non volano mai le vere rondini. A volte penso: come possiamo costruire una casa qui, accendere un focolare?] (Sadulaev 2006b: 44).

³⁵³ Racconto contenuto in *Ja – čečeneč!*.

[Il capo dei pionieri, 2006]³⁵⁴ il protagonista ricorda un'estate felice della sua infanzia passata insieme a un gruppo di ragazze-pionieri, i giochi, l'amore innocente e i molti sogni per il futuro che verranno infranti dalla guerra. O ancora, nel già menzionato *Odna lastočka*, molteplici sono i passaggi dedicati a descrizioni bucoliche della Cecenia prebellica. Tali intermezzi, a parere di Latynina (2010), andrebbero intesi principalmente come un espediente letterario utilizzato dall'autore per rendere ancora più emotivamente cariche le scene che si rivolgono alla distruzione del presente³⁵⁵. Che tale contrapposizione sia usata in maniera del tutto conscia per accrescere l'empatia del lettore, come sostiene Latynina, o che invece l'autore se ne avvalga in modo meno consapevole resta il fatto che essa, come abbiamo avuto modo di vedere precedentemente (Sezione 3.1.), costituisce proprio uno degli elementi caratterizzanti della nostalgia: il ricordo del passato è sempre legato e opposto a una situazione presente che viene percepita come peggiore. Il passato rievocato dal nostalgico, ricordiamo inoltre, è sempre un passato idealizzato e di questo sembrano a volte esserne consapevoli anche i personaggi stessi delle opere dell'autore. Così, per esempio, in *Snaff* [Snuff, 2006]³⁵⁶ l'io narrante dichiara a proposito della Cecenia:

Наверное, я идеализирую эту землю. Если бы я прожил в солнечной долине всю жизнь, обзавелся семьей и захлавленным домом, ходил на работу и выпивал с приятелями в шашлычной, я не чувствовал, не знал бы ее сказочности.

Может, для того я изгнан, я выброшен в космос. Чтобы познать свою родину такой, как она есть – сказочной. (Sadulaev 2006b: 258)

[Forse io idealizzo questa terra. Se avessi vissuto nella valle soleggiata per tutta la mia vita, se avessi messo su famiglia e una casa piena di cianfrusaglie, se fossi andato al lavoro e avessi bevuto con gli amici mangiando *šašlyk*, non avrei sentito, non avrei conosciuto la sua natura fantastica.

Forse, per questo sono stato esiliato, sono stato lanciato nello spazio. Perché potessi conoscere la mia patria così come lei è, fantastica.]

È la distanza – fisica, dell'emigrato, e temporale, di chi vive in un paese che non esiste più – a far sì che la casa venga ricordata senza ombre e solo nei suoi toni più brillanti. Detto altrimenti, ciò che Sadulaev crea nelle sue opere sono sempre, riprendendo la definizione di Rushdie (1991), *imaginary homelands*, patrie immaginarie, e non una rappresentazione oggettiva del passato (come del resto è impossibile che esista). Che si tratti della Cecenia in particolare, come in *Snaff*, *Odna lastočka*, *Pionervožatyj* e *Počemu ne padaet nebo*, o più in generale dell'Unione Sovietica, come in *Šalinskij rejd*, ciò che viene descritto e ricordato non è mai un paese *reale*, ma un paese *immaginato* frutto, come nota Ganin (2010), della

³⁵⁴ Anche questo racconto è contenuto nella raccolta *Ja – čečenec!*.

³⁵⁵ In questo senso, inoltre, andrebbero spiegate, secondo la critica, certe imprecisioni nella narrazione che svelano la natura non "autentica" dei ricordi riportati.

³⁵⁶ Anch'esso contenuto in *Ja – čečenec!*.

contaminazione del passato sovietico con l'infanzia felice dell'autore. In altre parole, la "casa" raffigurata nelle opere dello scrittore non è mai la "vera casa", ma una casa immaginata. Proprio la sovrapposizione tra periodo sovietico e infanzia dell'autore, inoltre, è il motivo, sempre secondo Ganin, per cui l'Unione Sovietica viene rappresentata nelle sue opere come un paradiso perduto³⁵⁷.

Prendendo in considerazione la componente nostalgica nelle opere di Sadulaev, L'vovskij (2017) cerca di rintracciare gli oggetti verso cui essa è indirizzata: innanzitutto, come si è appena visto, in Sadulaev troviamo "la nostalgia per il paese di un'infanzia felice e innocente, perduto molto tempo fa, ma ancora fortemente desiderato" (496). In secondo luogo, è possibile individuare la nostalgia di "una parte precedentemente privilegiata di sudditi dell'impero 'plasmati' dalla potenza coloniale, strettamente intrecciata con il saldo risentimento nei confronti della massa non istruita 'scesa dalle montagne'" (*ibidem*). Infine, e soprattutto, nelle opere dello scrittore è presente "la nostalgia per l'integrità della propria identità, persino se tale integrità nella realtà dei fatti non è mai esistita o era illusoria" (*ibidem*). Avendo già approfondito il primo aspetto, passeremo ora a sottoporre a un esame più attento gli ultimi due punti della lista di L'vovskij.

Per quanto riguarda il secondo tipo di nostalgia, basterà ricordare la distinzione tracciata in *Illi* tra "veri ceceni" e "nuovi 'ceceni'", i primi identificati nella parte sovietizzata/russificata della popolazione, mentre i secondi in quei popoli allogeni che nei secoli per convenienza si sono uniti al popolo ceceno (cfr. Sezione 2.2.1.). Una differenziazione simile è condotta in *Šalinskij rejd* quando Tamerlan definisce i ceceni di pianura – russificati e sovietizzati – come gli unici e veri ceceni: "Мы считали себя не только более образованными и современными, чем обитатели удаленных, диких горных аулов. Мы считали себя и только себя 'настоящими чеченцами'" [Ci consideravamo non solo più istruiti e moderni rispetto agli abitanti dei remoti e selvaggi *aul* di montagna. Consideravamo noi e solo noi "veri ceceni"] (Sadulaev 2010a: 104). Proprio la massa ignorante e retrograda dei *lamaroj* [montanari, in ceceno], secondo il protagonista, sarà l'elemento chiave per l'ascesa al potere di Dudaev e quindi per il tragico percorso verso l'indipendenza. Assai simile è l'opinione espressa da Zelik in *Kogda prosnulis' tanki* a proposito di Dudaev (definito dal personaggio un "fuhrer

³⁵⁷ Per esempio, in *Šalinskij rejd* Tamerlan ricorda l'Unione Sovietica in questo modo: "Знаете, за что я люблю советское время? В Советском Союзе была любовь, и был секс, но чистый, непорочный, первозданный. Таким сексом занимались Адам и Ева в раю до грехопадения" [Sa per quale motivo amo i tempi sovietici? In Unione Sovietica c'era l'amore, e c'era il sesso, ma un sesso puro, casto, vergine, come quello tra Adamo ed Eva in paradiso prima del peccato originale] (Sadulaev 2010a: 35-36).

baffuto”³⁵⁸) e del suo seguito: “Мы и знать тебя не знали, ни тебя, ни всех твоих ламарой (спустившихся с гор). Кто ты вообще такой, какого тэйпа?” [Noi non conoscevamo né la tua stirpe, né te, né tutti i tuoi *lamaroj* (gente scesa dalle montagne). Chi sei? Qual è il tuo *tajpa*?³⁵⁹] (Sadulaev 2006b: 176). La nostalgia di cui soffrono questi personaggi (e non solo) – come abbiamo detto, figli di coppie miste russo-cecene, appartenenti a famiglie russificate e profondamente convinti degli ideali sovietici – può essere definita come nostalgia per “la possibilità di assimilazione”:

Il suo personaggio spesso si trova [...] nella posizione del soggetto recentemente colonizzato il quale ancora ritiene che la sua assimilazione avrebbe potuto realizzarsi con straordinario successo e completamente, se non fosse stato per la piega che gli eventi hanno preso tra gli anni Ottanta e Novanta. [...] I suoi personaggi hanno nostalgia non del passato coloniale di per se stesso, ma della promessa ancora viva in quel tempo del successo dell’assimilazione. (L’vovskij 2017: 500)

Così per il narratore di *Post N. I* l’Unione Sovietica ha garantito la pace in Cecenia per trent’anni (dal rientro del popolo ceceno dall’esilio alla guerra) proprio perché è stata in grado di creare ideali che, fatti propri dai suoi cittadini a prescindere dalla loro etnia, hanno preservato l’armonia tra i diversi popoli (Sadulaev 2006b: 239). Una prospettiva nostalgica e imperiale è fatta propria anche da Ėrmanarich Kazbekovič, protagonista del più recente romanzo *Žaby i gadjuki*. Come si è osservato nella Sezione 3.2., il periodo sovietico è rimpianto dal personaggio in quanto, a suo avviso, l’appartenenza nazionale non ricopriva alcuna importanza: l’identità sovranazionale sovietica rendeva a suo parere tutti i cittadini uguali. Tale ideale di un unico popolo, come sostengono del resto anche altri personaggi di Sadulaev, è stato tradito con la dissoluzione dell’URSS e con lo scoppio della guerra. Come il narratore di *Post N. I* afferma a un certo punto infatti: “В новой стране мы [чеченцы, V. M.] снова стали чужими. нас объявили врагами” [Nel nuovo paese noi [cecen] siamo diventati di nuovo estranei. Ci hanno dichiarati nemici] (*ibidem*). Detto altrimenti, i meccanismi di *othering* innescati, sia da parte russa che cecena, dai movimenti nazionalisti e dalla guerra hanno posto fine alla speranza che un’assimilazione completa potesse avere luogo e che quindi i due poli di appartenenza identitaria dei personaggi (e dello stesso autore) potessero essere conciliati.

Proprio alla descrizione di questi meccanismi di *othering* sono inoltre dedicati diversi passaggi nelle opere dell’autore. Così in *Odna lastočka* il narratore mette in dubbio la stessa esistenza in passato di un’etnia cecena: se essa oggi esiste, sostiene il narratore, è solo merito

³⁵⁸ Appellativi simili possono essere trovati anche in *Odna lastočka* dove il narratore definisce Dudaev “бесноватый генерал” [generale indemoniato] (Sadulaev 2006b: 58) e “сумасшедший генерал” [generale folle] (*ivi*: 89).

³⁵⁹ Il *tajpa* è la struttura su cui si basa la società cecena. In particolare, come specifica Castellani (2008), esso è “un tipo di struttura i cui membri discendono, in linea patriarcale, da un antenato comune, la cui esistenza è spesso leggendaria. Questo antenato dà il nome allo stesso *tajpa* e un patronimico comune a tutti gli appartenenti” (234).

dei russi che, designando i ceceni come nemici e ricordando loro costantemente la propria origine, hanno fatto sì che le diverse tribù si unissero e formassero un unico popolo (*ivi*: 38, 43-44). In modo analogo, sostiene Tamerlan in *Šalinskij rejd*, le guerre russo-cecene sono state necessarie al consolidamento e alla sopravvivenza della nazione russa (Sadulaev 2010a: 170).

Arriviamo dunque all'ultimo punto: la realizzazione, resa evidente dalle circostanze storiche, che un'assimilazione completa non potrà mai più compiersi fa sì che i personaggi di Sadulaev provino nostalgia per l'identità sovietica, un'identità in cui, essi ritengono a posteriori, tale assimilazione ha avuto luogo. Come nota Novokhatskiy (2020), infatti, la nostalgia che caratterizza l'areale post-sovietico non riguarda tanto i territori persi, ma soprattutto la sensazione di avere perso la propria identità senza avere avuto tempo di trovarne una alternativa³⁶⁰. Della stessa opinione è anche Koplatazde (2019) per la quale la nostalgia post-sovietica deriva non solo dalla perdita della stabilità socio-economica dell'epoca sovietica, ma anche dall'impressione di avere perso un'identità stabile e, potremmo qui aggiungere, di un'identità percepita come integra e non contraddittoria. Il passato sovietico viene dunque nostalgicamente idealizzato e considerato come un momento in cui l'elemento russo e quello ceceno dell'identità dei personaggi potevano convivere pacificamente sotto il "tetto" comune di un'identità sovietica sovranazionale.

Andrà notato a questo punto che nelle opere di Sadulaev, la nostalgia si configura sia come il lutto senza fine per un'identità, una "casa", persa per sempre (da qui il tema dell'orfanità, per esempio), ma anche come una sorta di meccanismo difensivo, "attivato" in risposta al trauma post-sovietico, che può tuttavia dare vita a disastrosi tentativi di restaurare il passato³⁶¹. Questo è il caso di ciò che accade in *Den' Pobedy* [Il Giorno della Vittoria, 2006], altro racconto dell'autore contenuto nella raccolta *Ja – čečenec!*. Qui i due anziani protagonisti, il russo Aleksej Pavlovič Rodin e il ceceno Vacha Sultanovič Aslanov, si preparano a celebrare il Nove maggio, il Giorno della Vittoria dell'Armata Rossa contro i nazisti, in una Tallinn post-sovietica in cui, pur risiedendoci da anni, sono ormai entrambi visti come occupanti e stranieri. Veterani della Seconda guerra mondiale, indossati la divisa e gli ordini militari, si recano a un bar per festeggiare con cento grammi di vodka come al fronte. Qui, tuttavia, vengono aggrediti verbalmente da un gruppo di giovani *skinheads* estoni che li chiamano "maiali russi". L'offesa causa la reazione di Vacha Sultanovič e Aleksej Pavlovič che, impugnate delle armi

³⁶⁰ Anche se, potrà essere precisato, oggi, alla luce dell'invasione su larga scala dell'Ucraina, per alcune frange più estremiste della società russa e per lo stesso governo questa nostalgia è evidente che sia rivolta anche agli stessi territori che facevano parte dell'Unione Sovietica.

³⁶¹ Come già riportato nella Sezione 3.1., proprio questi sono gli esiti della nostalgia come forma di escapismo identificati da Blustein (2008).

improvvisate, attaccano il gruppo di giovani. In quel momento, nella riattualizzazione della guerra contro i nazisti, “Они вернулись в то, настоящее время. Они снова были советскими разведчиками, а вокруг были враги. И все было правильно и просто” [Tornarono a quel tempo autentico. Erano di nuovo agenti segreti sovietici, e intorno a loro c’erano i nemici. E tutto era semplice e giusto] (Sadulaev 2006b: 230). L’impresa dei due veterani, tuttavia, non si conclude con una vittoria, ma con la loro morte. Potremmo dire, dunque, che il racconto inscena il tentativo anacronistico e fallimentare di restaurare un’identità, quella sovietica, che per un breve momento fa smettere di sentire i protagonisti stranieri in quella che un tempo consideravano la loro casa.

La restaurazione dell’identità sovietica, questa volta priva di risvolti tragici, è vista come possibile via di uscita dall’instabilità del presente anche in *Žaby i gadjuki*. Nel romanzo tale identità (camuffata come identità eurasista e socialista) viene infatti proposta come soluzione agli attriti tra le diverse nazionalità dell’ex URSS e al problema più generale dei nazionalismi. Come avveniva in *Purga e Tabletki* anche in *Žaby i gadjuki la pritčevost’* [la tendenza a creare parabole] costituisce una delle caratteristiche del romanzo³⁶². Attraverso il racconto di Šimod, lo strampalato assistente-guru che aiuta il protagonista nella sua campagna elettorale come candidato del Partito Socialista dell’Eurasia, sull’eterna lotta tra rettili e anfibi (metafora della politica russa, in particolare, e mondiale, in generale) e il dialogo del protagonista con il padre il lettore viene introdotto alla verità “più alta”: le distinzioni nazionali non contano nulla, la vera lotta avviene sempre e solo a livello di classe. Rettili e anfibi (le élite di qualsiasi inclinazione politica) si sono sempre contesi il potere (o meglio, hanno sempre finto di contenderselo) senza guardare agli interessi del popolo. Per Šimod questo “[в]сегдашнее совокупление между жабами и гадюками” [assiduo accoppiamento tra rospi e vipere] (Sadulaev 2021a: 274) è destinato certamente a finire. Questo avverrà quando il popolo lavoratore eurasista (le api operaie), acquisita la propria coscienza di classe e la consapevolezza dell’inconsistenza di qualsiasi differenza nazionale, insorgerà contro l’élite. In questo modo, il paradiso in terra potrà finalmente realizzarsi:

Настанет день – и миллионы рабочих пчёл поднимутся в воздух [...] и понесут пыльцу от тычинок к пестикам, и каждая пчела будет понимать, что нет никакой пчелы, а есть только цветы и любовь, любовь между цветами и то, что соединяет влюблённых, – это и есть мы, и наш труд, и нам нечего терять, кроме гравитации, а то, что нас ждёт, – это равенство, братство, небо и вечная жизнь. (*ivi*: 275)

³⁶² Anche in questo romanzo, infatti, lo scopo è quello di svelare una qualche verità al lettore e portarlo sulla via della salvezza. Da qui anche il riferimento nel sottotitolo (*Romanzo documentale-fantastico sulla vita politica e sul cammino verso l’illuminazione in trentatré kōan*) ai *kōan*, nella terminologia del buddismo giapponese delle affermazioni paradossali o un racconto usati per aiutare la meditazione e rivelare la natura ultima della realtà.

[Verrà il giorno e milioni di api operaie si alzeranno in volo [...] e porteranno il polline di stame in pistillo, e ogni ape capirà che non c'è nessuna ape, ma che ci sono solo fiori e amore, amore tra i fiori e ciò che unisce gli innamorati siamo noi, e il nostro lavoro, e non abbiamo nulla da perdere se non la gravità, mentre ciò che ci aspetta sono uguaglianza, fratellanza, il cielo e la vita eterna.]

Se, dunque, in *Den' Pobedy* il tentativo di recuperare l'identità sovietica aveva portato a drammatiche conseguenze, sottolineando come il passato non possa essere riportato in vita, in *Žaby i gadjuki*, al contrario, si esprime la certezza che questo passato potrà essere resuscitato (seppure sotto la bandiera dell'Eurasismo) e la "casa" da persa ritorna un luogo a cui si è sicuri di potere fare ritorno. Il confronto tra queste due opere – la prima contrassegnata da una forte componente pessimista³⁶³ mentre la seconda dai toni decisamente più ottimisti – riflette a mio parere un'evoluzione nello stesso pensiero dello scrittore, le cui posizioni, anche in relazione al mutato clima politico, si sono spostate nel corso degli anni verso una concezione sempre più esplicitamente "restaurativa" (in senso boymiano) della nostalgia.

La nostalgia nei confronti di uno spazio culturale, linguistico e identitario percepito come unitario e comune occupa fin dall'inizio della carriera di Sadulaev una posizione centrale anche nei suoi scritti non letterari. Per esempio, già nel 2005, anno del suo debutto, Sadulaev scriveva nella postfazione di *Odna lastočka* con lo scopo di fornire la corretta chiave interpretativa del racconto:

Мы родились в СССР. Мы были русскими, чеченцами, казахами, туркменами, но кроме и сверх того – советскими людьми. Мы пережили репрессии, голод, войны, социальные катаклизмы. Но и победили фашизм, отправили человека в космос, строили социализм. Все это мы делали вместе. У нас общая историческая судьба. Поставив картонные перегородки, мы все равно живем в одном доме. У нас одна общая культура, и Михаил Булгаков – и наш великий писатель. Как и Чингиз Айтматов. А Махмуд Эсамбаев – наш общий великий танцор, Виктор Пелевин – наш постмодернист или как там еще его можно назвать. Единое культурное пространство – ведь единое, правда! Объединенное прежде всего русским языком. (Sadulaev 2005b)

[Siamo nati nell'URSS. Eravamo russi, ceceni, kazachi, turkmeni, ma soprattutto eravamo sovietici. Abbiamo sopportato le repressioni, la fame, le guerre, i cataclismi sociali. Ma abbiamo anche vinto il nazismo, mandato l'uomo nello spazio, costruito il socialismo. Tutto ciò l'abbiamo fatto insieme. Abbiamo un destino storico comune. Anche se abbiamo eretto muri di cartone, viviamo lo stesso in un'unica casa. Abbiamo una cultura comune, e Michail Bulgakov è un nostro illustre scrittore. Così come Čingiz Ajtmatov. E Machmud Ėsambaev è un grande ballerino in comune a tutti noi, Viktor Pelevin è il nostro postmodernista o come si può ancora definirlo. Uno spazio culturale comune, proprio comune, è la verità! Unito innanzitutto dalla lingua russa.]

³⁶³ Tale componente pessimista, se si ricorda, era già stata evidenziata nel secondo capitolo (Sezione 2.2.1.) nell'analisi di *Illii*, componimento scritto negli stessi anni, in riferimento all'identità cecena-sovietica. Essa è presente, inoltre, in molti racconti che compongono la raccolta *Ja – čečeneč!*. Se si ricorderà, infatti, in *Post N. I* la dissoluzione dell'URSS viene descritta dal narratore come una deportazione *senza diritto di ritorno*, ossia irrevocabile. Allo stesso modo, il tema dell'orfanità sviluppato in *Odna lastočka* è legato alla consapevolezza di una perdita definitiva.

In maniera molto simile nel 2010, in un articolo scritto in risposta alle minacce di Ramzan Kadyrov³⁶⁴, Sadulaev dichiarava di identificare come propria casa i territori che un tempo facevano parte dell'Unione Sovietica e in cui viene ancora oggi parlato il russo:

Я увидел, что я чувствую себя как дома на всем пространстве бывшего СССР – и в России, и в Беларуси, и в Эстонии. Везде, где до сих пор говорят по-русски. Развал Советского Союза остался для меня парадоксом, выдумкой, фикцией. Все это – до сих пор моя страна. Везде, где реял красный флаг и говорили на русском языке – моя земля. (Sadulaev 2010b)

[Ho visto che mi sento a casa in tutto il territorio dell'ex URSS, in Russia, in Bielorussia e in Estonia. Ovunque ancora oggi si parli russo. La dissoluzione dell'Unione Sovietica rimane per me un paradosso, un'invenzione, una finzione. Tutto questo è ancora il mio paese. Ovunque sventolava la bandiera rossa e si parlava in russo è la mia terra.]

Se nei primi anni Duemila, tuttavia, i sentimenti nostalgici espressi da Sadulaev erano sostanzialmente privi di risvolti concreti in termini di agenda politica, negli anni successivi l'unione dei territori dell'ex URSS non viene più solamente rimpianta, ma diviene per lo scrittore un obiettivo da perseguire attivamente. In particolare, dopo il 2014 sempre più frequenti sono stati gli articoli e le interviste in cui lo scrittore si è dichiarato apertamente favorevole alla riunificazione dello spazio sovietico. Per esempio, nel 2016 Sadulaev, intervistato da *Novaja gazeta* in quanto candidato del Partito Comunista per le elezioni della Duma, commentava a proposito dell'annessione unilaterale della Crimea:

Мы [КПРФ, *V. M.*] поддержали единственное, наверное, действие российских властей за последнее десятилетие – это по вопросу воссоединения с Крымом. А почему мы не должны были поддержать, если мы сами за это выступали? Если власть завтра присоединит обратно Туркмению, то мы и это тоже поддержим. [...] Мы вообще за возрождение СССР. И то, что наша власть сделала с Крымом, – это хорошо. (Sadulaev e Kanygin 2016)

[Noi [il Partito Comunista] abbiamo sostenuto probabilmente un'unica azione delle autorità russe nell'ultimo decennio, ossia l'annessione della Crimea. E perché non avremmo dovuto sostenerla se noi stessi eravamo favorevoli? Se le autorità domani si riprendessero il Turkmenistan,osterremmo anche questa decisione. Dopotutto siamo a favore della rinascita dell'URSS. E ciò che le nostre autorità hanno fatto con la Crimea è un bene.]

Le tendenze imperialiste dello scrittore si sono fatte ulteriormente esplicite a partire dal 2021 quando quest'ultimo ha aderito al movimento collettivo e sovrapartitico *Novaja Evrazija* [Nuova Eurasia] per il quale, come recita il suo manifesto, “[d]opo la perdita dell'Unione Sovietica l'Eurasismo rimane l'unica dottrina viva e attiva che sostiene il valore e il fascino dell'idea di un'Unione di paesi e popoli” (Zarifullin e Dzermant 2021)³⁶⁵.

Tale unione, scrive Sadulaev in un articolo pubblicato lo stesso anno, deve essere innanzitutto un'unione culturale in quanto i popoli ex-sovietici appartengono alla stessa civiltà

³⁶⁴ Faccio qui riferimento all'intervista già menzionata in Sezione 3.2.

³⁶⁵ A questo movimento fanno riferimento anche personalità come gli scrittori Pavel Zarifullin e Zachar Prilepin.

eurasiatica. Il rafforzamento dei legami culturali (raggiunto attraverso la difesa della lingua e della cultura russa intese come terreno comune di comunicazione) costituisce infatti il presupposto per qualsiasi altro tipo di unione politica, economica e militare (Sadulaev 2021c). In questa prospettiva, l'Unione Sovietica viene ora vista dallo scrittore come una delle incarnazioni del progetto eurasista³⁶⁶ e l'allargamento dei confini della Federazione Russa ai territori che una volta facevano parte dell'URSS come una possibilità concreta per fermare quella che ritiene la degradazione attuale e invertire il corso della storia:

Развал Советского Союза был крупнейшей геополитической катастрофой конца 20-го века. Однако эту катастрофу нельзя считать свершившимся фактом. Она не относится к прошлому, она относится к настоящему. Процессы деградации, диссоциации, дезинтеграции не завершены, они продолжают прямо сейчас. А, значит, мы можем и должны остановить распад и повернуть ход истории в обратную сторону. [...]

Мне близка идея Захара Прилепина о том, что наша страна может расширяться до размеров СССР и далее, на демократической основе, опираясь на волеизъявление народов, которые захотят воссоединиться с Россией. Думаю, для этого и должна вестись планомерная и целенаправленная работа по укреплению культурных связей и восстановлению общего культурного пространства. (*ibidem*)

[La dissoluzione dell'Unione Sovietica è stata la più grande catastrofe geopolitica della fine del XX secolo. Tuttavia, non si deve considerare questa catastrofe come un fatto compiuto. Essa non si riferisce al passato, si riferisce al presente. I processi di degradazione, dissociazione, disintegrazione non si sono conclusi, continuano proprio ora. Quindi, noi possiamo e dobbiamo fermare la disgregazione e invertire il corso della storia. [...]

Mi è vicina l'idea di Zachar Prilepin sul fatto che il nostro paese possa allargarsi fino alle dimensioni dell'URSS e oltre, su una base democratica, appoggiandosi sulla volontà dei popoli che vogliono unirsi alla Russia. Ritengo che per questo sia necessario condurre anche un lavoro sistematico e finalizzato a rafforzare i legami culturali e a ripristinare uno spazio culturale comune.]

Per lo scrittore, l'unione che scaturirà da questo progetto collettivo sarà qualcosa di nuovo e non una riproposizione dell'Unione Sovietica: “Наши дети смогут построить новый Союз. Не воскресить старый, нет. Нам не нужны страны-зомби. [...] И он [новый Союз, *V. M.*] родится тем легче и тем лучше, чем быстрее и спокойнее мы отпустим Советский Союз. В новом Союзе будет новый социализм” [I nostri figli potranno costruire una nuova Unione. Non resuscitare la vecchia, no. Non ci servono paesi-zombie. [...] E la nuova Unione nascerà tanto meglio e più facilmente, quanto più velocemente e con tranquillità lasceremo andare l'Unione Sovietica. Nella nuova Unione ci sarà un nuovo socialismo] (Sadulaev 2022b). Se non fosse poi che tale nuova Unione: a) si dovrebbe estendere sugli stessi territori dell'Unione Sovietica; b) si dovrebbe fondare sul socialismo; c) vedrebbe il russo e la cultura russa al suo

³⁶⁶ Scriveva Sadulaev già nel 2015: “[Б]ыла такая страна большая, великая, евразийская страна Советский Союз, в которой отчасти [...] воплотилась идея некоторого евразийского единства. Не полностью, не в совершенном виде, но воплощение было” [C’era questo grande, straordinario paese eurasista, l’Unione Sovietica, in cui in parte [...] si è incarnata una qualche unità eurasista. Non completamente, non in maniera perfetta, ma un’incarnazione c’è stata] (Sadulaev 2015).

centro; e non meno importante d) si dovrebbe basare evidentemente su una logica di aggressione e di violenta annessione militare³⁶⁷. Per Sadulaev, infatti, tale Unione sta nascendo proprio ora grazie a quei soldati russi che, imbracciate le armi, stanno combattendo in Ucraina “[н]е за наше прошлое, а за свое будущее” [non per il nostro passato, ma per il proprio futuro] (sic!) (*ibidem*).

Il passaggio a posizioni più “attivamente” restaurative e di carattere apertamente imperialista da parte di Sadulaev si spiega tenendo in considerazione i cambiamenti che hanno interessato la scena politica russa nell’ultimo decennio. Prima con l’annessione della Crimea e, più recentemente, con la guerra su larga scala in Ucraina il governo *in primis* è passato infatti a una promozione in senso *concretamente* restaurativo della nostalgia. In questo senso, si potrà notare che lo stesso *Russkij Mir*, a cui anche Sadulaev si appellava fin dai suoi primi scritti, da strumento di *soft power* è stato trasformato dal governo in una retorica apertamente aggressiva e revanscista volta a legittimare l’intervento militare in tutto quello che viene considerato lo “spazio culturale russo”, spazio che viene ora identificato se non con l’intera ex Unione Sovietica, almeno con quei territori all’interno di essa abitati dalla popolazione russofona (Kaminskij e Friess 2019; Nemtsev 2019). La “riconquista” (o, per meglio dire, l’occupazione) di alcuni dei territori che facevano parte dell’Unione Sovietica ha acceso le speranze di quanti come Sadulaev già da tempo vagheggiavano la ricostituzione dell’impero, ma che fino ad allora si erano in qualche modo arresi al fatto che ciò non sarebbe stato possibile. In altre parole, dopo l’annessione unilaterale della Crimea l’Unione Sovietica, da spazio nostalgico e irrimediabilmente perduto, è ritornata a essere per alcuni una realtà che può essere ripristinata a tutti gli effetti.

Questa nuova speranza, nel caso dello scrittore, è riverberata all’interno della sua produzione letteraria più recente, configurandosi sia come un maggiore ottimismo nei confronti della possibilità che un’unione eurasista (unione che nei fatti ricalca il progetto imperiale sovietico) possa di nuovo realizzarsi (come abbiamo visto in *Žaby i gadjuki*) sia in dichiarazioni di natura ancora più apertamente imperialista da parte dei suoi personaggi. Questo è il caso, per

³⁶⁷ Da notare, inoltre, che l’opinione espressa in questo articolo è sostanzialmente in disaccordo rispetto a quanto dichiarato dallo scrittore in un’intervista rilasciata poco tempo prima. Qui, infatti, Sadulaev fa esplicitamente riferimento al desiderio di ricostituire l’Unione Sovietica: “Желание восстановить СССР давно уже не связано ни с какой ностальгией. Это не о прошлом, а о будущем. Люди понимают, что советский государственный проект был наиболее успешным за всю нашу историю. И он естественный. СССР – наследник и Орды, и Российской Империи, но в лучшей версии союза евразийских народов. Мы особая цивилизация и должны быть вместе” [Il desiderio di ricostituire l’Unione Sovietica non è più legato ad alcun tipo di nostalgia. Non riguarda il passato, ma il futuro. La gente capisce che il progetto statale sovietico è stato il più riuscito in tutta la nostra storia. Ed è naturale. L’URSS è erede sia dell’Orda, sia dell’Impero russo, ma nella migliore versione dell’unione dei popoli eurasiatici. Noi siamo una particolare civiltà e dobbiamo rimanere insieme] (Sadulaev e Beresnev 2022).

esempio, di *Gotskie pis'ma* [Lettere dei goti], opera pubblicata nell'omonima raccolta del 2021 di cui anche *Žaby i gadjuki* fa parte. Configurata come una raccolta di lettere, qui l'autore, un esperto di "gotologia", riprendendo e reinterpretando la storia dei goti, arriva infatti a definire il "nazionalismo imperiale" come il principio che dovrebbe guidare la Russia e, non da ultimo, a giustificare le pretese russe sul Donbas³⁶⁸.

A mio avviso, l'ossessione di Sadulaev per l'impero che emerge sia nelle prime opere (sotto forma di nostalgia per il passato sovietico³⁶⁹) sia nelle opere più recenti può essere ricondotta in ultima analisi al dissidio identitario dell'autore. In questo senso, come rimarcava L'vovskij (2017), ciò a cui personaggi anelano (e con essi lo stesso scrittore) – prima, nella consapevolezza che non potrà essere recuperata, ora, nella convinzione che ciò sarà possibile – è l'integrità della propria identità, un'integrità che tuttavia nei fatti *non è mai esistita*. Riprendendo le teorie di LaCapra (2014), alla base della nostalgia e dei progetti utopici di ricostituire l'Unione Sovietica di Sadulaev e dei suoi personaggi possiamo ritrovare la trasformazione di un'assenza (*absence*) in una perdita (*loss*). Ciò che è un'assenza originaria, l'assenza di un'identità integra, viene pensata come una perdita legata a uno specifico evento storico, la perdita dell'identità sovietica (percepita come integra e completa) avvenuta a causa della dissoluzione dell'URSS. Da questa confusione di piani deriva l'illusione che ricostituendo un'unità simil-sovietica (ossia, rendendo la perdita reversibile) si potrà "recuperare" la propria

³⁶⁸ Per quanto riguarda il primo aspetto, nella ventesima lettera l'esperto di goti instaura un parallelo tra la Russia contemporanea e l'Impero romano. Dichiarandosi preoccupato per i disordini che hanno interessato un quartiere di Mosca (si fa qui riferimento alle violente proteste su base nazionalista che hanno avuto luogo nel quartiere di Birjulëvo nel 2013), egli ne coglie una sostanziale analogia con le dinamiche che hanno portato al crollo dell'Impero romano. Il "gotologo" individua infatti nelle politiche nazionaliste intraprese dall'Impero romano la causa principale del Sacco di Roma del 410 da parte dei visigoti. Secondo il personaggio, l'errore fatale da parte romana fu infatti quello di iniziare a discriminare le popolazioni latinizzate leali all'Impero che pertanto in questa occasione si rifiutarono di difenderlo. In ultima analisi, fu il nazionalismo etnico a causare la caduta dell'Impero romano quando invece quest'ultimo avrebbe beneficiato di un altro tipo di nazionalismo, un nazionalismo di stampo imperiale. In quest'ottica, anche nel caso russo un nazionalismo sovraetnico basato su un'autocoscienza imperiale si delinea per il personaggio come unica soluzione per la sopravvivenza della Russia (Sadulaev 2021a: 153-60). Per quanto riguarda il secondo aspetto, invece, andrà notato che la rilettura storica offerta in *Gotskie pis'ma*, in cui vengono riprese le idee di Lev Gumilëv circa l'interdipendenza tra etnia e paesaggio, offre essenzialmente una giustificazione dell'imperialismo russo in relazione alla questione ucraina. Nell'opera, infatti, i territori della Crimea e della *Novorossija* (Nuova Russia) vengono identificati come uno dei nuclei fondamentali per l'etnogenesi del popolo russo e per la formazione dello stato russo moderno, fattore che non troppo implicitamente va a giustificare l'ingerenza in queste aree da parte della Russia contemporanea. Quest'ultima teoria viene articolata in maniera ancora più esplicita all'interno di un'altra opera della raccolta intitolata *Gotskogunnskaja polemika* [Polemica goto-unna] in cui viene riprodotta un'intervista rilasciata dallo stesso esperto di "gotologia".

³⁶⁹ Ma anche, come nel caso delle opere a tematica non cecena dell'autore, in lunghe discussioni o accalorati monologhi sul ruolo di grande potenza (*velikaja deržava*) che dovrebbe ricoprire la Russia. In *Purga*, per esempio, il boss della mafia cecena Don Achmed intrattiene un lungo discorso con il protagonista sulla storia dello Stato russo e sul ruolo del popolo ceceno dovrebbe avere in funzione della missione russa (Sadulaev 2008: 155-57). In *AD*, invece, uno dei personaggi, Viktor Olegovič (macchietta dello scrittore Viktor Pelevin) si perde in un accalorato monologo sull'idea russa che viene da lui identificata nel masochismo. La Russia, dalle parole del personaggio, godrebbe nel farsi umiliare quando, invece, potrebbe dominare il mondo (Sadulaev 2009a: 295-97).

integrità identitaria. In questa prospettiva, l'Unione Sovietica (in senso lato, l'impero) si configura per lo scrittore come l'unica dimensione entro cui la sua identità scissa possa trovare una consolazione.

La perdita della “casa” in Sadulaev, così come ho avuto modo di argomentare in questa sezione, si profila quindi come la privazione di un luogo fisico (la casa distrutta dalla guerra), ma anche e soprattutto come la scomparsa di un tempo (l'infanzia felice trascorsa in Unione Sovietica), di affetti e di un'identità che viene interpretata a posteriori come integra e stabile. A caratterizzare le opere dello scrittore interviene una forte componente nostalgica che viene qui presentata sia come manifestazione sia come risposta a tale perdita. Essa può infatti apparire come il lutto inconsolabile per una casa che è andata irrimediabilmente perduta, ma anche come un meccanismo difensivo che, volto ad arginare il trauma legato a un'assenza (quella di un'identità integra e completa), può portare a disastrosi tentativi di “restaurazione” del passato.

3.3.2. Case ritrovate. La creazione di un'identità tra la casa e il mondo nel romanzo *Doroga domoj* di Dina Arma

Il concetto di “casa” risulta centrale anche per Dina Arma, *nom de plume* della scrittrice circassa Madina Chakuaševa, tanto da essere incluso nel titolo dell'opera che prenderemo in esame in questa sezione, *Doroga domoj* [La strada verso casa, 2009]. Nello studio mi riferirò all'edizione integrale del romanzo del 2009 di cui, com'è stato ricordato, sono stati pubblicati precedentemente dei frammenti in rivista (cfr. Chakuaševa 2006; 2009). Andrò precisato, inoltre, che sulla base delle informazioni biografiche disponibili a proposito della scrittrice è possibile ipotizzare che una prima fase di composizione del romanzo risalga già ai primi anni Duemila³⁷⁰.

L'opera, narrata in prima persona, si configura come una sorta di diario (o per meglio dire la rielaborazione in romanzo di un diario³⁷¹) in cui la protagonista, Dina, raccoglie le proprie impressioni nel corso di un periodo decisivo per la sua vita. La trama del romanzo, ambientato tra gli anni della *perestrojka* e i primissimi anni Novanta, può essere a grossomodo così

³⁷⁰ Sul sito del Club degli scrittori del Caucaso si menziona un primo romanzo manoscritto dal titolo *Vozvraščenie domoj* [Il ritorno a casa], completato nel 2003 e mai pubblicato integralmente. Si veda il link: <https://pisateli-kavkaz.ru/portfolio/hakuasheva-madina-andreevna/> (ultimo accesso: 30/05/2023).

³⁷¹ “Правки и дополнения моих старых небрежных записей с описанием эпизодов последнего года жизни в столице занимали почти все свободное время. Теперь я их «реанимировала» со страстной увлеченностью, прочитывая и проживая заново. [...] Так появилась первая глава моего повествования” [La correzione e l'integrazione dei miei vecchi appunti disordinati con la descrizione degli episodi dell'ultimo anno di vita nella capitale mi prendevano quasi tutto il tempo libero. Ora li “rianimavo” con un'ossessione ardente, rileggendoli e rivivendoli di nuovo. [...] Così compare il primo capitolo della mia narrazione] (Arma 2009: 304).

riassunta: la protagonista fa ritorno allo studentato dell'Università Statale di Mosca dove frequenta il dottorato in medicina pur nutrendo una forte passione per la letteratura che la porta a trascorrere tutto il proprio tempo libero tra le lezioni presso la facoltà di lettere e la biblioteca universitaria. Durante il soggiorno a Mosca incomincia a sperimentare con sempre maggiore intensità una crisi identitaria scaturita prevalentemente dal fatto di non sentirsi veramente a casa in nessun luogo. Quando la madre muore, la protagonista si reca a Nal'čik, dove può immergersi nei ricordi del passato e rivisitare i luoghi della sua infanzia. Proprio in uno di questi luoghi, la tenuta della sua famiglia, ritrova una cartelletta con dei documenti che le svelano un evento terribile della storia circassa, occultato per anni dallo stato sovietico. Questa scoperta porta la protagonista a uno stato di profonda depressione dal quale riesce a uscire grazie all'aiuto di Musa, un collega di lavoro che appartiene alla diaspora circassa giordana e con cui stringerà una breve ma intensa relazione amorosa. Il romanzo, iniziato con la crisi identitaria della protagonista, si conclude con il ritrovamento della propria "casa", ossia del proprio Sé.

Sarà interessante notare che, come nel caso di molte opere di Sadulaev, anche il romanzo di Chakuaševa è caratterizzato da una forte componente autobiografica: come la scrittrice, infatti, Dina, proviene da Nal'čik, è di etnia circassa, ha iniziato a scrivere poesie da giovane, ma è stata spinta agli studi medici dalla madre (anche lei medico) che porterà avanti fino al dottorato svolto presso uno degli atenei di Mosca (Charaeva e Kučukova 2018). Inoltre, nel corso della narrazione si scoprirà che il nonno di Dina è il famoso poeta cabardino Ali Aschadovič Šogencukov, nella realtà nonno della scrittrice deceduto nel 1941 nel campo di concentramento nazista di Babrujsk.

A livello strutturale, il romanzo risulta diviso in quattro parti – *Moskva* [Mosca], *V "Gorode sčast'ja"* [Nella "Città della felicità"], *Sinjaja papka* [La cartelletta blu] e *Musa* – di cui la prima e l'ultima ambientate in prevalenza a Mosca, mentre le due centrali in Cabarda-Balcaria (Nal'čik e dintorni). A questi due luoghi sono legati i momenti fondamentali del processo di definizione identitaria della protagonista. Il viaggio che viene descritto nel romanzo, infatti, non è solo il viaggio fisico che Dina compie più volte tra Mosca e Nal'čik (all'inizio del romanzo quando ritorna allo studentato da casa dei suoi, nella seconda parte quando la madre muore e si reca a Nal'čik e ancora quando, dopo il periodo trascorso in Cabarda-Balcaria, ritorna al proprio lavoro a Mosca), ma soprattutto, come nota Zhigunova (2016), un viaggio figurato alla ricerca della propria identità personale e culturale. La "strada verso casa" a cui si riferisce il titolo non è tanto una strada che conduce a un luogo concreto, quanto più la metafora della ricerca del proprio Io, nonché del proprio posto nel mondo e nella

società, una ricerca che per portare qualche frutto deve necessariamente passare attraverso la riscoperta del proprio passato individuale e collettivo.

Nel romanzo il motivo del ritorno a casa viene introdotto fin dal primo capitolo da Saša, uno dei medici dello studentato con cui Dina ha stretto amicizia, attraverso un'immagine tratta dal mondo animale³⁷². Egli, infatti, conclude una conversazione con la protagonista riportando l'esempio dei salmoni: affrontando difficoltà enormi i salmoni abbandonano l'oceano per risalire i fiumi e tornare al posto dove sono nati. Qui depongono le proprie uova per dare vita alla futura generazione e poi morire. Il loro sacrificio, secondo Saša, è mosso da un istinto “которому нет рационального объяснения: одна только любовь к родине” [per cui non esiste una spiegazione razionale: solo l'amore per la propria patria] (Arma 2009: 7), un amore che trasforma anche il loro aspetto e grazie al quale la specie si è conservata nei millenni. È significativo che questo esempio sia riportato da Saša, membro (proprio come la protagonista) di una minoranza etnica dell'Unione Sovietica, per esprimere la speranza della rinascita del proprio popolo. Nato nei dintorni Irkutsk da una famiglia evenca³⁷³, Saša racconta di essere stato strappato dai suoi genitori insieme alle sorelle per essere messo in collegio. Il potere sovietico, infatti, stava ormai da diversi anni conducendo una politica di sedentarizzazione delle popolazioni nomadi finalizzata al miglioramento (nella realtà illusorio) delle condizioni di vita di queste ultime e alla trasformazione dei figli dei “nomadi selvaggi” (*dikie kočevniki*) in moderni cittadini sovietici, ma nei fatti indirizzata al controllo e allo sfruttamento delle loro terre. Inoltre, tale “missione civilizzatrice” che si concretizzava in una serie di iniziative come, per esempio, l'introduzione dell'agricoltura al posto della pastorizia e la costruzione di palazzi che dovevano sostituire le tipiche tende, secondo il personaggio, ha causato una serie incommensurabile di danni all'ambiente e alla cultura tradizionale del suo popolo. Solo di recente, tuttavia, a riprova della forza del discorso orientalista sovietico, Saša dichiara di essersi reso conto delle conseguenze catastrofiche di queste politiche e dell'effetto che esse hanno esercitato sulla psiche dei popoli del Nord:

Только относительно недавно я понял, что мы явились заложниками уродливой и преступной государственной реформы и невольными свидетелями того, как разрушался многовековой уклад наших северных народов. Дети предшествующих поколений и мои сверстники в семь лет практически все были вырваны из семей. Они постепенно теряли связь с родителями, с родственниками, утрачивали способность слышать и понимать тайгу, охотиться, разводить оленей и кочевать с ними и собаками.

³⁷² Si potrà ricordare che anche in *Odna lastočka* di Sadulaev il tema del ritorno a casa è collegato a un'immagine di un animale, ossia la rondine.

³⁷³ Gli evenchi sono una popolazione nomade siberiana dedita in prevalenza all'allevamento delle renne. La loro lingua appartiene al ceppo tunguso ed è attualmente in pericolo di estinzione.

Я почти не помню свой язык. [...] Почти все оказались пасынками Севера, который не прощает нарушения своих законов. Это цепенящее чувство пустоты и растерянности... от него спасались все, – кто как мог, в основном алкоголем да наркотиком. Несколько поколений было вырвано с корнем и потеряно. Еще более потерянными оказались дети интернатских. Большая часть спилась, остальные разъехались, в основном в центр, как я... (ivi: 6)

[Solo relativamente di recente ho capito che eravamo ostaggi di una riforma statale abominevole e criminale e testimoni involontari di come si stava distruggendo il modo di vivere dei popoli del Nord. I bambini della generazione precedente e i miei coetanei venivano praticamente strappati dalle famiglie a sette anni. Gradualmente perdevano i legami con i genitori, i parenti, perdevano la capacità di ascoltare e capire la taiga, di cacciare, di allevare le renne e di migrare con loro in compagnia dei cani.

Quasi non ricordo la mia lingua. [...] Quasi tutti si sono ritrovati a essere figliastri del Nord, che non perdona chi viola le sue leggi. È un attanagliante senso di vuoto e di smarrimento... da cui ciascuno ha cercato di salvarsi come poteva, prevalentemente con l'alcool e la droga. Alcune generazioni sono state strappate dalle radici e perse. Ancora più smarriti sono risultati essere i bambini dei collegi. Gran parte si è data all'alcool, gli altri se ne sono andati, perlopiù verso il centro, come me...]

Tale senso di vuoto e smarrimento è lo stesso che la protagonista, dopo un anno di permanenza a Mosca, comincia a percepire con sempre maggiore intensità. Esso si configura come una malinconica sensazione di mancanza (*toska*) di cui Dina non riesce a individuare la causa:

Мне было интересно каждое новое лицо, но тут [в общежитии, V. М.] я познакомилась с тоской, она стала навязчивым фоном, который в принципе не мешал жить, но не давал чувствовать себя счастливой. Странное чувство, – ему нет объяснения и даже названия: будто я лишилась чего-то очень важного, но не знала, чего именно. (ivi: 30)

[Mi interessava ogni volto nuovo, ma qui [allo studentato] ho conosciuto una nostalgia malinconica, essa è diventata uno sfondo invadente che in generale non ostacolava la vita, ma che non mi permetteva di sentirmi felice. Un sentimento strano per il quale non ci sono spiegazioni né nomi: come se fossi stata privata di qualcosa di molto importante, ma non sapessi di che cosa precisamente.]

Andrà notato che l'incontro e il confronto con Saša costituisce solo uno dei momenti che portano la protagonista a sviluppare una nuova consapevolezza circa le sue origini non-russe in un contesto, quello di Mosca, al contempo cosmopolita ed etnicamente gerarchizzato. Tali momenti sono in prevalenza legati a un luogo, lo studentato, un "mini-topos" all'interno del topos più ampio della capitale, Mosca.

Come si è già avuto modo di osservare nella sezione teorico-introductiva di questo capitolo, Tlostanova oltre al meta-cronotopo dell'interstizialità individua una serie di cronotopi "più specifici" tra cui quelli della città imperiale e della città coloniale. Nella nostra analisi di *Doroga domoj* ci avvarremo di questi cronotopi per individuare, per affinità o differenza, le caratteristiche temporali e spaziali della città di Mosca e di Nal'čik, le due "case" tra cui si divide l'identità della protagonista.

Secondo Tlostanova, la città imperiale si configura solitamente come

uno spazio sinistro nel quale i miti dell'impero assumono corpo umano, si incarnano in persone. Qui il soggetto coloniale è una persona-granello. È indifeso e invisibile. Spesso la componente imperiale della

città si presenta nei dettagli più spietati e fantasmagorici all'individuo rigettato da questo spazio, il quale può essere sia un soggetto coloniale sia un rappresentante a pieni diritti dell'impero che ne scopre la natura mortale. (Tlostanova 2004: 255)

Essa, inoltre, è centro dell'impero e sua riproduzione in miniatura in cui si concentrano tutti i suoi discorsi fondamentali “sia verbali, comportamentali, sia più palpabili, visibili, legati all'architettura, allo stesso modello di appropriazione dello spazio” (*ivi*: 256). La rappresentazione della città coloniale, invece, “non è sempre costruita secondo il principio di una prevedibile aperta denuncia [...], ma non di rado, è colmata da dei toni paradossalmente nostalgici, dalla malinconia per un, per quanto imperfetto, paradiso perduto” (*ivi*: 255). A differenza della città imperiale, la città coloniale, continua Tlostanova, è il luogo dell'imitazione imperfetta, dell'ibridazione tra epoche e culture differenti: essa “è il campo di gioco della *mimicry*, non una copia identica della metropoli, in cui sono sensibilmente presenti i segni riconoscibili della colonizzazione, ancora una volta in tutte le forme, fino a quelle architettoniche e spaziali, ma in cui anche in modo efficace la stabilità dell'originale vacilla, avviene la sua ibridazione” (*ivi*: 256).

Dopo avere delineato le principali caratteristiche dei due cronotopi tlostanoviani, prendiamo ora in considerazione la rappresentazione di Mosca all'interno del romanzo. All'inizio della prima parte, dopo avere parlato al telefono con i genitori, Dina pensa alla difficoltà di comunicare loro i suoi sentimenti più profondi così come di rendere a parole e in maniera comprensibile che cosa per lei significhi vivere a Mosca:

Если бы я могла рассказать, что Москва – это много миров, которые порой не соприкасаются, и в каких-то я чувствую себя дома больше, чем дома; Москва – это «чертовое колесо», которое способно выкинуть в черную пустоту сквозь весело мигающие огни аттракциона. (Arma 2009: 17)

[Se potessi raccontare che Mosca è tanti mondi che a volte non sono in contatto e in alcuni dei quali mi sento più a casa che a casa; Mosca è una “ruota del diavolo” capace di gettarti nel vuoto nero attraverso le luci allegramente lampeggianti della giostra.]

La capitale, dunque, è vista dalla protagonista sì come un luogo potenzialmente pericoloso, capace di espellere ed eliminare in ogni momento chi si azzarda a cercarvi fortuna, ma anche come un posto dove la sua attanagliante fame di “vedere, sapere e sentire” (*ivi*: 23) può trovare appagamento. Mosca è la città delle possibilità, della cultura, dei cinema e dei teatri, questi ultimi luoghi di frequentazione assidua da parte della protagonista insieme alla biblioteca universitaria. Proprio in questo “бетонно-стеклянный необъятный храм” [immenso tempio di cemento e vetro] (*ibidem*) sui cui infiniti scaffali “можно было обнаружить все возможные комбинации двадцати с чем-то орфографических знаков или все, что поддается выражению – на всех языках” [era possibile scovare tutte le combinazioni possibili dei venti

e qualcosa segni ortografici o tutto ciò che si prestava all'espressione in tutte le lingue] (*ibidem*) Dina trova il luogo ideale per continuare quel percorso di scoperta del mondo iniziato già in età infantile. A introdurla ancora bambina alla letteratura e all'arte russa e mondiale è infatti Adik, un giovane vicino di casa della nonna, che la invita a passare interi pomeriggi nella sua stanza stipata di libri e di cui solo più tardi la protagonista capirà il ruolo fondamentale nella propria formazione personale (*ivi*: 116-22). Se, dunque, prima ancora di trasferirsi nella capitale Dina inizia a entrare in contatto con il mondo attraverso i libri, sarà però a Mosca che la protagonista ne avrà un'esperienza più concreta.

Come nella caratterizzazione della città imperiale di Tlostanova, anche la Mosca di Dina è infatti la rappresentazione in miniatura di tutto l'impero. In particolare, qui vi si riuniscono (si potrebbe dire "a campione") le diverse nazionalità a esso assoggettate (e non solo). Nel romanzo, inoltre, un luogo nello specifico, a cui si è già fatto riferimento, diventa emblema dell'impero e dell'ambiguità dei suoi discorsi: lo studentato.

Lo studentato dell'Università di Mosca in cui la protagonista vive viene presentato come un luogo straordinariamente internazionale. Nelle sue stanze risiedono non solo russi, ma anche studenti e medici provenienti dalle periferie dell'Unione Sovietica così come dai paesi a essa alleati. La compagna di camera di Dina è indiana, l'amante della sua amica russa Mila è turkmeno, uno degli ultimi arrivati allo studentato proviene dall'Africa, Saša (di cui si è precedentemente fatta menzione) è evenco, mentre a una festa organizzata dalla protagonista presenziano studenti e medici dalla Germania, dal Kazakistan, dall'Ucraina, dalla Jugoslavia, ecc. La propria permanenza presso lo studentato, inoltre, viene percepita inizialmente da Dina sotto un segno pressoché completamente positivo: al suo ritorno a Mosca dopo le ferie estive passate dai genitori, la protagonista lo descrive come "дружелюбный и родной" [amichevole e familiare] (*ivi*: 3), un luogo dove trascorre serate e finesettimana felici fatti di canzoni, passeggiate e conversazioni in compagnia di questa comitiva internazionale. Ciò che viene presentato al lettore sembra dunque essere la piena e perfetta realizzazione di quell'amicizia dei popoli proclamata come uno dei pilastri dell'Unione Sovietica.

Proprio attraverso il contatto con persone provenienti da altre parti dell'URSS e del mondo, tuttavia, la protagonista inizia a prendere coscienza di come dietro a questa facciata di uguaglianza si nascondano delle chiare dinamiche di potere. Così quando alla festa organizzata nello studentato si presenta una ragazza tedesca, diventa subito chiaro che agli occhi degli

occidentali l'URSS quasi in nulla si distingue dal Terzo Mondo³⁷⁴. In maniera analoga nel romanzo, attraverso la descrizione della relazione amorosa tra la russa Mila e il turkmeno Čary, vengono mostrate le dinamiche di potere tra il centro e le sue periferie all'interno della stessa Unione Sovietica:

На общественных мероприятиях она [Мила, *V. M.*] любила надевать на него [Чары, *V. M.*] галстук и, зацепив кончик двумя пальцами, водила его за собой повсюду. Картина принципиально не менялась и без галстука, поэтому Чары заслужил определение «раб любви». Милочка не уставала поправлять его «несносное» туркменское произношение, особенно азартно она упражнялась в этом на публике, осуществляя свою высокую цивилизаторскую миссию: «Что бы ты без меня делал?» Она считала, что цивилизация до его мест еще не докатилась, что без «культуры из центра» и без нее, Милы, он бы зачах и навсегда остался неучем. У Чары кривились в легкой улыбке полные темные губы и блестели непроницаемые черные глаза: «Это точно. Мы бы все просто умерли». (*ivi*: 44)

[Agli eventi sociali lei [Mila] amava mettergli [a Čary] la cravatta e, afferrandone l'estremità con due dita, lo trascinava ovunque dietro di sé. Il quadro non cambiava in sostanza anche senza cravatta, pertanto Čary si era guadagnato la definizione di “schiavo d'amore”. Mila non si stancava di correggere la sua “insopportabile” pronuncia turkmena, in modo particolarmente appassionato lo faceva in pubblico, compiendo la sua alta missione civilizzatrice: “Che cosa faresti senza di me?”. Lei riteneva che la civiltà non fosse ancora giunta nelle terre di lui, che senza “la cultura dal centro” e senza di lei, Mila, lui si sarebbe lasciato morire e sarebbe rimasto per sempre ignorante. Le labbra piene e scure di Čary si contraevano in un leggero sorriso e i suoi occhi neri e impenetrabili brillavano: “È sicuro. Noi tutti semplicemente moriremmo”.]

I pregiudizi di Mila nei confronti delle popolazioni “asiatiche”, così come il suo desiderio di istruire e correggere certi comportamenti considerati incivili di Čary (ovviamente per il suo bene) forniscono una rappresentazione in scala dell'atteggiamento paternalista del governo sovietico nei confronti dei popoli non-europei. È importante notare che in questa relazione asimmetrica Dina, pur provenendo da una famiglia sovietizzata e conoscendo meglio il russo della propria lingua madre, sente una maggiore affinità nei confronti del soggetto coloniale che per il “civilizzatore”: “Между нами [Диной и Чары, *V. M.*] установилось странное немое взаимопонимание, похожее на молчаливый заговор” [Tra di noi [Dina e Čary] si stabilì una strana e silenziosa comprensione reciproca, simile a una tacita congiura] (*ibidem*). Del resto, un'affinità analoga era stata percepita dalla protagonista anche in precedenza in relazione a soggetti tipicamente coloniali, ossia l'africano Radži e il mediorientale Toj. Così durante un ballo con il primo Dina afferma di avere la sensazione di conoscerlo da sempre e di rendersi a vicenda in maniera così profonda da non necessitare di parlare³⁷⁵, mentre lo

³⁷⁴ “Не понимаю, зачем вам оказываться гуманитарную помощь странам третьего мира и вообще нуждающимся, если у вас самих нечего есть?” [Non capisco perché mandate aiuti umanitari ai paesi del terzo mondo e in generale ai bisognosi quando voi stessi non avete da mangiare] (Arma 2009: 43).

³⁷⁵ “Мы не сказали ни одного слова, но у меня возникло чувство, которому нет названия. Все равно, как если бы мы прожили жизнь, или вместе преодолели бы какую-то вершину, например, Эльбруса или Килиманджаро, или прошли сквозь джунгли, или пережили бы рождение и крах нескольких цивилизаций”

sguardo silenzioso e scrutatore, “colmo di quattrocento anni di dolore” (*ivi*: 31), del secondo non provocano in lei, per qualche strano motivo, alcun tipo di imbarazzo³⁷⁶. Prendendo esempio da Toj, inoltre, la protagonista inizia a esaminare se stessa nei minimi dettagli allo specchio. Proprio mentre è intenta a svolgere questa operazione a un certo punto la sua immagine si trasforma in quella di una donna di origine africana o mediorientale i cui occhi sono riempiti della stessa malinconia che aveva trovato in quelli di Toj:

Я долго вглядывалась в темноту зрачков, за которыми стояли неведомые мне самой безмерные пространства. Но в какой-то момент на меня уже смотрела незнакомая женщина с темным лицом, полногубой спокойной улыбкой и непроницаемым взглядом, исполненным неизбывной тоски, как глаза Тоя. (*ivi*: 32)

[A lungo fissai l'oscurità delle pupille al di là delle quali si trovavano spazi sconfinati a me ignoti. Ma in un qualche momento mi stava già guardando una donna sconosciuta dal viso scuro, con un sorriso tranquillo dalle labbra piene e uno sguardo impenetrabile, pieno di una malinconia indelebile come gli occhi di Toj.]

Questa metamorfosi inaspettata nello spazio dello specchio ha, secondo la mia opinione, una duplice funzione nel romanzo. Innanzitutto, essa permette a Dina di osservarsi per un istante dall'esterno, attraverso gli occhi dell'occidentale che vede in lei, di origine circassa, un essere esotico e imperscrutabile, una “principessa orientale”, come la definisce uno dei suoi conoscenti (*ivi*: 24), o, ancora, un'odalisca, una delle etichette che, secondo la protagonista, la società le vuole attribuire (*ivi*: 350). Un ulteriore esempio di questa “doppia visione”, seppure di minore potenza raffigurativa, è legato al personaggio del fratello della protagonista, anche lui trasferitosi a Mosca. Una volta compreso che nella capitale all'alba degli anni Novanta l'immaginario relativo alle popolazioni caucasiche rimane ancora quello del romanticismo russo, il fratello si diverte a dare credito agli stereotipi su cui esso si basa: così non solo reinventa la propria biografia per adattarla a quella del perfetto *džigit* [giovane] circasso, ma si immedesima a tal punto nel personaggio da adottarne il vestiario (*ivi*: 73-74). Egli, dunque, osservandosi “da fuori”, si impossessa dell'immagine che l'uomo occidentale ha costruito di

[Non ci scambiammo nemmeno una parola, ma ebbi una sensazione per la quale non c'è nome. Come se avessimo vissuto una vita insieme, o avessimo conquistato una qualche vetta, per esempio, l'Elbrus o il Kilimangiaro, o attraversato una giungla o vissuto la nascita e la rovina di diverse civiltà] (Arma 2009: 35).

³⁷⁶ “Лицо Тоя ничего не выражало, глаза, полуприкрытые тяжелыми веками, не отражали света и были полны четырехсотлетней скорби. Только черные зрачки, слившиеся с радужками, двигались синхронно моим движениям. Он не отягощал себя разговорами, ибо не смущался узкой цели своего визита: просто смотреть. Садился и смотрел. На меня. В такой же ситуации с любым другим обязательно возникла бы неловкость. Здесь же по непонятным причинам ее не возникало” [Il viso di Toj non esprimeva nulla, i suoi occhi, socchiusi dalle palpebre pesanti, non riflettevano la luce ed erano colmi di quattrocento anni di dolore. Solo le pupille nere, che si confondevano con l'iride, si muovevano seguendo i miei movimenti. Lui non si disturbava a parlare, in quanto non si imbarazzava dello scopo della sua visita: semplicemente guardava. Si sedeva e guardava. Me. La stessa situazione con chiunque altro avrebbe causato certamente imbarazzo. Qui per qualche ragione incomprensibile non lo causava] (Arma 2009: 31).

lui per poi riproporla con intento parodico. Una riproduzione che, nella sua esagerazione e nel suo anacronismo, non ha altro scopo che prendersi gioco di chi per sua supposta superiorità in quest'immagine crede ancora.

In secondo luogo, la trasformazione dell'aspetto di Dina nello specchio sottintende la sua identificazione con il soggetto coloniale, il vedere l'Altro in Sé. Tale identificazione viene percepita dapprima in maniera intuitiva attraverso quella sensazione di affinità di cui si parlava precedentemente, ma diventerà consapevole nel momento in cui la protagonista verrà a conoscenza degli aspetti più tragici del passato circasso e quindi dell'operazione di cancellazione e riscrittura a cui la storia del suo popolo è stata oggetto durante l'Impero russo e l'Unione Sovietica.

Cerchiamo ora di riassumere i tratti temporali e spaziali che caratterizzano Mosca e, più nello specifico, lo studentato, nel romanzo. Per farlo, oltre al cronotopo della città imperiale elaborato da Tlostanova ci tornerà utile anche il cronotopo della strada di Bachtin. Del cronotopo bachtiniano della strada terremo conto solo di alcuni aspetti, in quanto per altri si discosta sostanzialmente dal cronotopo di Mosca/dello studentato. “La ‘strada’”, scrive Bachtin,

è, per eccellenza, il luogo degli incontri casuali. Sulla strada (“sulla strada maestra”) si intersecano in un punto temporale e spaziale le vie spaziali e temporali delle persone più svariate, rappresentanti di tutti i ceti, le condizioni, le fedi, le nazionalità, le età. Qui possono incontrarsi per caso persone che normalmente sono disunite dalla gerarchia sociale e dalla lontananza spaziale, qui può sorgere qualsiasi contrasto e possono scontrarsi e intrecciarsi vari destini. (Bachtin 2001: 390-91)

Tralasciando la questione della differenza di classe che, dato il contesto, ricopre scarsa importanza, ciò che accomuna la strada allo studentato è il fatto di riunire “per caso persone che normalmente sono disunite”. Nello studentato (così come più in grande a Mosca), come è stato già osservato, riproduzione in miniatura dell'Unione Sovietica, si incontrano persone con cui solitamente per la distanza geografica sarebbe improbabile, se non impossibile, fare conoscenza. Tuttavia, se nella strada questo incontro è estremamente limitato del tempo – Bachtin parla appunto dell'intersecazione in un *punto* temporale e spaziale – nello studentato, forse anche per via della sua natura chiusa, tale incontro prende più che altro la forma di una convivenza, segnalando così una durata temporale maggiore. Più che dell'intersezione delle vie temporali e spaziali di persone diverse potremmo infatti parlare della coabitazione di persone e temporalità differenti. Lo studentato, così come Mosca, è inoltre uno spazio profondamente ambiguo e proprio tale ambiguità lo rende anche uno spazio sinistro. Esso, come abbiamo visto, è il luogo delle possibilità (di realizzazione personale e lavorativa, di conoscenza, ecc.), ma anche il luogo in cui, riprendendo Tlostanova, i discorsi fondamentali dell'impero si rendono

più visibili e la protagonista inizia a sviluppare la consapevolezza, attraverso il continuo confronto con l'altro, della sua condizione di soggetto colonizzato. Tale ambiguità è peraltro espressa dal vacillare dell'opinione della protagonista nei confronti di questo luogo: se all'inizio del romanzo esso, come abbiamo visto, viene descritto come "amichevole e familiare", questa "fortezza" (Arma 2009: 3) presto diventa più simile a una prigione: "Не нужно было живого воображения, чтобы почувствовать себя заключенной, – я так и не изжила этого ощущения до конца пребывания" [Non serviva troppa immaginazione per sentirsi un prigioniero, e così anch'io non eliminai questa sensazione fino alla fine della mia permanenza] (*ivi*: 30).

Prendiamo ora in considerazione il secondo luogo a cui è legato il processo di formazione identitaria della protagonista, Nal'čik. Se a Mosca, come confessa all'amico Griša, Dina si sente "un pesce nell'acqua" ma mai completamente a casa in quanto non riesce a esprimere una parte di sé legata alle proprie origini³⁷⁷, lo stesso vale per quando si trova in Cabarda-Balcaria dove a contribuire a questo senso di appartenenza/non appartenenza interviene anche la cattiva conoscenza della lingua materna³⁷⁸. Nella conversazione con Griša l'origine della malinconia (*toska*) della protagonista viene fatta risalire alla perdita delle proprie radici, una sensazione che appunto la fa sentire più inserita nello sradicamento generale di Mosca³⁷⁹ che tra i "suoi", dove la sua "вненациональная" часть [...] вызывала скорее вежливое отчуждение" [parte "anazionale" [...] provocava più spesso un distacco educato] (*ivi*: 59). Viva nella protagonista è infatti la convinzione che, pur riconoscendo l'influenza nella sua formazione di diverse culture, l'identità dell'individuo debba sempre fondarsi sulle solide radici della cultura nazionale:

Вненациональный, наднациональный, и больше всего – пресловутый интернациональный – абстракции, которые себя не оправдали. Это такой же абсурд, как вырастить дерево без корней.

³⁷⁷ "В Москве я чувствовала себя, как рыба в воде, но и здесь большая моя часть оказывалась не востребованной, и в дремотном состоянии составляла мою невольную тайну" [A Mosca mi sentivo come un pesce nell'acqua, ma anche lì una grande parte di me restava non reclamata e in uno stato di sopore costituiva il mio segreto involontario] (Arma 2009: 59).

³⁷⁸ "В кабардинских аулах я была своей и одновременно не-своей из-за слабого знания языка и еще чего-то неопределимого, но во мне еще оставалась большая часть меня, которая не умещалась в эти рамки" [Nei villaggi di montagna cabardini mi sentivo al contempo a casa e non a casa per colpa della mia cattiva conoscenza della lingua e ancora per un nonsoché di indefinibile, ma rimaneva ancora una grossa parte di me che non rientrava in questa cornice] (Arma 2009: 58).

³⁷⁹ A proposito di Babilon, il direttore dello studentato e tipico abitante di Mosca, la protagonista dichiara: "Откуда он взялся? Никто даже не задавался подобным вопросом, будто он жил и будет здесь [в общежитии, *V. M.*] жить вечно. Результат беглых связей многих поколений в коловороте движения разношерстной толпы огромного города, где у большинства давно не осталось ни корней, ни стойких привязанностей" [Da dove veniva? Nessuno pensava neppure di farsi una domanda simile, come se avesse e avrebbe per sempre vissuto qui [allo studentato]. Era il risultato di contatti fugaci di molte generazioni nel movimento vorticoso della folla variegata dell'enorme città, dove la maggioranza ormai da tempo non aveva più né radici né legami stabili] (Arma 2009: 42).

Зато национальное – не абстракция. Это то, что я ощущаю, как себя. Больше, сильнее себя.
(*ibidem*)

[Anazionale, sovranazionale e soprattutto il famigerato internazionale sono delle astrazioni che non si giustificano. È un'assurdità come crescere un albero senza radici. Però nazionale non è un'astrazione. È quello che sento come sento me stessa. Di più, più forte di me stessa.]

La possibilità di riscoprire queste radici le viene fornita quando per via della morte della madre Dina fa ritorno a Nal'čik.

Alla descrizione della città di Nal'čik sono dedicate alcune pagine della seconda parte del romanzo. La città che vi viene qui presentata è quella dell'infanzia e della giovinezza della protagonista, indicativamente dai tardi anni Sessanta agli anni della *perestrojka*. Il tratto predominante di Nal'čik appare essere la sua standardizzazione. Essa viene descritta come un luogo anonimo che in nulla sembra differire da centinaia di altre città provinciali dell'Unione Sovietica: lungo *ulica Lenina* (l'arteria principale della città) si trovano i consueti edifici staliniani e chruščëviani con consueti negozi e centri commerciali e consueti caffè all'angolo di ogni isolato (*ivi*: 159). Allo stesso modo, i nomi di piazze, strade, cinema e *kolchoz* sono tipicamente sovietici: qui troviamo *ulica Pervomajskaja* e *ulica Krasnoarmejskaja, ploščad' Revoljucii*, i cinema *Junost'* e *Avrora*, il *sovchoz Zarja Kommunizma* e il *kolchoz Krasnyj Oktjabr'*, ecc. L'aspetto della città, dalle parole della protagonista, inizia a mutare solo durante gli anni della *perestrojka* quando i nomi sovietici (o più raramente locali) di negozi, cinema, caffè e mense vengono via via sostituiti da nomi che richiamano il mondo occidentale. Una qualche profondità storica della città viene data dall'accento alle strutture termali (costruite già in epoca imperiale), così come una localizzazione geografica è fornita dalla descrizione dell'ambiente naturale circostante (caratterizzato da colline e montagne) e dal riferimento alla statua di Marija (una delle mogli di Ivan il Terribile) eretta per celebrare l'unione della Cabarda alla Russia. A prima vista, dunque, la Nal'čik descritta dalla protagonista non appare proprio quel luogo di ibridazione di epoche e culture diverse, l'imitazione imperfetta della metropoli a cui Tlostanova fa riferimento nella caratterizzazione della città coloniale. Sì, certo, la statua di Marija (e soprattutto il commento del fratello della protagonista a suo proposito) rimandano a un passato precedente all'arrivo dei russi e a un'annessione meno volontaria di quanto si voglia fare credere³⁸⁰, ma in generale l'impressione che si ha è quella di un livellamento assoluto, di

³⁸⁰ «Напротив гостиницы «Россия» в центре просторной площади высился памятник Марии в национальной одежде. Когда мы с братом гонялись друг за другом вокруг памятника, он спросил меня однажды: «А кто такая эта Мария?». «Дочь кабардинского князя Темрюка Идарова, которая стала женой русского царя Ивана Грозного. После крещения ее назвали Марией». – «А что она держит в руке?» – «Грамоту о добровольном присоединении Кабарды к России». После минутного размышления брат снова спросил меня: «А в Москве поставили такой же памятник?». – «Кажется, нет», – сказала я неуверенно. Мне, признаться, такая мысль даже не приходила в голову. «Значит, присоединение недобровольное», –

una città senza una storia e una cultura locale, molto diversa, per esempio, del sincretismo della Machačkala post-sovietica descritta nelle opere di Ganieva³⁸¹. Tale differenza nella rappresentazione di Nal'čik e Machačkala da parte delle due scrittrici è giustificata, a mio parere, anche dal differente trascorso storico delle due città e delle rispettive regioni: se Nal'čik nasce come avamposto militare russo durante la conquista del Caucaso, le origini di Machačkala possono essere tracciate indietro almeno fino al XV secolo quando sul suo territorio sorgeva la città di Tarki. Inoltre, per quanto brutali siano stati i provvedimenti intrapresi dal potere russo e sovietico nei confronti delle popolazioni del Daghestan (ricordiamo, per esempio, il trasferimento forzato in pianura di cui si è già ampiamente parlato) esse non sono equiparabili al grado di devastazione raggiunto in Circassia nel XIX secolo, dove, secondo le stime di Richmond (2013), il 95-97% della popolazione circassa o fu uccisa quasi immediatamente o morì durante la campagna del generale Evdokimov³⁸² o fu deportata. Non si dovrà pensare, tuttavia, che la tradizione locale sia stata completamente cancellata nella Nal'čik di *Doroga domoj*, piuttosto essa viene custodita in luoghi privati, per così dire nascosti, quali la casa della nonna a Nal'čik e la tenuta della famiglia della protagonista fuori città.

L'appartamento in cui un tempo abitava la nonna è uno dei primi luoghi che Dina visita una volta tornata a Nal'čik. Questo appartamento, ora disabitato ma di cui è ancora possibile percepire la speciale atmosfera, è il luogo in cui la protagonista ha passato gran parte dell'infanzia e in cui, grazie al continuo contatto con la nonna, è stata introdotta alla cultura del proprio popolo. Qui, infatti, la nonna le insegna di nascosto le preghiere e le racconta storie e leggende legate alla cultura tradizionale. Qui, inoltre, la protagonista la può osservare mentre

заклучил брат. Я открыла рот, чтобы возразить, но не нашлась и промолчала” [Di fronte all'albergo “Rossija” al centro di un'ampia piazza troneggiava il monumento di Marija vestita con il costume nazionale. Una volta, mentre io e mio fratello ci inseguivamo l'un l'altra intorno al monumento, lui mi chiese: “Ma chi è questa Marija?”. “La figlia del principe cabardino Temjuk Idarov che divenne moglie dello zar russo Ivan il Terribile. Dopo il battesimo cambiò il nome in Marija”. – “E che cosa tiene in mano?” – “Il documento dell'unione volontaria della Cabarda alla Russia”. Dopo qualche minuto di meditazione mio fratello mi chiese di nuovo: “E a Mosca hanno eretto lo stesso monumento?” – “A quanto pare no”, – dissi io con poca sicurezza. Devo confessare che un pensiero del genere non mi aveva neppure attraversato la mente. “Allora l'unione non è stata volontaria”, – concluse mio fratello. Aprii la bocca per ribattere, ma non trovai di che dire e rimasi in silenzio] (Arma 2009: 159).

³⁸¹ Faccio qui riferimento alle numerose descrizioni della città fornite in *Prazdničnaja gora e Salam tebe, Dalgat!* volte a restituire uno sguardo non solo sulla compagine cittadina di Machačkala, ma anche sulla sua architettura segnata dall'alternarsi di tradizioni e dominazioni differenti. Si prenda a titolo esemplificativo questo stralcio tratto da *Salam tebe, Dalgat!* in cui viene descritto uno dei quartieri della capitale daghestana: “Забыв, что растут на равнине, дома по горской привычке лепились друг к другу. Квартирные многоэтажки со всех сторон обрастали огромными пристройками и застекленными лоджиями, а частные саманные хаты упрямо и нудно обносились высокой стеной из модного желтого кирпича” [Dimenticatisi che crescevano in pianura, le case si appiccicavano l'un l'altra secondo l'abitudine di montagna. I condominii a più piani si erano circondati su tutti i lati di enormi costruzioni e di logge di vetro, le case private di mattoni si erano cinte in modo caparbio e noioso di un alto muro fatto di mattoncini gialli alla moda] (Ganieva 2012b: 40).

³⁸² Nikolaj Evdokimov (1804-1873) fu il generale russo a capo dell'operazione di deportazione della popolazione circassa condotta negli anni Sessanta del XIX secolo.

prega e cucina piatti tipici della cucina cabardina. Ancora più dell'appartamento della nonna, tuttavia, è un altro luogo, a tenere traccia della storia della famiglia e delle tradizioni del passato, la tenuta fuori città.

Come nel caso dello studentato, anche per quanto riguarda la tenuta di famiglia possiamo parlare di un mini-topos all'interno del più ampio topos della città di Nal'čik. Situata in un villaggio di montagna nei dintorni del capoluogo, la vecchia tenuta cabardina viene descritta come uno dei pochi luoghi lasciati intoccati dalla "mano della modernità" (Arma 2009: 181). Essa conserva al suo interno oggetti appartenuti agli antenati della protagonista e "массы бесполезных вещей" [una moltitudine di cose inutili] (*ivi*: 185) dalla storia sconosciuta che Žanos, un'anziana parente della protagonista, ha raccolto nel corso del tempo. Oltre a essere fautrice di questo piccolo "museo" della cultura materiale cabardina, Žanos è anche depositaria di un altro tipo di patrimonio, questa volta di natura immateriale, custodito e tramandato in forma orale e nella pratica di tutti i giorni, che riguarda la storia della famiglia della protagonista e una serie di conoscenze e usanze ormai praticamente perdute. Per quanto riguarda il primo aspetto, tra le particolarità di Žanos Dina ricorda infatti quella di "parlare senza sosta di ciò che era stato":

Среди прочих «странностей» у Жанос была еще одна: она без умолку говорила о том, что было. Каждый мой приезд сопровождался бесконечными воспоминаниями о тех временах, когда были еще живы ее родители и братья, закрома ломились от запасов, а сад плодоносил без опрыскивания и давал обильный урожай, были только свадьбы, рождения и джегу (игрища) и почти никто не умирал. Ее рассказы бесконечно кружили вокруг истории нашего рода, возвращались к одним и тем же фактам, дополнялись новыми деталями, но никогда не искажались. Она помнила бесчисленное количество случаев о каждом из ее семьи, в которых ориентировалась с удивительной ясностью, припоминая даты рождения и смерти, свадеб или болезней родни, друзей и приятелей. (*ivi*: 185-86)

[Tra le altre "stranezze" di Žanos ce n'era ancora una: lei parlava senza sosta di ciò che era stato. Ogni mia visita era accompagnata da infiniti ricordi di quei tempi in cui i suoi genitori e i suoi fratelli erano ancora vivi, i granai cedevano per la quantità di provviste, e il giardino faceva frutti senza essere irrigato e produceva un abbondante raccolto, c'erano solo matrimoni, nascite e *džegu* (giochi e danze) e quasi nessuno moriva. I suoi racconti giravano continuamente intorno la storia della nostra famiglia, ritornavano agli stessi fatti, li completavano di nuovi dettagli, ma senza subire alterazioni. Ricordava una quantità infinita di avvenimenti a proposito di ogni membro della propria famiglia, tra i quali si orientava con una lucidità incredibile, ricordandosi le date di nascita e di morte, dei matrimoni o delle malattie di parenti, amici e conoscenti.]

In questo modo, grazie agli infiniti racconti di Žanos e della nonna, la protagonista riesce a ricostruire gran parte del proprio albero genealogico. È nella tenuta poi che Dina impara i nomi delle diverse divinità preislamiche e delle principali festività circasse. Žanos, come si è anticipato, ricopre inoltre un ruolo fondamentale anche nella conservazione di certe pratiche ormai cadute in disuso. Oltre a mostrare alla protagonista la tecnica di produzione del formaggio

e del *machsyma* (una bevanda tipica circassa), in quanto *aza* (guaritrice) la introduce anche alla conoscenza di erbe e piante alla base della medicina tradizionale. Žanos, dunque, come prima della sua morte anche la nonna, è portatrice e testimone di una memoria che potremmo definire *embodied*, “incarnata”, immanente nella sua persona. Come nota giustamente Zhigunova (2016) a questo proposito, all’interno del romanzo la nonna e Žanos “represent the links to the indigenous cosmology and epistemology buried under multiple layers of imposed ideologies” (185). Se nello spazio pubblico cittadino, il potere russo e poi quello sovietico sono riusciti a fare *tabula rasa* delle tradizioni preesistenti, esse vengono conservate nella memoria e nella pratica quotidiana di queste due donne che diventano esse stesse espressione vivente del passato e di modi di conoscere alternativi.

Se cerchiamo ora di identificare le caratteristiche della tenuta, potremo notare che essa nel romanzo è contraddistinta da una certa fissità temporale. Riprendendo le parole di Bachtin (2001) sul cronotopo della città provinciale, “[i]l tempo qui è senza eventi e perciò sembra quasi fermato. [...] È un tempo denso, vischioso, che si trascina nello spazio” (395). L’impressione che si ha infatti è che nella tenuta la vita proceda da secoli sempre nello stesso modo, seguendo la ciclicità delle stagioni e l’affaccendarsi quotidiano. L’atemporalità di questo luogo è altresì enfatizzata dal fatto che esso viene presentato come una sorta di paradiso terrestre perennemente rigoglioso dove uomo e natura convivono in perfetta simbiosi. Qui, in altre parole, è come se il tempo si addensasse e si trasformasse in spazio. Se infatti consideriamo la tenuta dal punto di vista spaziale, essa sembra prendere la forma di un’isola evanescente di passato nello spazio omogeneo del presente sovietico:

Поздней осенью напелзл туман, он отрезал нашу усадьбу от внешнего мира, заглушал звуки, будто окружающие предметы слизывало гигантское животное, или сама земля становилась мифическим чудовищем, которое вдохнуло и забыло выдохнуть видимое пространство. Усадьба парила в призрачном небытии, напоминая летающий остров Лапуту Д. Свифта. (Арма 2009: 200)

[In autunno inoltrato si alzava la nebbia, essa isolava la nostra tenuta dal mondo esterno, attutiva i suoni, come se un enorme animale mangiasse tutti gli oggetti circostanti, o se la stessa terra diventasse un mostro fantastico che aveva inspirato e si era dimenticato di espirare tutto lo spazio visibile. La tenuta si librava in un nulla spettrale, ricordando l’isola volante di Liputa di Swift.]

In questo tratto la tenuta di *Doroga domoj* a prima vista rassomiglia in maniera impressionante a *Rohel-meèr*; il villaggio stregato che a più riprese compare nel romanzo *Prazdničnaja gora* di Alisa Ganieva (cfr. Sezione 2.1.2): sia la Montagna in festa sia la tenuta vengono infatti descritte come due luoghi idilliaci, legati alla tradizione locale e caratterizzati da una sostanziale atemporalità. Se, tuttavia, in *Prazdničnaja gora* l’atemporalità e l’aspazialità della Montagna in festa andavano interpretate in senso prettamente negativo – la Montagna in

festa come *utopia*, “non-luogo”, prima ancora che *eutopia*, “buon luogo”³⁸³ – come l’amara rassegnazione di fronte al fatto che la cultura locale sia destinata a scomparire, in *Doroga domoj* l’atemporalità e l’isolamento spaziale della tenuta diventano al contrario i requisiti necessari affinché la tradizione locale possa conservarsi ed essere tramandata nonostante gli sconvolgimenti del mondo esterno. Da qui l’interpretazione sostanzialmente differente della tenuta nel romanzo di Arma: essa è un simbolo, seppure fragile, della speranza che questa tradizione possa ancora sopravvivere ed essere diffusa all’esterno.

L’impressione che la tenuta sia un luogo completamente avulso dall’incedere del tempo, tuttavia, appare presto infondata: se è pur vero che il tempo qui scorre in maniera così condensata da dare la sensazione di essersi fermato nei secoli, anche in questo luogo la storia riesce a fare irruzione. È proprio nella tenuta di famiglia che Dina, infatti, troverà la cartelletta blu in cui sono contenuti il diario della zia Teun e dei materiali d’archivio sulla tragica storia del suo popolo.

Il ritrovamento della cartelletta blu è legato a un evento sovranaturale, per altro non l’unico presente nella narrazione. Già nella casa della madre Dina era stata più volte testimone dell’azione di un fantasma (probabilmente quello della stessa madre) che l’aveva portata a cercare rifugio prima nell’appartamento della nonna e poi alla tenuta di famiglia. In quest’ultimo luogo la protagonista assiste a un’ulteriore apparizione, quella di un vecchietto che seduto su un baule recita delle preghiere e in cui riconosce il capostipite della propria famiglia. L’indomani, raccontando a Žanos dell’accaduto, la protagonista scopre che la presenza di questo “ospite” nella tenuta non costituisce una novità. Per quanto riguarda il baule, invece, la parente cerca di dissuaderla dall’aprirlo per indagarne il contenuto. Intuendo l’importanza di ciò che è nascosto nel baule, Dina ne cerca la chiave che ritrova spinta da un intuito inspiegabile. L’apertura del baule viene accolta da Žanos con disperazione in quanto esso conterrebbe il *jinn* responsabile della morte di gran parte dei loro familiari, inclusa la madre della protagonista (*ivi*: 204). Sfogliando il diario della zia Teun, morta in giovane età, Dina scopre che i “documenti demoniaci” (così li definisce la nonna quando la zia chiede di poterli vedere, *ivi*: 220) sono dei materiali d’archivio recuperati in Turchia e portati al nonno da un amico anni orsono. Proprio alla lettura di questi materiali – che si scoprirà essere inerenti al

³⁸³ Come è ben noto, il termine “utopia” fu coniato da Thomas More per denominare l’isola descritta nel suo omonimo libro. Esso fu creato come un neologismo composto dalle voci greche οὐ (non) e τόπος (luogo). Tuttavia, nel poema che chiude il libro compare anche un ulteriore neologismo, perfetto omofono del primo, ossia “eutopia” (un buon luogo). Secondo Vieira (2010), “By creating two neologisms which are so close in their composition and meaning [...] More created a tension that has persisted over time and has been the basis for the perennial duality of meaning of utopia as the place that is simultaneously a non-place (utopia) and a good place (eutopia)” (5).

genocidio circasso – viene imputata la responsabilità della morte di Teun, così come di quella degli zii Liuan (Leva) e Magomed (Maga) e della stessa madre, tutti deceduti prematuramente per arresto cardiaco. Anche la città coloniale nel romanzo dunque prende la forma di uno spazio ambiguo e sinistro: esso è al contempo il luogo verso cui la protagonista rivolge la propria nostalgia – nostalgia per l’infanzia e per un passato mitico e paradisiaco antecedente la conquista russa – e il luogo in cui le tracce della violenza del passato si rendono esplicite ai suoi occhi. Dopo avere letto il diario della zia e i documenti contenuti nella cartelletta, la protagonista realizzerà che proprio in questa violenza va ricercata la reale causa della propria malinconia:

Теперь только стало ясно, что я жила ожиданием этой правды, – чудовищной, но освобождающей от странного ощущения собственной незавершенности. Я была к ней готова ночными молитвами бабушки, обрывками недоговоренных фраз, песнями о махаджирах, от которых плакали старики, и невосполнимой пустотой в сердце, – как бы ни переполнялось оно, в нем оставалась зияющая пустота, которая жадно всасывала в себя впечатления окружающего мира, и все-таки не исчезала, как больной булимией, которого никогда не оставляет чувство голода. (*ivi*: 253)

[Solo in quel momento divenne chiaro che stavo vivendo in attesa di questa verità, orribile, ma che mi liberava da quella strana sensazione di incompletezza. Ero stata preparata ad accoglierla dalle preghiere notturne di mia nonna, dai frammenti di frasi incompiute, dalle canzoni dei *muhajirun*³⁸⁴ per le quali gli anziani piangevano, e dall’incolmabile vuoto nel mio cuore: non importava quanto fosse riempito, in esso restava un vuoto aperto che con avidità risucchiava le impressioni del mondo circostante, ma che tuttavia non scompariva, come un malato di bulimia la cui sensazione di fame non si quietava mai.]

Le apparizioni di fantasmi, la morte prematura dei familiari, la sensazione di malinconia, così come le frasi incompiute, le canzoni e le preghiere pronunciate dai conoscenti della protagonista costituiscono a mio avviso una chiara espressione a livello testuale dell’*unhomely* di Bhabha. La violenza coloniale, infatti, irrompe e si rende manifesta nella vita della protagonista ancor prima che lei ne acquisisca coscienza: il mondo riesce a fare irruzione all’interno dello spazio privato della casa, rendendo impossibile dissociare quest’ultima dal contesto politico esterno. In altre parole, la casa (la propria sfera privata) è “infestata” dai traumi repressi legati al passato coloniale che riemergono in momenti che, per la loro inspiegabile familiarità, risultano profondamente inquietanti. Questa invasione da parte del mondo esterno si rende tra l’altro evidente in qualsiasi luogo che, anche provvisoriamente, la protagonista identifica come la propria casa: essa avviene a Mosca nello spazio dello studentato quando il senso di vuoto e malinconia incomincia ad attanagliarla; essa persiste in Cabarda-Balcaria nella

³⁸⁴ Con *muhajirun* (*muhājir*, al singolare) si indicano i primi seguaci di Maometto che furono costretti a emigrare con il profeta dalla Mecca a Medina (ossia a compiere l’egira). Il termine venne ripreso durante gli anni della Guerra russo-caucasica per riferirsi a coloro che avevano dovuto lasciare la propria terra alla volta dell’Impero ottomano (Bobrovnikov e Babič 2007).

visione di fantasmi che in qualche modo le anticipano la terribile verità di cui di lì a poco prenderà piena coscienza.

Del resto, la condizione dell'*unhomely* non è inerente a un luogo specifico, ma è una condizione esistenziale. È uno stato che destabilizza l'identità dell'individuo, ma che anche la trascende essendo legato a un trauma collettivo. Di questo fatto sembra essere consapevole la stessa protagonista che a proposito del suo dolore dichiara: “Я знала: она [боль, *V. M.*] была необъятна, так как началась не с меня и кончится не мной, и всю свою невидимую борьбу с собой считала бесполезной” [Lo sapevo: esso [il dolore] era sconfinato perché non iniziava con me e non sarebbe finito con me, e consideravo tutta la mia lotta invisibile con me stessa inutile] (*ivi*: 344). La condizione dell'*unhomely*, tuttavia, contro ogni previsione della protagonista, è anche un terreno fertile che le permette di elaborare una nuova identità: le esperienze a Mosca e a Nal'čik, nella loro forza distruttiva e dirompente, costituiscono delle tappe necessarie che la portano a comprendere che il suo posizionarsi tra la “casa” (intesa qui come la tradizione del suo popolo) e il “mondo” (le altre culture) non rappresenta qualcosa di necessariamente negativo. L'essere *in-between* che caratterizza la condizione dell'*unhomely* non porta la protagonista di *Doroga domoj* al vagheggiamento nostalgico di un'identità e di un'illusoria completezza passata (come avviene invece in alcune opere di Sadulaev, cfr. Sezione 3.3.1.), ma, al contrario, la porta alla consapevolezza che la “casa”, la propria identità, non è né legata a un luogo né è immutabile nel tempo: “Теперь у меня возникло чувство, что я нашла свой «домик». Он оказался не вовне, а внутри меня, и при этом обладал магическим свойством, притягивая к себе все, что необходимо” [Ora ebbi la sensazione di aver trovato la mia “casetta”. Si trovava non all'esterno, ma dentro di me, e per di più possedeva una proprietà magica, attirando a sé tutto ciò che serviva] (*ivi*: 347). Nel corso della narrazione la protagonista vede sempre con maggiore chiarezza le etichette che la società le vuole imporre in quanto membro di un'etnia minoritaria e donna e realizza che la sua identità non può essere ridotta a nessuna di esse:

Из моего круглого многоцветия, сверкающего бесчисленными гранями, как новогодний праздничный шар, хотят сделать плоскую схему. Оно таит все краски и оттенки мира, но его пытаются окрасить в черный или белый. С меня снимают мое настоящее платье, похожее на белый подвенечный наряд, бережно скроенный моей матерью, разрывают в клочья, растаскивают по углам и, кажется, съедают. На меня натягивают чужое старое платье, которое больше всего отвечает вкусам оценщиков, поэтому оно похоже на вызывающий наряд одалиски. Меня помещают на жесткое узкое ложе, отсекают все, что обильной волной переливается за его пределы, уверенно помещают в душную клетку, чтобы было проще «увидеть и понять», и поставят на бедре фиксированную цену. Меня ищут среди вещей, таблиц, статистических сводок, среднестатистических норм, графиков, самых разных законов и закономерностей, планов и режимов. Ко мне примеряют смехотворные рамки, убежденные, что они – мои. [...] Я вылетаю,

ломая крылья, из невидимых капканов, ловушек и силков множества ярлыков, мнений и убеждений. (*ivi*: 350)

[Della mia tonda policromia che, come una pallina di Natale, riluce nelle sue infinite faccette vogliono farne un banale schema. Essa nasconde tutti i colori e le sfumature del mondo, ma cercano di tingerla di bianco o di nero. Mi tolgono il mio vero vestito, simile a un abito da sposa bianco, tagliato con cura da mia madre, lo riducono in brandelli, lo tirano in diverse direzioni e sembra che lo divorino. Mi infilano un vecchio vestito altrui che risponde innanzitutto ai gusti degli stimatori, perciò esso è simile all'abito provocante di un'odalisca. Mi mettono su un letto duro e stretto, tagliano tutto ciò che in una ricca onda ne fuoriesce, mi chiudono con sicurezza in una gabbia soffocante per "osservarmi e capirmi" meglio, mi mettono intorno ai fianchi un prezzo fisso. Mi cercano tra gli oggetti, le tabelle, i prospetti statistici, tra le quote medie, nei grafici, tra le più diverse regole e leggi, tra piani e regolamenti. Mi mettono addosso cornici ridicole, convinti che esse siano le mie. [...] Io volo via, spezzandomi le ali, dalle trappole invisibili, dalle tagliole e dai fili di una moltitudine di etichette, opinioni e pareri.]

L'identità che propone la protagonista in conclusione al romanzo è, al contrario, un'identità fluida, che non rifiuta il caos e la contraddizione ma che ne fa la propria forza. Proprio in questa identità – molteplice, caleidoscopica e aperta – è possibile per la protagonista accomodare le proprie radici etniche e la propria individualità di soggetto in continua trasformazione.

Il romanzo, iniziato con la sensazione da parte della protagonista di non possedere una casa in cui i diversi elementi della sua identità possano essere accomodati (una casa "circassa" troppo nazionale, una casa "moscovita" troppo anazionale) si conclude quindi con la realizzazione che proprio questo suo sentirsi sospesa tra molteplici culture differenti può diventare uno spazio da abitare. La creazione di questa identità positiva, costruita in uno spazio ibrido e liminale (tra la casa e il mondo), può tuttavia avere luogo solo dopo il riconoscimento dei traumi del passato (il mondo nella casa). L'esperienza destabilizzante e dolorosa dell'*unhomely*, infatti, costituisce un momento essenziale nel processo di definizione identitaria della protagonista che le apre la strada verso una nuova idea di "casa", un'idea che può essere ben riassunta dalle parole della scrittrice afroamericana bell hooks:

Home is that place which enables and promotes varied and everchanging perspectives, a place where one discovers new ways of seeing reality, frontiers of difference. One confronts and accepts dispersal and fragmentation as part of the construction of a new world order that reveals more fully where we are, who we can become, an order that does not demand forgetting. (Hooks 2015: 227)

Questa casa, per hooks, viene costruita nello spazio del margine, inteso come luogo di resistenza, di apertura radicale e possibilità. Lo stesso può dirsi per la protagonista di *Doroga domoj* che alla fine del romanzo sceglie proprio questo "spazio radicalmente creativo" (*ivi*: 235) come luogo in cui articolare la propria identità.

Capitolo 4: “Dire” il trauma nel Caucaso settentrionale

Nel corso del precedente capitolo si è fatta menzione in più occasioni del concetto di trauma in riferimento alle opere di German Sadulaev e Dina Arma. La condizione dell'*unhomely* e i sentimenti nostalgici che si manifestano nelle opere degli scrittori sono stati infatti messi in relazione ai traumi collettivi del passato recente (le guerre russo-cecene, il crollo dell'Unione Sovietica) e più lontano (il massacro e la deportazione della popolazione circassa). Anche in questo capitolo ci occuperemo di memorie traumatiche, ma se le riflessioni fin qui articolate si sono concentrate principalmente sullo scrittore-individuo e sul suo modo di relazionarsi nei testi – attraverso, per esempio, l'adozione di determinati temi o motivi – con l'esperienza traumatica, in questa sede il mio interesse si sposterà dal piano del singolo a quello della società.

Tale passaggio ci obbliga a considerare una serie di nuovi elementi. Innanzitutto, riprendendo quanto detto nell'introduzione, si dovrà tenere a mente che l'"esistenza" di un trauma *a livello sociale* non è qualcosa che può essere dato per scontato. Detto altrimenti, il trauma per "esistere" socialmente e culturalmente deve essere riconosciuto come *tale*: la categorizzazione di un evento come trauma collettivo da parte della società non è dovuta alla natura della sofferenza a esso legata, ma all'esito positivo di quello che Alexander (2004) ha definito "*trauma process*". Lo studioso paragona infatti il "processo del trauma" a un atto linguistico basato sull'interazione di diversi attori all'interno di una determinata "arena" (istituzionale, politica, estetica, ecc.): un oratore ("il gruppo portatore", i leader, lo stato, l'élite, ecc., ossia chi è in grado di produrre significato nella sfera pubblica) cerca di convincere un pubblico (che può estendersi fino alla società intera) della legittimità della propria rivendicazione. La possibilità del trauma di configurarsi come una narrazione riconoscibile all'interno della società dipenderebbe quindi, per lo studioso, sostanzialmente dalla capacità del gruppo portatore di persuadere il pubblico e, potremmo aggiungere, da alcune condizioni oggettive³⁸⁵. Se da parte del pubblico, la società in senso lato, non c'è volontà di mettersi in ascolto, infatti, tale processo è destinato fin da principio al fallimento.

La mancanza di un ascoltatore è ciò che in ultima analisi rende sia il riconoscimento dell'esperienza traumatica a livello sociale sia la sua stessa testimonianza impossibile. Come nota A. Assmann (2018), riprendendo il concetto di "doppio muro del silenzio" elaborato dallo

³⁸⁵ La teoria di Alexander, insistendo sulla costruzione semiotica del trauma all'interno della società, come evidenzia Violi (2020), ci aiuta a comprendere il motivo per cui alcuni traumi collettivi non sono stati riconosciuti o lo sono stati solo con un certo ritardo (in particolare quando la situazione politica nei paesi di riferimento era mutata).

psicologo Dan Bar-On³⁸⁶, affinché la memoria degli eventi traumatici possa riemergere è necessario che ben due muri vengano abbattuti: “the wall that the traumatized have erected to cope with their survival and to protect themselves against the pain of their experience, and the wall that society has erected to shield itself against a truth that is unwanted, awkward and unusable” (87). Se, quindi, il primo muro cade quando il sopravvissuto è pronto a parlare della propria esperienza, il trauma potrà acquisire “dicibilità” solo nel momento in cui l’interlocutore si renderà disponibile ad ascoltare la testimonianza: solamente in questo modo infatti cadrà anche il secondo muro e la memoria dell’esperienza traumatica potrà configurarsi nella società come una narrazione riconoscibile.

Quanto evidenziato da A. Assmann trova riscontro nelle osservazioni di Kacandes (2001) la quale, interpretando la testimonianza come un atto comunicativo, ricorda che il processo di raccontare il trauma non è legato solo all’enunciatore, ma dipende in ultima analisi dalla presenza di un ascoltatore. Testimoniare, sottolinea la studiosa, non è un atto individuale, ma sociale: questo sia perché la testimonianza dell’evento traumatico influenza in qualche modo la società in cui essa avviene sia perché la narrativizzazione del trauma si configura come un’attività interpersonale, un “circuito” comunicativo a cui partecipano diversi elementi e attori. Affinché il circuito funzioni non è sufficiente la presenza di un enunciatore (la vittima/il testimone/il narratore) e di una storia (la narrazione degli eventi traumatici), ma serve anche la partecipazione di un secondo individuo (l’analista/l’ascoltatore/il lettore) che diviene condizione necessaria affinché la storia possa avere origine: “[T]he presence of the analyst/cowitness/reader completes the circuit and allows the story to come into being, like components of electronic circuits that are properly connected so that the current can flow. The listener has to be there so the survivor can re-externalize the event” (*ivi*: 96).

Quindi, sia sul piano della società sia su quello della stessa enunciazione della testimonianza la presenza di un pubblico empatico costituisce un elemento imprescindibile perché la memoria degli eventi traumatici (del gruppo così come del singolo) possa acquisire “dicibilità”. Nel caso russo, come vedremo, la mancanza di tale pubblico è dovuta non da ultimo all’imposizione della narrazione di un “gruppo portatore”, lo stato, che nell’ultimo decennio si è appropriato delle memorie traumatiche dei propri cittadini. La riscrittura di tali memorie,

³⁸⁶ Nel suo studio Bar-On (1989) ricorre all’espressione “doppio muro del silenzio” per indicare il muro protettivo costruito dai perpetratori nazisti e quello eretto come reazione dai loro figli. Affinché una comunicazione tra genitori e figli possa avere luogo è necessario che entrambi i muri cadano. Un altro muro identificato da Bar-On è quello della stessa società tedesca che considera i figli dei perpetratori nazisti più come un fardello del passato che come una fonte di verità. Il fatto che la società non sia disposta ad ascoltare le loro testimonianze lascia questi ultimi nella completa solitudine e nell’impossibilità di elaborare la loro esperienza.

grazie in particolare all'azione censoria del governo, si sta ora configurando come la narrazione dominante all'interno della società russa.

Nel presente capitolo si prenderà in considerazione la questione della “dicibilità” dell'esperienza traumatica nel contesto del Caucaso settentrionale post-sovietico. A tale scopo, il capitolo sarà così organizzato: nella Sezione 4.1., partiremo dai concetti di “memoria funzionale” e “memoria-archivio” elaborati da A. Assmann per inquadrare i meccanismi di funzionamento della memoria con particolare riferimento ai regimi illiberali/dittatoriali. Passeremo poi a delineare nel dettaglio le politiche memoriali nel contesto russo post-sovietico. In questa sezione ci soffermeremo in particolare sulla memoria delle repressioni, l'esempio più lampante di memoria traumatica in Russia, evidenziando come nel corso degli ultimi anni l'appropriazione della sua narrazione da parte delle autorità statali ne stia minando la “dicibilità” nello spazio pubblico. La sezione successiva (Sezione 4.2.) prenderà in esame queste stesse dinamiche nel nostro specifico contesto di indagine: in questa prospettiva, le memorie traumatiche che verranno considerate saranno quelle della Guerra russo-caucasica e delle deportazioni staliniane delle popolazioni caucasiche. In relazione a queste ultime, nella Sezione 4.2.1. verrà riportato un caso studio specifico, quello del Complesso memoriale dedicato alle vittime della repressione di Nazran' (Inguscezia), che costituisce un esempio rappresentativo anche nel contesto del Caucaso settentrionale della “statalizzazione” della memoria delle vittime. Nell'ultima sezione (Sezione 4.3.) analizzeremo due opere, *People of No Consequence* [Persone insignificanti, 2016] (Sezione 4.3.1.) e *Doroga domoj* [La strada verso casa, 2009] (Sezione 4.3.2.), in cui rispettivamente l'artista ceceno Aslan Goisum e la scrittrice cabardina Dina Arma assumono posizioni differenti circa la questione della “dicibilità” del trauma: come avremo modo di osservare, se Goisum, avvalendosi di un'estetica dell'assenza, intende rimarcare gli spazi vuoti, indicibili, lasciati dalla narrazione sovietica e censurati dal governo attuale, Arma, al contrario, cercherà di riempirli costruendo all'interno della propria opera un vero e proprio “contro-archivio” della Guerra russo-caucasica. Ad accomunare le due opere, come vedremo, sarà la loro capacità, pur attraverso soluzioni sostanzialmente antitetiche, di configurarsi come potenti forme di resistenza alla narrazione storica promossa dallo stato.

4.1. Ricordare il trauma nella Russia post-sovietica

In una serie di studi dedicati alla categorizzazione delle varie forme di memoria, A. Assmann individua due modalità del ricordo: una attiva, che la studiosa definisce memoria funzionale,

comune a tutti i tipi di memoria (individuale, sociale, politica e culturale)³⁸⁷, e una passiva, la memoria-archivio, che caratterizza invece la sola memoria culturale³⁸⁸ (A. Assmann 2002; 2006; 2008; 2010). La memoria funzionale³⁸⁹, specifica A. Assmann, è contraddistinta dalla selettività: essa, infatti, “richiama solo una parte dei contenuti della memoria che è possibile richiamare” (A. Assmann 2002: 151). Tali contenuti vengono scelti da un soggetto (un portatore) che, dopo averli selezionati, li organizza, li collega e dà loro un senso con il fine di fornire una precisa ricostruzione del passato e di orientare l’azione futura. Soggetti collettivi come stati e nazioni si fondano proprio su questo tipo di memoria: la memoria politica costituisce infatti forse il caso più paradigmatico di memoria funzionale. La memoria funzionale supporta l’identità collettiva e, allo stesso tempo, deve essere sostenuta da pratiche e istituzioni che la preservano, quali musei, monumenti, esibizioni, festività e giorni commemorativi (A. Assmann 2006; 2010). Tra le forme d’uso della memoria funzionale A. Assmann (2002) ricorda la legittimazione e la delegittimazione: la memoria funzionale, una volta elaborata in forme strutturate di conoscenza storica (storiografie, genealogie, cronache ecc.) è fonte di validazione per il potere vigente, ma lo stesso procedimento di selezione e di attribuzione di senso è alla base anche della formazione di una memoria d’opposizione, “di cui sono portatori i vinti e gli oppressi” e che “assolve una funzione delegittimante rispetto a un sistema di potere vissuto come oppressivo” (*ivi*: 155). Affinché quest’ultima memoria possa formarsi è necessario, tuttavia, che l’accesso alla dimensione passiva della memoria culturale, la memoria-archivio, venga consentito.

La memoria-archivio si presenta invece come una memoria di “sfondo”, latente, i cui contenuti non sono organizzati in una narrazione. Dipendente da istituzioni quali biblioteche, università, istituti di ricerca e, ovviamente, archivi (*ibidem*), la memoria-archivio si colloca a metà strada tra il ricordo attivo e l’oblio in quanto insieme di elementi che, pur non rientrando negli interessi della memoria culturale attiva, sono considerati abbastanza importanti da potere essere conservati (A. Assmann 2008). In altre parole, tali elementi non sono né ricordati attivamente né completamente dimenticati in quanto rimangono materialmente disponibili per

³⁸⁷ Per la caratterizzazione della memoria sociale e della memoria politica rimando all’introduzione.

³⁸⁸ Andrà precisato che la memoria-archivio caratterizza solo quelle culture che fanno affidamento su mezzi d’archiviazione esterni ed extracorporei quali la scrittura: nelle culture orali, infatti, dove è impossibile immaginare la conservazione di ricordi che non abbiano un’utilità immediata per l’identità del gruppo, non si può pensare una distinzione tra memoria-archivio e memoria funzionale (A. Assmann 2002). In queste culture la memoria culturale è conservata esclusivamente in pratiche corporee (*embodied*) quali riti, danze e *performance* (A. Assmann 2008).

³⁸⁹ A. Assmann usa espressioni differenti per riferirsi a queste due modalità del ricordo: per quanto riguarda la memoria funzionale, la studiosa si avvale anche delle definizioni di “memoria attiva” (A. Assmann 2006) e di “canone” (A. Assmann 2008). Per fare riferimento alla memoria archivio, invece, A. Assmann ricorre anche al termine “archivio” (*ibidem*).

un utilizzo futuro (A. Assmann 2006). La memoria-archivio, a differenza della memoria funzionale, “non fonda l’identità, ma ha una funzione non meno importante nel recepire un numero maggiore di dati e di qualità diversi da ciò che trova accesso nella memoria funzionale” (A. Assmann 2002: 153). In altre parole, essa si configura come una “meta-memoria” che custodisce ciò che è stato escluso dalla memoria attiva (A. Assmann 2008). Proprio per questa sua caratteristica, la memoria-archivio può essere considerata “un deposito per la memoria funzionale a venire” (A. Assmann 2002: 156). Essa, più precisamente, “costituisce l’orizzonte esterno delle diverse memorie funzionali che permette di criticare, relativizzare ed anche di modificare prospettive limitative sul passato” (ivi: 157). Infatti, così come gli elementi attuali della memoria funzionale possono perdere importanza e ritornare a fare parte della memoria-archivio, gli elementi potenziali/inerti della memoria-archivio possono riemergere ed essere usati per delegittimare e trasformare la memoria funzionale. Viene da sé che i regimi illiberali, allo scopo di imporre la propria memoria come *unica* memoria, abbiano un profondo interesse a eliminare la memoria-archivio, così come a organizzare l’istituzione su cui essa si regge, l’archivio, secondo il profilo della memoria funzionale.

Nei regimi dittatoriali, infatti, l’archivio non si costituisce come memoria storica, un insieme di informazioni di utilizzo non immediato, quanto piuttosto come memoria del potere che custodisce quasi esclusivamente quelle fonti e quei documenti volti a legittimare i rapporti di forza vigenti (A. Assmann 2008). Conservare documenti di altro tipo, ossia organizzare l’archivio secondo il profilo della memoria-archivio, corrisponde infatti a mantenere la prova “di una realtà diversa, che fa concorrenza allo *status quo* dell’esistente” (A. Assmann 2002: 447). Oltre all’evidente problema dell’accessibilità (Derrida indicava proprio il grado di partecipazione e d’accesso agli archivi quale indice della democratizzazione di una società³⁹⁰), quindi, la costituzione degli archivi negli stati dittatoriali mette in luce un ulteriore fattore, ossia la selezione. Se per quanto riguarda questo tipo di archivi³⁹¹, che raccolgono e conservano (a volte modificandolo) sostanzialmente ciò che è funzionale alla legittimazione del potere, questo appare piuttosto evidente, andrà altresì ricordato che *tutti* gli archivi sono selettivi. Essi non sono solo “il luogo della conservazione di un patrimonio di informazioni, ma anche, e

³⁹⁰ “La democratizzazione effettiva si misura sempre con questo criterio essenziale: la partecipazione e l’accesso all’archivio, alla sua costituzione e alla sua interpretazione” (Derrida 2005: 14). Della stessa opinione è anche A. Assmann (2002) secondo la quale “la qualità democratica o dittatoriale di un’istituzione si giudica proprio in base all’accessibilità dei suoi archivi” (382). Se nelle società democratiche gli archivi sono pubblici e i documenti in essi contenuti possono essere utilizzati e interpretati a livello individuale, nelle società illiberali e negli stati totalitari invece gli archivi sono chiusi e rimangono appannaggio esclusivo del potere.

³⁹¹ A. Assmann si avvale anche della definizione di “archivio politico” per indicare questo tipo di archivi e per differenziarli dagli archivi storici basati invece sulla memoria-archivio (A. Assmann 2008).

parimenti, il luogo di vuoti d'informazione" (*ivi*: 384) in cui tutto ciò che viene archiviato sottostà a determinati criteri di selezione e di esclusione (per esempio, in termini di classe, genere e razza) (A. Assmann 2008). In altre parole, "[l]'archivio non è solo il posto in cui vengono conservati i documenti del passato ma anche il luogo in cui il passato viene costruito e creato" (A. Assmann 2002: 23).

Due quindi sono gli aspetti dell'archivio a risultare fondamentali. Innanzitutto, la funzione essenziale che esso svolge in quanto luogo da cui è possibile articolare una contro-storia³⁹², una memoria d'opposizione, come viene chiamata da A. Assmann, che critichi e relativizzi la visione vigente del passato e quindi la legittimità del suo portatore. In secondo luogo, il fatto che tutto ciò che viene archiviato sia stato oggetto di un processo di selezione (e quindi di esclusione) evidenzia lo stretto rapporto che lega l'archivio al potere³⁹³. Come sottolinea Mbembe infatti:

[T]he archive is primarily the product of a judgement, the result of the exercise of a specific power and authority, which involves placing certain documents in an archive at the same time as others are discarded. The archive, therefore, is fundamentally a matter of discrimination and of selection, which, in the end, results in the granting of a privileged status to certain written documents, and the refusal of that same status to others, thereby judged "unarchivable". (Mbembe 2002: 20)

Se la compilazione e il controllo dell'archivio nello stato dittatoriale sono prerogative esclusive del potere e fonte della sua legittimazione, possiamo comprendere allora l'importanza che in Russia negli anni tardo/post-sovietici ha ricoperto l'operazione di riscoperta e diffusione dei documenti che in questo archivio erano stati celati o da cui erano stati esclusi. La politica di "trasparenza" (*glasnost*) nei tardi anni Ottanta e successivamente l'apertura degli archivi

³⁹² Mutuo qui il concetto di "contro-storia" da Foucault avvalendomiene tuttavia in un'accezione in parte diversa. In una delle lezioni tenute presso il Collège de France, Foucault riflette sul fatto che a partire dal XVI-XVII sec. si sia affermato un nuovo tipo di discorso storico, ossia il discorso dello scontro delle razze (nell'accezione foucaultiana con "razze" si intendono dei gruppi, non per forza etnicamente distinti, che per un qualche motivo non si sono mescolati). Tale discorso, profondamente diverso rispetto a quello della sovranità (la storia come rappresentazione e rafforzamento del potere) che aveva caratterizzato il periodo precedente, si basa sul principio di eterogeneità e non più sull'identificazione tra popolo e sovrano. In esso infatti si rende evidente che "la storia degli uni non è la storia degli altri", "ciò che è il trionfo degli uni, è la sottomissione degli altri" (Foucault 2009: 65). Questo nuovo discorso si configura per Foucault come una "contro-storia" in quanto esso costituisce "il discorso di quelli che non possiedono la gloria, o di quelli che l'hanno perduta, e si trovano ora [...] nell'oscurità e nel silenzio" (*ibidem*). Compito di questa contro-storia, sempre secondo il filosofo, è quello di "disseppellire qualcosa che è stato nascosto, e che lo è stato non solo perché trascurato, ma anche perché accuratamente, deliberatamente, malvagiamente travestito e mascherato" (*ivi*: 66-67). In questa sede non mi avvalgo del concetto di "contro-storia" in quanto tipologia di discorso storico, quanto piuttosto come rappresentazione alternativa della storia rispetto a quella delle forze al potere.

³⁹³ Che l'archivio sia legato al potere è del resto anche il punto di partenza della riflessione che Derrida (2005) conduce all'interno di *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana* (1995). Muovendosi dall'etimologia di "archivio", il filosofo evidenzia come la parola greca da cui il termine deriva possiede un duplice significato: "archè", infatti, è sia "inizio, cominciamento", ma anche "comando". La parola "archivio", inoltre, per significato si avvicina ancora di più a un suo derivato, ossia l'*archeion*, la residenza degli arconti. A questi cittadini, che detenevano e significavano il potere politico nell'Antica Grecia, veniva riconosciuto il diritto di fare e di rappresentare la legge e per tale motivo i documenti ufficiali erano custoditi presso le loro case.

statali da parte del nuovo governo davano infatti finalmente accesso a una serie di materiali che comprovavano una realtà ben diversa rispetto a quella della narrazione storica ufficiale. Allo stesso tempo, il mutato clima politico permetteva la nascita di associazioni quali Memorial e di iniziative come il *Narodnyj archiv* [Archivio del popolo]. Raccogliendo, trascrivendo e rendendo accessibili attraverso la pubblicazione (in formato cartaceo o virtuale) le testimonianze dei cittadini comuni oppressi dal regime, esse hanno svolto un ruolo fondamentale nel dare dicibilità al trauma e nel costituire un vero e proprio archivio alternativo in grado di compensare i limiti, in termini di selezione/esclusione e di accessibilità, degli archivi ufficiali³⁹⁴. Tale fervore da parte della società civile nei confronti della revisione del passato sovietico ha trovato riscontro anche in campo letterario: Marsh (2007) individua infatti tra i generi di maggiore successo nella Russia tardo/post-sovietica quello documentaristico. Secondo la studiosa, memorie e diari hanno assunto un ruolo così importante “not only because they offered an insight into little known aspects of Russian social and cultural history, but especially because they embodied the experiences, impressions and values of individual human beings” (*ivi*: 190-91). In altre parole, questi testi autobiografici non solo sono andati a costituire, come sostiene Herzberg (2021), un “contro-archivio” in cui è possibile ritrovare la testimonianza di quegli eventi che altrimenti sarebbero rimasti inaccessibili e sconosciuti al pubblico³⁹⁵, ma hanno anche (e soprattutto) risposto al bisogno “to make sense of the individual lives of people whose worth had been denied by the totalitarian state” (Marsh 2007: 191).

³⁹⁴ Si legge sulla pagina web di Memorial dedicata alla struttura del suo archivio: “L’archivio ha iniziato a formarsi dal momento della nascita di ‘Memorial’ (1989) quando le vittime delle repressioni, i loro parenti e amici hanno iniziato a consegnare agli attivisti del movimento documenti, fotografie e manoscritti provenienti dai propri archivi domestici. Lo scopo dell’archivio è conservare la memoria delle pagine tragiche nella storia del nostro paese, raccogliere le testimonianze storiche del terrore e delle sue vittime, sull’opposizione al regime e sulla difficile vita quotidiana dei cittadini sovietici” (<https://www.memo.ru/ru-ru/collections/archives/structure/>, ultimo accesso: 3/03/2023). Sul sito viene inoltre specificato che i materiali dell’archivio sono aperti a tutti e non sottoposti ad alcun tipo di restrizione (anche se resta ora da chiedersi, dopo la liquidazione dell’associazione, come sarà possibile accedere a questi materiali). L’Associazione si è inoltre occupata della pubblicazione di libri in cui sono contenuti documenti e informazioni sulle vittime del terrore di stato. Tra di questi ricordiamo i cosiddetti *Knigi pamjati* [Libri della memoria] i cui titoli possono essere visualizzati alla pagina web <https://www.memo.ru/ru-ru/prosveshenie/knigi/> (ultimo accesso: 6/03/2023). Per quanto riguarda il *Narodnyj archiv*, invece, esso fu creato nel 1988 dal professore Boris Ilizarov. Rigettando il principio di “valore” su cui solitamente si basa il lavoro dell’archivista, questo archivio raccoglie tutto ciò che riguarda la gente comune e occupa in questo modo una nicchia lasciata scoperta dagli archivi statali interessati unicamente alla storia dello stato. L’archivio, infatti, “accoglie non solo praticamente tutti i documenti [...], ma i documenti di qualsiasi individuo (od organizzazione) indipendentemente dalla sua origine sociale e nazionale, dalla sua appartenenza partitica o confessionale, dalle sue qualità morali, etiche o di altro tipo” (<http://www.nffedorov.ru/na-nca/na/na.html>, ultimo accesso: 3/03/2023). Nell’archivio – consultabile liberamente online – sono racchiusi più di quattrocentosettanta fondi e collezioni di materiale eterogeneo (documenti statali e documenti privati quali lettere, fotografie, video, registrazioni, diari, opere d’arte, ecc.) riguardante principalmente il periodo che va dalla fine del XIX sec. agli anni Novanta del XX sec.

³⁹⁵ Engelstein (2003), riferendosi a diari, poesie e altre forme di testimonianza della vita sovietica, parla di “risposta” all’archivio ufficiale. È interessante notare che il titolo del suo studio (“The Archives Talk Back:

Le speranze indotte dalla *perestrojka* hanno avuto tuttavia vita breve. Lo stesso processo di apertura degli archivi, che avrebbe dovuto gettare nuova luce sul passato sovietico svelandone ufficialmente gli aspetti più terribili, fu in realtà decisamente contraddittorio e non fu mai portato a termine. Benché nei primi anni di governo el'ciniano (1991-92) fosse stata creata una legislazione piuttosto chiara che avrebbe dovuto rendere accessibili nel breve periodo la maggioranza dei materiali custoditi negli archivi di stato e dei servizi segreti, nei fatti ciò non ebbe pressoché alcun riscontro³⁹⁶. Una serie di provvedimenti intrapresi negli anni successivi ha reso la situazione ancora più problematica³⁹⁷ tant'è che nel 2015 lo storico Nikita Petrov constatava ancora che i cittadini russi, anche quando ne avrebbero avuto *per legge* il diritto, non avevano nei fatti accesso a un'enorme quantità di documenti custoditi negli archivi degli enti di sicurezza (quali, per esempio, il Ministero degli Affari Interni, il Ministero degli Affari Esteri, il Ministero della Difesa, l'FSB, ecc.) (Borzenko e Petrov 2015). Come è stato più volte ricordato, infatti, già a partire dalla seconda metà degli anni Novanta il governo e la società avevano spostato la propria attenzione sulla necessità di forgiare una “nuova idea” per la Russia e avevano assunto un atteggiamento molto più conciliante nei confronti del passato sovietico.

Tale passaggio repentino dalla condanna del passato sovietico alla sua aperta riabilitazione, così come la mancanza di volontà da parte della nuova élite di assumersi colpe e responsabilità per le pagine più buie del passato hanno fatto sì che l'esperienza sovietica non sia mai divenuta oggetto di una vera discussione pubblica e non sia stata elaborata dalla società russa³⁹⁸. Come ricorda Etkind (2004), infatti, la riabilitazione delle vittime del terrore sovietico

Unofficial Collections in Imperial, Soviet and Post-Soviet Russia”) la studiosa riprenda il concetto elaborato in campo postcoloniale del *writing back*.

³⁹⁶ Per esempio, i decreti di El'cin del 24 agosto 1991 sulla cessione allo stato degli archivi del Partito Comunista dell'Unione Sovietica e del KGB furono attuati solo in relazione ai primi, mentre i secondi sono rimasti pertinenza dei servizi segreti (FSB). Allo stesso modo, il decreto del 23 giugno 1992 “Sull'eliminazione dei sigilli restrittivi dagli atti legislativi e di altro tipo che hanno motivato le repressioni di massa e la violazione dei diritti umani” (*O snjatii ograničitel'nych grifov s zakonodatel'nyh i inych aktov, služivšich osnovaniem dlja massovyh repressij i posjagatel'stv na prava čeloveka*) – che doveva rendere disponibili in un massimo di tre mesi tutti i documenti degli archivi di stato sulle repressioni e sulle violazioni dei diritti umani a prescindere dal loro termine di prescrizione – non fu mai messo in atto (Petrov 2001).

³⁹⁷ Secondo Petrov (2001), il 1995 segnò una decisiva battuta d'arresto nel processo di apertura degli archivi. In quell'anno infatti vennero prese delle risoluzioni che permettevano ai servizi segreti e ad altre istituzioni (come il Ministero degli Affari Esteri) di custodire per sempre i propri documenti e di regolarne l'accesso (anche contro le disposizioni di legge). Inoltre, la legge sull'accesso degli archivi del 2004, con il falso pretesto di proteggere le informazioni private dei cittadini russi, rendeva i materiali d'archivio inaccessibili al pubblico per 75 anni divenendo di fatto un efficace strumento di censura (Khapaeva 2016).

³⁹⁸ Nel suo studio dedicato alla memoria storica nella Russia post-sovietica Khapaeva (2009) nota che la mancata elaborazione del passato è dovuta anche all'idealizzazione dell'Occidente che imperversava nella società sovietica a cavallo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta. L'esperienza sovietica iniziò in quel periodo a essere interpretata fondamentalmente come una sfortunata deviazione dal modello di sviluppo occidentale e quindi classificata come qualcosa di estraneo alla Russia contemporanea che a questo modello, con il crollo dell'URSS, andava a ricongiungersi. Ben presto si diffuse infatti la tendenza a identificare gli orrori del passato con il regime comunista

non è stata accompagnata da un effettivo processo di desovietizzazione e destalinizzazione: basti solo pensare al fatto che in Russia, a differenza di quanto successo in altri paesi post-totalitari, non è stato mai istituito qualcosa di simile a una Commissione per la verità e la riconciliazione né tantomeno i responsabili delle repressioni di massa sono stati sottoposti a processo (Khapaeva 2016). Il tema dello stalinismo e del terrore di stato rimane ancora oggi in Russia un tabù attorno a cui ruotano le politiche di “securizzazione” della storia messe in atto dal governo (cfr. Sezione 1.2.2.).

In un contesto simile in cui la memoria dei singoli diverge drasticamente rispetto alla narrazione storica di cui si fa portatore lo stato, quasi nessuno spazio viene lasciato alla memoria delle vittime. In Russia i pochi monumenti e memoriali dedicati alle vittime del terrore sono nati quasi esclusivamente per iniziativa privata³⁹⁹. Come notava Etkind (2004) all’inizio degli anni Duemila, la mancanza di consenso sociale sull’esperienza sovietica e dell’appoggio da parte dello stato hanno fatto sì che in Russia, a differenza per esempio di quanto avvenuto in Germania, la memoria delle pagine più buie del passato sovietico fosse affidata principalmente ad altri mediatori, quali raccolte di testimonianze, documenti, poesie, opere di *fiction*, biografie e film. Non potendosi “cristallizzare” spazialmente, infatti, la memoria di quella che lo studioso definisce la “catastrofe sovietica” permane in Russia in uno stato “liquido” (Etkind 2013). In altre parole, proponendo un’originale tipologia della memoria culturale, Etkind sostiene che nel contesto russo il compito di ricordare e commemorare il passato non è assegnato all’*hard memory*, l’“hardware” della memoria culturale, la parte visibile e tangibile costituita perlopiù da monumenti, bensì principalmente alla *soft memory*, il “software”, essenzialmente i testi⁴⁰⁰, siano essi letterari, storici o di altra natura. Alcuni testi, tuttavia, che lo studioso definisce *textual monuments*, riuscirebbero a ricreare al loro interno lo stesso effetto pietrificante dei monumenti grazie “an unusual, unexpected stoppage of the narrative flow, creating a static image that becomes memorable and mournful precisely because of this contrast between its frozen, petrified fabric and the flow of the story that encircles it” (*ivi*: 180).

Solo di recente lo stato ha iniziato a mostrare un maggiore interesse nei confronti della storia del Gulag e delle repressioni. Come evidenzia Mikaelyan (2022) nella sua monografia dedicata alla funzione politica dei musei nel contesto russo post-sovietico, a partire dai primi

e non con chi aveva vissuto sotto di esso, deresponsabilizzando in questo modo la nuova élite al potere e rendendo di fatto il passato sovietico una “terra di nessuno”.

³⁹⁹ Diversi studiosi riportano come l’apertura di musei e la creazione di monumenti e memoriali dedicati alle vittime delle repressioni di stato siano state legate essenzialmente all’iniziativa di privati o di organizzazioni non statali quali Memorial e la Chiesa Ortodossa russa. Per maggiori informazioni sulla storia dei singoli monumenti e musei si vedano Bogumil 2012; 2018; Mikaelyan 2022; Staf 2023.

⁴⁰⁰ Etkind si avvale dei termini “testo” e “testuale” in senso estensivo.

anni Duemila e poi, con maggiore intensità, nell'ultimo decennio sempre più musei e memoriali dedicati a questo tema sono stati presi in gestione dalle autorità statali. Quello che a prima vista potrebbe sembrare un passo avanti da parte dello stato russo nel riconoscimento di una memoria alternativa sul passato sovietico costituisce tuttavia una delle tante sfaccettature assunte nella Russia post-sovietica dal processo di "securizzazione" della storia. Prendiamo a titolo esemplificativo il caso del museo-memoriale Perm-36: aperto a metà degli anni Novanta presso l'ex campo di lavoro del villaggio di Kučino (*Oblast'* di Perm), nel marzo del 2015 il museo è stato prelevato dalle autorità locali che l'hanno rinnovato rimuovendo qualsiasi riferimento ai crimini staliniani. Oggi il museo non è più dedicato alle vittime delle repressioni politiche, ma celebra il "duro lavoro" svolto dal personale del campo⁴⁰¹ (Khapaeva 2016). Tale intervento da parte delle autorità statali costituisce per Staf (2023) un chiaro esempio di come il governo stia combattendo con sempre maggiore tenacia qualsiasi iniziativa indipendente volta a commemorare le vittime dello stato e cerchi di stabilirsi come unico portatore della memoria sulle repressioni⁴⁰². In maniera del tutto speculare, statue e monumenti volti alla celebrazione dei "grandi" leader del passato stanno comparando in tutto il territorio russo: come ricorda Khapaeva (2016) nel suo articolo dedicato alle politiche putiniane di re-stalinizzazione, negli ultimi anni sempre più monumenti dedicati a Stalin sono stati eretti in diverse città russe grazie all'appoggio delle autorità locali⁴⁰³. La costruzione di nuovi monumenti, d'altra parte, come ricorda Etkind (2004), costituisce un'evidente "cartina al tornasole" della posizione che lo stato assume nei confronti del passato: se la decisione di erigere monumenti alle proprie vittime segna la volontà da parte del nuovo governo di prendere le distanze rispetto alla tradizione politica

⁴⁰¹ Oltre alla vicenda di Perm-36, si potrà ricordare anche il tentativo da parte dello stato di riscrivere la storia di Sandormoch, una foresta ubicata in Carelia nella quale nel 1997 gli attivisti di Memorial identificarono più di duecento fosse in cui erano state occultate le vittime del terrore staliniano. Nel 2016 due storici dell'Università di Petrozavodsk suggerirono, senza peraltro avere alcun documento o prova a sostegno della loro tesi, che in quell'area fossero stati sepolti anche i corpi di diversi soldati dell'Armata Rossa fucilati dai finlandesi durante la Guerra di continuazione (1941-44). I due storici ottennero il permesso di riesumare i cadaveri per provare la veridicità della loro teoria storica. Il caso di Sandormoch, nel tentativo di trasformare i corpi delle vittime dello stalinismo in quelli di eroi martiri della patria, rappresenta un ulteriore esempio della riscrittura in chiave eroica della storia di cui lo stato russo si è fatto promotore nell'ultimo decennio (Flige 2022).

⁴⁰² Tra i provvedimenti volti a sopprimere una memoria alternativa a quella del governo Staf ricorda inoltre la designazione di Memorial e Memorial Human Rights Center come "agenti stranieri" (ora entrambi liquidati), la chiusura del museo di Joškar-Ola dedicato alla storia del Gulag, gli arresti di Jurij Dmitriev (a cui abbiamo già accennato) e di Sergej Koltyrin (direttore del museo regionale di Medvež'egorsk). Invece, tra le iniziative volte a monopolizzare il discorso sulla memoria delle repressioni viene menzionata la creazione nel 2015 dell'*Associacija muzeev pamjati* [Associazione dei Musei della Memoria] di cui fanno parte trentasei musei di tutto il paese e che viene coordinata dal Museo Statale della Storia del Gulag di Mosca.

⁴⁰³ La studiosa ricorda inoltre che nel 2015 nel villaggio di Chorošego (nei pressi di Ržev) è stato aperto un museo dedicato al leader sovietico. In questo caso, il museo è finanziato direttamente da una delle associazioni dirette da Vladimir Medinskij (al tempo Ministro della Cultura della Federazione Russa, sic!).

precedente, scegliere di innalzare monumenti ai leader sovietici (e, come vedremo per il caso nord caucasico, anche imperiali) costituisce un'innequivocabile prova di continuità⁴⁰⁴.

Riassumendo, possiamo dunque identificare due tendenze, tra loro complementari, in quello che più o meno metaforicamente potremmo definire il “paesaggio memoriale” della Russia contemporanea: da una parte, la volontà da parte del governo, resa evidente dal recupero di festività e simboli imperiali sovietici (cfr. Sezione 1.2.2.) e dall'assecondamento di iniziative volte alla celebrazione dei leader del passato, di porsi in linea di continuità rispetto a una narrazione basata sulla *grandeur* della Russia; dall'altra, l'appropriazione da parte ufficiale del discorso sulle repressioni che negli anni passati era emerso grazie all'azione della società civile. In altri termini, laddove il trauma era stato già collettivamente riconosciuto e aveva finalmente acquisito “dicibilità” (almeno all'interno di una piccola nicchia), lo stato russo è prontamente intervenuto per controllarlo e cercare di farsene unico portatore, negando in questo modo ai suoi cittadini qualsiasi possibilità di rivendicare una memoria alternativa. Tale subdola operazione di appropriazione e la sempre più sfacciata riabilitazione del passato imperiale e sovietico minacciano di nuovo, dopo la breve parentesi degli anni Novanta, la possibilità di “dire” e di dare riconoscibilità al trauma nello spazio pubblico, lasciando questo compito ancora oggi, come evidenziava Etkind, a mediatori “non cristallizzati” di memoria, quali, per esempio, romanzi e opere artistiche.

Quanto finora delineato a livello generale a proposito della Russia post-sovietica, come vedremo, trova riscontro anche per quanto riguarda l'area di nostro interesse. Prendendo in considerazione il Caucaso settentrionale, tuttavia, sarà impossibile non tenere conto della dimensione etnico-nazionale delle diverse esperienze traumatiche: gli eventi a cui faremo riferimento e che costituiscono il “patrimonio traumatico”⁴⁰⁵ oggetto di contesa – l'emigrazione forzata della popolazione circassa in seguito alla sanguinaria guerra russo-caucasica e la deportazione di ceceni, ingusci, karačai e balcari negli anni Quaranta del secolo scorso – sono

⁴⁰⁴ Potremmo precisare, una continuità nella discontinuità in quanto tali personalità vengono recuperate, a seconda delle occasioni, da tradizioni politiche diverse (quella zarista, quella sovietica, ma anche quella russa in senso lato, se prendiamo in considerazione, per esempio, il rinnovato culto di Nevskij) per la costruzione di un nuovo discorso imperiale.

⁴⁰⁵ Nel suo studio Violi (2020) interpreta il trauma non solo come una categoria socialmente costruita, ma anche come un “luogo conteso di valori di cui si tenta di appropriarsi” (62). In altre parole, “il trauma stesso può diventare un oggetto di valore, un bene da preservare e controllare” (*ibidem*). Nel momento in cui l'evento traumatico viene valorizzato come significativo e rilevante per una cultura (ossia, nel momento in cui gli viene attribuito un valore), esso dà vita a un “patrimonio traumatico”. L'attribuzione di valore a un determinato evento, continua la studiosa, si gioca solitamente in relazione all'importanza che quest'ultimo ricopre nella costruzione di un'identità collettiva o nell'interpretazione ideologica del passato. Di conseguenza, il patrimonio traumatico, proprio per la propria potenzialità di essere utilizzato e manipolato per fini politici, risulta essere un oggetto “attorno a cui si giocano spesso complesse partite per il controllo e il possesso delle memorie” (*ivi*: 63).

infatti frutto di politiche repressive indirizzate contro una o più popolazioni. Proprio per la loro specificità la memoria di tali eventi è diventata un elemento fondante dell'identità nazionale di queste popolazioni tanto che diversi studiosi (Williams 2000; Campana 2012; Catic 2015) li hanno definiti, avvalendosi del concetto elaborato dallo psichiatra Vamik D. Volkan, *chosen trauma*, ossia eventi traumatici scelti da una collettività “to become a most significant large-group identity marker” (Volkan 2014: 24)⁴⁰⁶. Nella prossima sezione considereremo quindi la situazione nel Caucaso settentrionale con l'obiettivo di mettere in luce come le tendenze individuate a livello generale in Russia si sono manifestate in questa specifica regione.

4.2. Il paesaggio memoriale del Caucaso settentrionale

Quando si parla di Caucaso settentrionale e di memorie traumatiche due in particolare sono gli eventi storici che ritornano alla mente: la Guerra di conquista del Caucaso e la deportazione dei cosiddetti “popoli collaborazionisti” durante la Seconda guerra mondiale⁴⁰⁷. Se per quanto riguarda la Guerra russo-caucasica possiamo individuare diverse e antitetiche riscritture durante il periodo sovietico – volte prima a elogiare la resistenza anticoloniale dei montanari contro le forze imperiali russe (storiografia primo-sovietica) poi a celebrare l'intervento russo come forza progressista e civilizzatrice con la conseguente invenzione del mito dell’“unione volontaria” delle popolazioni caucasiche (storiografia staliniana)⁴⁰⁸ (Gammer e Kaplan 2013) –, per le

⁴⁰⁶ Più nello specifico, il *chosen trauma* per Volkan risulterebbe dall'impossibilità per un gruppo di elaborare (*mourn*) un evento traumatico, compito che viene pertanto passato alle generazioni successive. Nella trasmissione transgenerazionale l'evento traumatico viene mitizzato e diventa parte della memoria collettiva del gruppo. Lo studioso riporta a titolo esemplificativo alcuni *chosen trauma* di diversi popoli: per esempio, il *chosen trauma* dei serbi è la sconfitta del 1389 nella battaglia di Kosovo contro le truppe ottomane, per i cechi si tratta della sconfitta nella Battaglia di Bílá Hora (1620) che portò al loro assoggettamento all'Impero Asburgico, o, ancora, per i greci esso è legato alla caduta di Costantinopoli (1453) per mano turca, ecc. Come specifica Volkan, inoltre, il *chosen trauma* può essere “riattivato” da un evento traumatico successivo a cui è associato per emozioni analoghe. Un esempio nella nostra area di interesse è costituito dalla riattivazione da parte del popolo ceceno della memoria della deportazione degli anni Quaranta durante le guerre russo-cecene. Per una trattazione dettagliata del tema si veda Campana 2012.

⁴⁰⁷ Come è stato già ricordato, il capo d'accusa ufficiale per la deportazione dei popoli inguscio, ceceno, karačaj e balcaro fu quello di collaborazionismo con i nazisti. Come osserva Campana (2012), tuttavia, la deportazione – che coinvolse indistintamente uomini, donne, anziani e bambini – fu molto più probabilmente legata alla volontà di punire quelle popolazioni che si erano opposte attivamente al governo sovietico negli anni precedenti. Secondo Yaacov (2009), Stalin sarebbe ricorso sistematicamente alle deportazioni di intere popolazioni con il fine di mitigare le tensioni etniche in determinate aree, stabilizzare la situazione politica e acquisire il controllo sulle zone scarsamente abitate.

⁴⁰⁸ Nel loro studio Gammer e Kaplan (2013) ritracciano la narrazione ufficiale sulla Guerra russo-caucasica dall'Impero russo alla contemporaneità. Per quanto riguarda il periodo sovietico, i due studiosi identificano essenzialmente tre diverse versioni dell'evento storico legate a tre diversi momenti della storia sovietica: la prima versione, che rifletteva lo spirito antimperialista del primo periodo sovietico, interpretava la ribellione dei popoli del Caucaso come un'azione legittima, democratica e progressista; la seconda versione, elaborata in epoca staliniana, vide l'intervento russo configurarsi gradualmente prima come il “male minore” (un'azione necessaria affinché il Caucaso non finisse nelle mani ben peggiori di turchi e persiani), poi come un “bene relativo” (l'azione russa come forza acceleratrice che aveva fatto raggiungere il progresso e realizzare il socialismo ai popoli del

deportazioni dei popoli nord caucasici si può a buon diritto parlare di una vera e propria cancellazione dell'evento dalla storiografia ufficiale. Come nota Yaacov (2009), infatti, fino al 1989, anno della dichiarazione “Sul riconoscimento dell'illegalità e della criminalità degli atti repressivi contro le popolazioni soggette a trasferimento forzato e sulla salvaguardia dei loro diritti” (*O priznanii nezakonnymi i prestupnymi repressivnykh aktov protiv narodov, podvergšichsja nasil'stvennomu pereseleniju, i obespečenii ich prav*), nessun libro di storia faceva menzione delle deportazioni.

Come nel resto del paese anche nel Caucaso settentrionale la situazione muta drasticamente durante gli anni della *perestrojka* e dopo il crollo dell'URSS. La politica di *glasnost* e l'apertura degli archivi anche qui innescano un intensissimo processo di revisione storica: compaiono sempre più pubblicazioni dedicate al tema-tabù delle deportazioni staliniane⁴⁰⁹ (Ubušaeu 2019), proliferano quelle incentrate sulla Guerra russo-caucasica nelle quali viene contestato aspramente il mito dell'“unione volontaria” all'Impero russo⁴¹⁰ (Catic 2015), nascono organizzazioni il cui scopo è “popolarizzare”⁴¹¹ e rivendicare il riconoscimento dei crimini del passato⁴¹². A partire dagli anni Novanta, inoltre, iniziano a essere costruiti memoriali e monumenti nelle repubbliche nord caucasiche colpite dalle deportazioni staliniane⁴¹³, e più tardi, a partire dagli anni Duemila, compaiono nelle repubbliche circasse

Caucaso), ed infine come un “bene assoluto” con l'introduzione della formula dell'“Amicizia dei popoli”. In quest'ultima configurazione della storiografia staliniana la conquista dei popoli del Caucaso veniva presentata come un'unione volontaria e la resistenza come un'azione intrapresa da una piccola sacca reazionaria. La terza versione, sviluppata durante il Disgelo e dettata dalla necessità di prendere le distanze rispetto al periodo precedente, ritraeva la resistenza come un movimento inizialmente progressista e anticoloniale che poi era stato preso in mano dalla forza reazionaria del muridismo sufi.

⁴⁰⁹ Per una bibliografia più dettagliata dei lavori dedicati alle diverse popolazioni deportate di veda Ubušaeu 2019. Ci tengo qui a menzionare la pubblicazione *Tak èto bylo. Nacional'nye repressii v SSSR 1919-1952 gody* [Così è stato. Le repressioni nazionali nell'URSS 1919-1952, 1993] curata da Svetlana Alieva. Riuniti nei tre corposi volumi che costituiscono l'opera troviamo testimonianze, testi letterari (frammenti di romanzi, racconti, poesie, copioni) e del folklore prodotti da dodici popoli deportati (coreani, curdi, tedeschi, karačai, calmucchi, ingusci, ceceni, balcari, tatars di Crimea, turchi mescheti, hemşin e greci) che la studiosa ha meticolosamente raccolto a partire dalla metà degli anni Ottanta. Come riporta Alieva (1993) nella prefazione, l'opera costituisce il primo tentativo di lasciare testimoniare direttamente i popoli vittime delle deportazioni senza alcuna mediazione da parte degli storici sovietici o stranieri.

⁴¹⁰ Per i specifici casi inguscio e ceceno si veda Shnirelman 2006, dove l'autore ripercorre la storia del mito dell'“unione volontaria”, dalla nascita alla sua confutazione, nella storiografia inguscia e cecena.

⁴¹¹ Come notano Hille e Gendron (2019) a proposito del caso circasso, a volte lo scopo di queste organizzazioni e delle pubblicazioni inerenti al tema della Guerra russo-caucasica era quello di rendere *in primis* la popolazione circassa consapevole del proprio passato. La storiografia sovietica trattava sì della guerra di conquista del Caucaso, ma ometteva dettagli non irrilevanti quali le atrocità commesse dall'esercito russo e in particolare la deportazione verso l'Impero ottomano durante la quale si stima persero la vita dai trecentomila ai cinquecentomila circassi (Catic 2015).

⁴¹² Tra queste possiamo ricordare l'Associazione Internazionale dei Circassi di cui ho discusso nel primo capitolo (Sezione 1.1.3.).

⁴¹³ Il primo monumento viene eretto a Urus-Martan (Cecenia) nel 1991, segue nel 1992 la costruzione a Groznyj del Memoriale per le vittime delle repressioni staliniane. Nel 1997 viene inaugurato il Complesso memoriale per le vittime delle repressioni di Nazran' (Inguscezia), di cui ci occuperemo successivamente nel dettaglio, nel 2002 il Memoriale per le vittime delle repressioni del popolo balcaro a Nal'čik (Cabarda-Balcaria), nel 2005 il

monumenti dedicati alle vittime della Guerra russo-caucasica⁴¹⁴. Allo stesso tempo, vengono istituiti giorni commemorativi⁴¹⁵ e distrutti i monumenti dei generali russi che avevano brutalmente sottomesso la regione⁴¹⁶. In altre parole, la memoria “esplode” e dalla sfera privata a cui era rimasta relegata dilaga finalmente nello spazio pubblico.

Tuttavia, già a partire dai tardi anni Novanta con l’aggravarsi della condizione socioeconomica e con l’imperversare della prima guerra russo-cecena il processo di revisione del passato subisce una prima battuta d’arresto. In quegli anni, come nota Urušadze (2018), il tema della Guerra russo-caucasica inizia a essere visto da parte delle autorità locali come una pericolosa fonte di dissidi interetnici. Nel periodo immediatamente successivo, l’arrivo al potere di Putin segna un ulteriore arresto: il controllo da parte delle autorità centrali si fa più rigido scoraggiando qualsiasi narrazione del passato diversa da quella ufficiale, che ora torna a essere quella dell’“unione volontaria” e della Russia come protettrice e benefattrice dei popoli del Caucaso (Gammer e Kaplan 2013). Le élite locali, per dimostrare la propria lealtà al centro, iniziano così a farsi promotrici di questa narrazione della storia⁴¹⁷ (Ivanenko e Urušadze 2018) o perlomeno cercano di sviare l’attenzione dai risvolti più drammatici della Guerra russo-caucasica⁴¹⁸.

A partire dal Duemila, inoltre, si afferma la nuova “tendenza” nei territori di Krasnodar e Stavropol’ a erigere monumenti a personalità russe direttamente coinvolte nella guerra di

Memoriale per le vittime delle repressioni politiche e della deportazione del popolo karačaj a Karačæevsk (Karačaj-Circassia). Per un elenco completo dei monumenti e dei memoriali costruiti per commemorare le vittime delle deportazioni staliniane si veda Poljan 2016.

⁴¹⁴ Tra i monumenti più importanti ricordiamo *Drevo žizni* [Albero della vita] inaugurato a Nal’čik nel 2004. Per un elenco dettagliato si veda Adamovna 2020.

⁴¹⁵ Nel 1992 viene istituito il Giorno della Memoria dei circassi (21 maggio, data della conclusione della Guerra russo-caucasica). Allo stesso modo, vengono istituiti come festività il Giorno della deportazione di ingusci e ceceni (23 febbraio), dei balcari (8 marzo) e dei karačaji (2 novembre) così come il Giorno del loro ritorno (rispettivamente, 4 giugno, 9 gennaio, 28 marzo e 3 maggio).

⁴¹⁶ Un caso emblematico è quello della statua del generale Ermolov a Groznyj. Costruito in epoca zarista e poi rimosso dai sovietici, il monumento fu reinstallato nel 1949 durante gli anni della deportazione. A partire dal 1956 (quando i ceceni poterono fare ritorno in patria) la popolazione cercò più volte di farlo esplodere. Esso fu smantellato solo nel 1989 (Jaimoukha 2005; Williams 2000).

⁴¹⁷ Cibenko nota che il perdurare del festeggiamento, retaggio dell’epoca sovietica, degli anniversari dell’“unione volontaria” delle popolazioni caucasiche alla Russia avrebbe proprio questa funzione (Ivanenko e Urušadze 2018). Inoltre, il divieto dello scorso anno di svolgere a Nal’čik il consueto corteo commemorativo del 21 maggio (Giorno della Memoria dei circassi) andrebbe interpretato secondo il presidente dell’associazione ChaBzè Martin Kočesoko proprio in questo senso, ossia come una dimostrazione di lealtà da parte delle autorità locali nei confronti di Mosca (Kočesoko 2022). Come riporta Chatažukov (2022), infatti, l’evento sarebbe stato annullato in segno di solidarietà a quanto stava succedendo in Ucraina. Il fatto che, al contrario, la parata del 9 maggio si sia svolta come d’abitudine rende evidente che il divieto sia stato in realtà dettato dalla volontà di silenziare un evento che costituisce ancora oggi una pericolosa fonte di disunione.

⁴¹⁸ A questo scopo, per esempio, le autorità della Cabarda-Balcaria avrebbero deciso di istituire nel 2014 il Giorno dei circassi (20 settembre). Questa festività secondo molti cercherebbe di distogliere l’attenzione da altre commemorazioni come quella del 21 maggio e del 10 ottobre (giorno in cui si commemora la battaglia sul fiume Malka avvenuta nel 1779 in cui per mano russa morì gran parte dell’aristocrazia cabardina) (Prasolov 2017).

conquista del Caucaso. Nell'ultimo ventennio, infatti, sono stati realizzati monumenti dedicati al generale Grigorij Zass (Armavir, Krasnodarskij kraj)⁴¹⁹, all'Imperatore Alessandro II (Soči, Krasnodarskij kraj)⁴²⁰, all'atamano cosacco e luogotenente Grigorij Rašfil (Krasnodar)⁴²¹ e al generale Aleksej Ermolov⁴²². A quest'ultimo, sono state erette ben tre statue ubicate nel territorio di Stavropol'. Al primo monumento, costruito già nel 1998 a Stavropol', hanno fatto seguito altre due statue inaugurate a Mineral'nye Vody e a Pjatigorsk (Fig. 2) rispettivamente nel 2008 e nel 2010. L'istallazione di questi monumenti è sempre stata seguita da proteste da parte della popolazione locale (Foxall 2013; Dzutsati 2016; Kostenko e Selezneva 2010)⁴²³: andrà ricordato, infatti, che benché i territori di Krasnodar e Stavropol' siano oggi abitati in prevalenza da russi in essi è forte la presenza di minoranze etniche caucasiche. Inoltre, bisogna tenere a mente che le aree in cui sorgono questi territori prima della conquista russa del XIX secolo erano occupate dalla popolazione circassa⁴²⁴.

Nel 2020 l'inaugurazione ad Adler (una cittadina della municipalità di Soči) di un monumento dedicato all'impresa dei soldati russi che nel 1837 fondarono qui una fortezza ha riacceso l'indignazione della comunità circassa che, dopo animate proteste, è riuscita a farlo smantellare⁴²⁵ (*OO Kabardino-Balkarskij Regional'nyj Pravozaščitnyj centr* 2020; Dzutsati 2020). La repentina e inaspettata rimozione del monumento, tuttavia, non ha sopito la discussione sul tema. A questo proposito, si sono espressi infatti diversi intellettuali di origine circassa. Zarema Ceeva, professoressa di storia e cultura presso l'Università Statale di Adighezia, ha definito l'installazione di simili monumenti come “un'enorme recidiva della coscienza imperiale e colonialista” che fa tornare la Russia “ai tempi dell'Impero quando le popolazioni di montagna annesse di recente allo stato [...] erano per il potere semplicemente

⁴¹⁹ Scrive Chakuaševa (2020) a proposito di Zass: “Forse pochi sono a conoscenza dello strano hobby del generale: collezionare le teste dei circassi e mandarle in Europa per essere studiate. O infilarle su un palo”.

⁴²⁰ Come già ricordato, l'imperatore Alessandro II gode presso le popolazioni caucasiche la nomea di sovrano spietato e sanguinario. Durante il suo regno, infatti, si svolse la fase finale e più cruenta della conquista del Caucaso.

⁴²¹ Rašpil prese parte attiva alla conquista del Caucaso settentrionale durante il XIX secolo. La brutalità delle operazioni da lui condotte gli è valsa la nomea di “massacratore del popolo circasso” (Dzutsati 2016).

⁴²² Sul generale Aleksej Ermolov si veda la nota 78 (p. 34).

⁴²³ Per un approfondimento sulle proteste a Stavropol' del 2007 avvenute in occasione della celebrazione del duecentotrentesimo anniversario della nascita di Ermolov così come per le proteste a Mineral'nye vody del 2008 si veda Foxall 2013.

⁴²⁴ Come ricorda Foxall (2013), Stavropol' fu costruita nel 1777 come avamposto militare durante l'avanzata russa nel Caucaso. Allo stesso modo, la città di Pjatigorsk, un tempo territorio abitato dai cabardini (Chakuaševa 2020), fu fondata in quel periodo dal generale Aleksej Ermolov (Kostenko e Selezneva 2010).

⁴²⁵ Alcuni attivisti circassi, tra cui la scrittrice Madina Chakuaševa, hanno indirizzato una lettera a Putin e alle autorità locali del Sud della Russia per richiedere l'immediata rimozione del monumento così come degli altri monumenti nella regione che celebrano la conquista del Caucaso settentrionale. Il testo della lettera può essere consultato a questo indirizzo: <http://zapravakbr.ru/index.php/30-uncategorised/1496-trebuem-ot-mestnykh-vlastej-yuga-rossii-nezamedlitel-no-pristupit-k-demontazhu-pamyatnikov-iskazhayushchikh-istoricheskuyu-dejstvitel-nost-i-seyushchikh-mezhnatsional-nuyu-rozn> (ultimo accesso: 12/03/2023).

degli *'inorodcy'* ['stranieri', 'allogeni', in altre parole, cittadini di seconda classe senza diritti, *V. M.*] dei quali si poteva assolutamente non tenere conto" (Ceeva 2020). Madina Tlostanova ha parlato invece di una politica aggressiva della memoria che, manifestandosi tanto nella distruzione dei monumenti quanto nell'istallazione di nuovi, "porta al fatto che intere popolazioni sono ridotte solo a una 'nota' nella narrazione storica dei padroni" (Tlostanova 2020b). Qualche mese prima dei fatti di Adler, la scrittrice Madina Chakuaševa aveva definito questa nuova "tendenza" come parte di un processo di restaurazione dell'impero e aveva messo in luce la sua pericolosità in quanto "provocazione sfacciata che destabilizza la società, turba l'integrità della Federazione Russa ed è indirizzata alla sua distruzione" (Chakuaševa 2020).

La vicenda di Adler, infatti, ha anche evidenziato come la società russa sia ancora fortemente divisa sulla spinosa questione della Guerra russo-caucasica: se per le popolazioni locali la celebrazione dei conquistatori russi è considerata un affronto capace solo di dare vita a ulteriori tensioni, la popolazione russa rivendica invece il diritto di celebrare i propri "eroi" e la propria storia. La rimozione del monumento è stata infatti seguita da una protesta a San Pietroburgo organizzata da alcuni giovani attivisti del movimento nazionalista *Russkie demokraty*⁴²⁶: centro della loro argomentazione erano la necessità di preservare la società da quello che ritengono revisionismo storico (da loro considerato una "moda americana" portata avanti da movimenti quali *Black Lives Matter*), l'idea secondo cui il Caucaso in fin dei conti ha solo beneficiato della missione civilizzatrice russa e l'orgoglio per la propria cultura e la propria storia (*OO Kabardino-Balkarskij Regional'nyj Pravozaščitnyj centr* 2020). Simili per toni e contenuti sono le manifestazioni che ogni anno nel giorno della sua nascita (4 giugno) vedono un grande numero di nazionalisti russi riunirsi attorno alle statue di Ermolov per rendere omaggio al generale che viene ancora oggi ritenuto pacificatore del Caucaso e difensore della Russia (sic!) (Foxall 2013; Kostenko e Selezneva 2010).

⁴²⁶ Tra i punti principali del manifesto del movimento troviamo la lotta contro l'immigrazione dall'Asia centrale, il rimpatrio dei compatrioti russi all'estero, la riconquista delle città considerate russe, la costruzione della Russia come grande potenza militare. Il testo della versione breve del manifesto può essere visualizzato al link: <http://grigorov.pro/programma/kratkij-manifest-obshhestvennogo-dvizheniya-russkie-demokraty/> (ultimo accesso: 15/05/2023).



Figura 2: Monumento al generale Aleksey Ermolov. Pjatigorsk, 2022. Fotografia dell'autore.

Va considerato inoltre che all'assidua costruzione di monumenti dedicati ai generali russi fa da contraltare la pressoché assenza di monumenti in onore degli eroi nazionali delle popolazioni del Caucaso. Come nota Kardnov (2016), infatti, “[d]a un lato, le autorità caldeggiavano l’installazione di monumenti ai generali russi che conquistarono i circassi, dall’altro, vietano la realizzazione di monumenti dedicati ai comandanti circassi che sono diventati simbolo della resistenza”. L’attivista Šamsudin Neguč ricorda che ad oggi l’unico monumento costruito in onore di un eroe circasso risulta essere quello di Tugužuko Kyzbëč⁴²⁷, posizionato sul terreno di un privato nel villaggio di Afinsip in quanto le autorità della Repubblica di Adighezia non hanno concesso l’autorizzazione per collocarlo nella capitale Majkop e perfino nella cittadina di Tachtamukaj (*OO Kabardino-Balkarskij Regional’nyj*

⁴²⁷ Tugužuko Kyzbëč (1777-1840) fu uno dei più importanti condottieri circassi nella lotta per l’indipendenza della Circassia durante la Guerra russo-caucasica.

Pravozaščitnyj centr 2020). D'altra parte, secondo Dzutsati (2016), la resistenza dimostrata dalle autorità locali sarebbe diretta conseguenza delle silenziose pressioni da parte di Mosca.

Così come delineato, lo stato attuale del paesaggio memoriale nord caucasico, per quanto concerne la questione della Guerra russo-caucasica, ci porta almeno a due conclusioni. Innanzitutto, come le proteste da parte delle popolazioni autoctone ben dimostrano, i monumenti agli eroi nazionali russi nel Caucaso settentrionale, in quanto luoghi di conflitto tra memorie diverse, si rivelano estremamente simili ai luoghi di memoria⁴²⁸ coloniali e postcoloniali. Come nota A. Assmann, infatti,

When speaking about colonial and postcolonial *lieux de mémoire*, we are moving into an exemplary domain of entangled histories. In this context, the problem is not only how history takes place but also how it has marginalized and effaced other histories. The question, then, of how it takes hold in different memories becomes much more complex. It is often the very same site that yields contrasting and irreconcilable narratives, depending on the point of view of the historical agents and non-agents. These *lieux de mémoire* are paradigmatically contested sites. (A. Assmann 2009: 161)

Ciò che stupisce, tuttavia, è che tali monumenti nel Caucaso settentrionale vengano costruiti *oggi*: essi non costituiscono, per così dire, l'eredità materiale dei governi precedenti, ma, al contrario, sono frutto di un progetto politico presente. Arriviamo, quindi, alla seconda conclusione. Come già notato a proposito del paesaggio memoriale della Russia post-sovietica nel suo complesso, la decisione di erigere monumenti dedicati alle vittorie (in questo caso, la conquista del Caucaso) e ai grandi leader della storia russa (i generali della Guerra russo-caucasica) costituisce un chiaro segnale della volontà da parte del governo di porsi come continuatore della tradizione imperiale e sovietica, tradizione in cui interpretazioni del passato diverse rispetto a quella russocentrica dello stato venivano marginalizzate comportando nei fatti una divisione tra cittadini di prima classe (i vincitori) che potevano scrivere la storia e cittadini di seconda classe (i perdenti) ridotti al silenzio.

Un caso estremo di silenziamento nel contesto nord caucasico ha riguardato la Cecenia all'indomani delle guerre. Se i ceceni durante la *perestrojka* e nei primi anni Novanta erano stati tra le popolazioni che più avevano fatto sentire la propria voce contro i crimini dell'Impero russo e dell'Unione Sovietica, oggi il governo despotico di Ramzan Kadyrov li ha costretti di nuovo a un silenzio quasi assoluto. Innanzitutto, nel 2008 il leader della Repubblica, per bocca dell'allora sindaco di Groznyj Muslim Chučiev, ha predisposto lo smantellamento del Memoriale per le vittime delle repressioni staliniane che era stato costruito nel 1992 sotto il governo di Dudaev e che era miracolosamente sopravvissuto alle due guerre. Il motivo addotto

⁴²⁸ Mi avvalgo qui dell'espressione "luogo di memoria" nel senso letterale del termine e non nell'accezione più estesa di Pierre Nora (cfr. Nora 1989).

come giustificazione era che il memoriale non risultava conforme ai piani di ricostruzione di Groznyj e pertanto veniva proposto di spostarlo in un luogo più adatto, nella periferia della città (sic!) (Poljan 2016). Le accese proteste sorte in seguito all'annuncio non sono riuscite a dissuadere le autorità cecene: già nel 2008 alcune parti del memoriale erano state rimosse, successivamente nel 2014 esse sono state riposizionate all'interno del memoriale dedicato ad Achmad Kadyrov (padre di Ramzan morto il 9 maggio 2004 in un attacco terroristico) svuotandole in questo modo di qualsiasi significato inerente alle deportazioni, infine nel 2016 il memoriale è stato completamente smantellato (Erbslöh 2016; Druvey 2020). Nel 2011, inoltre, Kadyrov ha annunciato che il Giorno in memoria delle deportazioni staliniane non sarebbe più stato celebrato il 23 febbraio, ma il 10 maggio, giorno del funerale di suo padre, in quanto la Cecenia si doveva conformare al resto del paese in cui il 23 febbraio si festeggia il Giorno dei difensori della patria (Poljan 2016). Come nota Erbslöh (2016) a questo proposito, “[b]y juxtaposing it to Stalin’s greatest victory [il Giorno della Vittoria contro i nazisti celebrato il 9 maggio, *V. M.*], Stalin’s crime has been rendered invisible and insignificant” (218). I tentativi di eludere il decreto e di organizzare degli eventi pubblici dedicati alla deportazione sono stati duramente puniti. Per esempio, nel 2014 Ruslan Kutaev, presidente dell’Assemblea dei Popoli del Caucaso, è stato condannato a quattro anni di reclusione, formalmente per detenzione di stupefacenti, di fatto perché il 23 febbraio dello stesso anno aveva organizzato un incontro presso la Biblioteca Nazionale per commemorare il settantesimo anniversario della deportazione. Le autorità cecene, infine, hanno cercato di rimuovere qualsiasi traccia del passato dallo stesso tessuto urbano di Groznyj (Erbslöh 2016). All’azione delle forze federali russe che durante le guerre avevano praticamente raso al suolo la città e con essa musei e archivi⁴²⁹ si è aggiunta infatti quella del capo della Repubblica che ha predisposto la rimozione di tutti i monumenti di rilevanza storica e ha ricostruito Groznyj sul modello delle città emiratensi. Tutto ora nella città sembra celebrare la grandezza del paese e l’eterna amicizia tra ceceni e russi⁴³⁰.

Quello ceceno costituisce decisamente un caso limite sia per la distruzione delle guerre sia per il controllo pressoché assoluto che il leader della Repubblica esercita sulla società. Nelle

⁴²⁹ Durante l’assedio di Groznyj del 1995 l’esercito russo bombardò l’Archivio Centrale di Stato della Repubblica Cecena dove erano custoditi materiali e documenti inerenti al folklore e alla storia cecena. In particolare, vennero distrutti all’incirca novantamila documenti inerenti alla deportazione del popolo ceceno in Asia centrale (Williams 2000). Come ricorda Tlostanova (2018b), inoltre, negli anni Novanta l’esercito russo ha continuato l’operazione di distruzione di villaggi, antiche torri militari, edifici religiosi e cripte sepolcrali iniziata dall’Armata Rossa negli anni Quaranta quando, dopo la deportazione, le autorità cercarono di cancellare qualsiasi traccia dell’esistenza del popolo ceceno.

⁴³⁰ Per una descrizione dettagliata della Groznyj contemporanea si veda Erbslöh 2016.

altre repubbliche del Caucaso settentrionale fortunatamente ai cittadini è lasciato un margine più ampio per dare riconoscibilità e dicibilità alle memorie del passato benché, come abbiamo già avuto modo di osservare in questa sezione e come il caso del Complesso memoriale di Nazran' ci confermerà, nell'ultimo decennio anche qui le pressioni delle autorità centrali si siano fatte sempre più insistenti.

4.2.1. Un patrimonio traumatico conteso: il *Memorial'nyj kompleks žertvam repressij di Nazran' (Inguscezia)*⁴³¹

Durante il mio soggiorno nel febbraio 2022 presso l'Università Statale di Pjatigorsk ho avuto occasione di recarmi a Nazran' (Inguscezia) nei giorni immediatamente precedenti e successivi alla commemorazione della deportazione del popolo inguscio. Nei giorni trascorsi nella città ho avuto modo di visitare il Complesso memoriale per le vittime delle repressioni, parlare con lo scrittore inguscio Bilan Dzugaev⁴³² e assistere all'evento commemorativo previsto per il 23 febbraio.

Il Complesso memoriale di Nazran' è stato inaugurato il 23 febbraio 1997 e costituisce il primo museo-memoriale in tutta la Russia costruito per commemorare le vittime delle deportazioni staliniane (Poljan 2016)⁴³³. La sua realizzazione fu resa possibile grazie agli stessi cittadini ingusci che raccolsero il denaro necessario per realizzare il progetto. Dal 2002 esso fa parte del catalogo “Monumenti e placche commemorative dedicati alle vittime delle repressioni nei territori dell'ex-URSS” del Centro Sacharov⁴³⁴ e più recentemente ha aderito

⁴³¹ Ringrazio il personale del Complesso memoriale per le vittime delle repressioni per la disponibilità dimostrata durante la visita guidata. Allo stesso modo ringrazio lo scrittore Bilan Dzugaev e sua moglie Eva per il tempo dedicatomi e per avere condiviso con me i loro pensieri.

⁴³² Bilan Dzugaev è nato a Tagangor (*Oblast'* di Rostov) nel 1987 e ora vive a Sunža (Inguscezia). Ha frequentato l'Università Statale di Management di Mosca dove si è laureato nel 2009 in giurisprudenza. Ha pubblicato i suoi racconti su riviste quali *Družba narodov* e *Neva*. Nel 2017 è uscito il suo primo libro *Ston zemli* [Il lamento della terra] in cui sono racchiusi l'omonima *povest'* e una serie di racconti. Nella *povest' Ston zemli*, in parte ambientata nel Complesso memoriale di Nazran', l'autore ripercorre attraverso la storia di due famiglie gli eventi tragici della deportazione del 1944 e degli scontri tra ingusci e osseti del 1992.

⁴³³ Le informazioni circa il Complesso memoriale di Nazran' sono state tratte principalmente da quanto appreso durante una visita guidata del museo e attingendo informazioni dal dépliant *Vo imja pamjati i slavy* [In nome della memoria e della gloria] redatto in occasione del duecentocinquantesimo anno di unione dell'Inguscezia alla Russia (2022). Nel caso in cui le informazioni non siano state tratte da queste due fonti ne verrà indicato il riferimento bibliografico.

⁴³⁴ La mappa dei monumenti e delle placche commemorative registrati nel catalogo è consultabile all'indirizzo web https://www.sacharov-center.ru/asfcd/pam/?t=pam_map (ultimo accesso: 13/03/2023). Il Memoriale era affiliato al Centro Sacharov almeno fino a febbraio 2022.

all'Associazione dei Musei della Memoria coordinata dal Museo Statale della Storia del Gulag di Mosca⁴³⁵.

Il Complesso memoriale, realizzato sul progetto dell'artista Murat Polonkoev, si configura come un conglomerato di nove torri militari nello stile nord caucasico circondate da filo spinato che vuole rappresentare la solidarietà tra i popoli vittime della deportazione⁴³⁶ (Fig. 3). Sul lato meridionale del museo si trova un cimitero memoriale composto dalle lapidi che erano state rimosse dai cimiteri ingusci durante gli anni della deportazione.



Figura 3: Complesso memoriale per le vittime delle repressioni. Nazran' (Inguscezia), 2022. Fotografia dell'autore.

All'interno del Complesso memoriale è ospitato un piccolo museo che presenta quattro esposizioni permanenti: l'esposizione "Le repressioni della prima metà del XX secolo"

⁴³⁵ La mappa dei musei che aderiscono all'Associazione può essere visualizzata all'indirizzo <http://memorymuseums.ru/> (ultimo accesso: 13/03/2023).

⁴³⁶ Per tale motivo il Complesso memoriale è conosciuto anche come *Memorial "Devjat' Bašen"* [Memoriale "Nove Torri"].

(*Repressii pervoj poloviny XX veka*) è dedicata al fenomeno generale delle repressioni e del Gulag (pur concentrandosi principalmente su singole personalità ingusce vittime del sistema repressivo); l'esposizione "23 febbraio 1944. Così è stato" (*23 fevralja 1944 g. Tak èto bylo*) prende in considerazione la deportazione del popolo inguscio in Asia centrale avvenuta durante la Seconda guerra mondiale; l'esposizione "Le memorie dei tragici eventi dell'autunno 1992" (*Pamjati tragičeskich sobytij oseni 1992 goda*) si concentra sugli scontri avvenuti tra osseti e ingusci nel distretto di Prigorodnyj nel 1992⁴³⁷; infine, l'esposizione interattiva "La diaspora inguscia in Turchia" (*Inguškaja diaspora v Turcii*) ruota intorno all'emigrazione di massa avvenuta alla fine della Guerra russo-caucasica che vide, tra le varie popolazioni nord caucasiche, anche un ingente numero di ingusci trasferirsi nell'Impero ottomano. Per ognuna di queste mostre sono esposti documenti, manoscritti, fotografie, quadri, oggetti, testimonianze scritte e filmati (per gli eventi più recenti) che appartengono ai fondi archiviali del museo.

Nelle sale sono inoltre presenti diversi schermi interattivi attraverso i quali è possibile accedere ai materiali d'archivio non esposti. In una delle sale del museo (che viene usata anche come spazio per gli eventi) è ospitata la mostra temporanea "La prova" (*Ispytanie*) in cui sono esposti i ritratti fotografici di quaranta sopravvissuti della deportazione realizzati dal fotografo moscovita Dmitrij Beljakov. In questa stessa sala è presente uno schermo che trasmette i filmati del progetto *Ja – očevidec* [Io sono testimone]. Il progetto – nato per iniziativa di alcuni impiegati del museo, tra cui la zia di Dzugaev, l'attivista Zarifa Sautieva, condannata nel 2021 a sette anni e mezzo di reclusione per avere preso parte alle proteste del 2019 a Magas⁴³⁸ – ha come scopo quello di raccogliere le testimonianze dei sopravvissuti della deportazione. A tale fine, oltre alla realizzazione dei filmati in cui i testimoni raccontano la propria storia⁴³⁹, sono state pubblicate tre raccolte di testimonianze⁴⁴⁰.

Nello spiazzo antistante al Complesso memoriale ogni 23 febbraio si tiene l'evento commemorativo per la deportazione del popolo inguscio. La deportazione viene commemorata anche in altri luoghi (come, per esempio, nelle scuole) e privatamente dalle famiglie, ma il raduno presso il Complesso memoriale costituisce l'evento più grande e maggiormente istituzionalizzato a cui partecipano i rappresentanti dei principali organi politici della

⁴³⁷ Per gli scontri avvenuti nel distretto di Prigorodnyj nel 1992 rimando alla Sezione 1.1.3. del presente lavoro.

⁴³⁸ Comunicazione personale con Bilan Dzugaev (febbraio 2022). Per quanto riguarda le proteste di Magas del 2019 rimando alla nota 97 (p. 44).

⁴³⁹ I filmati sono visualizzabili sulla pagina YouTube del Complesso memoriale: <https://www.youtube.com/@user-jq5qw7fp4d/videos> (ultimo accesso: 13/03/2023).

⁴⁴⁰ Si tratta di tre volumi dal titolo *Ja – očevidec. Vospominanija i svidetel'stva očevidecev deportacii ingušskogo naroda v 1944 g.* [Io sono testimone. Ricordi e testimonianze dei testimoni della deportazione del popolo inguscio del 1944] pubblicati nel 2014, 2020 e 2022.

Repubblica⁴⁴¹ e gran parte della popolazione inguscia (Fig. 4). La commemorazione si apre con la cerimonia dello *dhikr*⁴⁴² eseguita dagli anziani (Fig. 5) a cui seguono gli interventi di diversi rappresentanti politici in lingua russa e inguscia. Finito l'evento i partecipanti si recano a casa per continuare la commemorazione in famiglia o visitano il museo del Complesso memoriale (il cui accesso è gratuito il giorno antecedente e il giorno stesso della commemorazione).



Figura 4: Due bambini durante gli eventi commemorativi del 23 febbraio 2022. I cartelli che reggono riportano rispettivamente le frasi “Che tu sia maledetto Stalin, maledette la tua tomba e la tua memoria” e “23 febbraio 1944. La deportazione degli ingusci e dei ceceni in Kazakistan, l’operazione criminale di Stalin con il nome ‘Čečevica’ [Lenticchia]”. Nazran’ (Inguscezia), 2022. Fotografia dell’autore.

⁴⁴¹ Nel 2022 hanno preso parte alla commemorazione il presidente dell’Assemblea popolare Magomed Tumgoev, il vicepresidente del governo della Repubblica di Inguscezia Magomed Evloev, i rappresentanti degli organi territoriali del potere federale, i rappresentanti degli organi statali del potere municipale della Repubblica di Inguscezia, i deputati dell’Assemblea popolare della Repubblica di Inguscezia, così come i rappresentanti di organizzazioni sociali e giovanili e i rappresentanti di partiti politici.

⁴⁴² Lo *dikr* (*dhikr*, *zkr*) è il principale rito del sufismo. Il termine significa “ricordo, menzione” (Scarabel 2007). È composto da una mescolanza di versetti del Corano, poemi mistici e invocazioni dei novantanove nomi di Dio. Esistono due forme di *dhikr*: lo *dhikr* silenzioso e individuale della confraternita Naqshbandiyya e lo *dhikr* recitato ad alta voce e accompagnato da danze e canti della confraternita Qadiriyya (Jaimoukha 2005).



Figura 5: Cerimonia dello *dhikr*. Nazran' (Inguscezia), 2022. Fotografia dell'autore.

Nella settimana che precede l'evento, in particolare, il museo del Complesso memoriale è visitato in prevalenza da scolaresche di studenti ingusci, ma risulta molto frequentato durante tutto l'anno da visitatori che appartengono a diverse fasce di età e provengono da altre regioni della Russia⁴⁴³. La guida mi ha inoltre riferito che i visitatori russi provenienti da aree differenti dal Caucaso molto spesso non hanno idea del fatto che durante la Seconda guerra mondiale il popolo inguscio sia stato accusato di tradimento e condannato alla deportazione. Anche Dzugaev mi ha confermato che la deportazione del popolo inguscio costituisce ancora oggi un fatto poco noto al di fuori dell'Inguscezia⁴⁴⁴. Se conosciuto, lo è attraverso la narrazione sovietica (che permea ancora molti libri contemporanei di storia) secondo cui il potere avrebbe agito giustamente deportando i popoli del Caucaso (insieme ad altre popolazioni) dato che questi ultimi stavano collaborando con i nazisti⁴⁴⁵.

Nei pochi studi in cui viene fatta menzione del Complesso memoriale di Nazran' (Poljan 2016; Khlevnyuk 2021; Mikaelyan 2022) gli autori si sono essenzialmente limitati alla descrizione dell'architettura del complesso e dei contenuti delle esposizioni e hanno rivolto la loro attenzione allo spazio esterno al memoriale solo per quanto riguarda la composizione "Una

⁴⁴³ Comunicazione personale con una guida del museo (febbraio 2022).

⁴⁴⁴ Comunicazione personale con lo scrittore (febbraio 2022).

⁴⁴⁵ Prendendo in considerazione diversi testi scolastici, Shnirelman (2011) ha individuato una forte tendenza verso la legittimazione della deportazione delle popolazioni caucasiche. In particolare, osserva lo studioso, nel manuale *Istorija Otečestva. XX v.* [Storia della patria. XX sec., 2002] curato da N. Zagladin, C. Mikanov, S. Kozlenko e Ju. Petrov – uno dei libri di storia più popolari nelle scuole russe, vincitore di una competizione indetta a livello federale nel 2002 – la deportazione viene rappresentata come una misura necessaria per eliminare l'opposizione antisovietica nel Caucaso che stava agendo in collaborazione con le forze naziste.

strada lunga tredici anni” (*Doroga dlinoju v 13 let*)⁴⁴⁶. Tra gli studi menzionati, inoltre, solo quello di Khlevnyuk (2021) cerca di dare una lettura critica dei criteri usati nell’allestimento del museo. Nel suo articolo dedicato all’interazione tra la memoria sulle repressioni e quella sugli anni Novanta all’interno dello spazio museale, la studiosa osserva che nel memoriale di Nazran’ gli eventi degli anni Novanta amplificano e conferiscono ancora più importanza alla deportazione del 1944. In questo, secondo Khlevnyuk, il memoriale si differenzerebbe, per esempio, dal Memoriale per le vittime delle repressioni del popolo balcaro di Nal’čik in cui la memoria della deportazione è sminuita in termini di spazio e di importanza dalla celebrazione della storia e delle personalità del popolo balcaro. Nel caso del memoriale di Nal’čik, l’impressione che ne risulta, osserva la studiosa, è che lo scopo del memoriale non sia tanto commemorare le vittime della deportazione quanto piuttosto glorificare il popolo balcaro per gli innumerevoli risultati conseguiti nella sfera sociale e professionale dall’entrata nell’Impero russo al giorno d’oggi. Inoltre, per come configurato, il memoriale sembrerebbe togliere ogni dubbio sul fatto che la deportazione sia un fatto del passato e che il popolo balcaro sia stato totalmente riabilitato.

Se è pur vero che l’esperienza della visita al museo del Complesso memoriale di Nazran’ si presenta completamente diversa – la riabilitazione del popolo inguscio non si è mai completamente realizzata poiché, nonostante la legge del 1991 “Sulla riabilitazione dei popoli repressi”, parte dei territori ingusci non sono mai stati restituiti⁴⁴⁷ – è anche vero che gli elementi architettonici che circondano il Complesso memoriale testimoniano una narrazione storica non dissimile da quella del Memoriale di Nal’čik.

Come è ben visibile dalla Fig. 6, il Complesso memoriale per le vittime delle repressioni occupa solo un piccolo spazio all’interno di un insieme architettonico molto più esteso. Inaugurato nel 2012 in occasione del ventesimo anniversario della Repubblica su iniziativa

⁴⁴⁶ Nella composizione, inaugurata il 23 febbraio 2014 per il settantesimo anniversario della deportazione, figurano una locomotiva e un vagone bestiame degli anni Quaranta preceduti da una camionetta militare GAZ-AA e da un’automobile GAZ M-20 (aggiunta nel 2019). Questi furono i mezzi su cui il popolo inguscio venne deportato prima in Kazakistan, poi trasportato nei campi di lavoro designati e, infine, su cui poté tornare in patria (gli ingusci dovettero provvedere con i propri mezzi al rimpatrio). All’interno del vagone è allestita una piccola esposizione in cui si cerca di dare al visitatore un’impressione delle condizioni inumane del viaggio e in cui vengono riportati alcuni documenti inerenti alla deportazione. Ai due estremi della composizione sono presenti due stele che riportano la data della deportazione (1944) e del ritorno in patria (1957).

⁴⁴⁷ Come una delle guide del Complesso memoriale mi ha riferito la mancata restituzione del distretto di Prigorodnyj rimane ancora oggi una ferita aperta per il popolo inguscio e in particolare per chi abitava in quest’area prima della deportazione e ha dovuto di nuovo lasciare la propria terra, divenuta parte dell’Ossezia del Nord, in seguito agli scontri del 1992. Dzugaev ha deciso di prendere in considerazione entrambi questi eventi nel suo racconto proprio perché essi risultano strettamente connessi sia a livello causale (gli scontri del 1992 sono una conseguenza dello smembramento della Repubblica Autonoma di Cecenia e Inguscezia avvenuto dopo la deportazione) sia a livello emotivo (l’abbandono del distretto si configura come la ripetizione del trauma di avere lasciato la propria terra a causa della deportazione).

dell'allora leader inguscio Junus-Bek Evkurov (Edinaja Rossija), l'imponente *Memorial Pamjati i Slavy* [Memoriale della Memoria e della Gloria] occupa il territorio antistante il più "antico" memoriale dedicato alle vittime delle repressioni. Prima di arrivare alle "Nove Torri" lo sguardo del visitatore si perde tra archi, statue, monumenti, bassorilievi, ecc. attraverso i quali vengono mostrati gli eventi più significativi della storia inguscia dal 1770 (supposta data dell'unione con l'Impero russo) alla contemporaneità. Come specifica il dépliant, infatti,

Racchiudendo cronologicamente le tappe dall'unione alla Russia ai giorni nostri, il Memoriale è dedicato tanto alle pagine tragiche quanto a quelle gloriose nella storia del popolo inguscio: per noi era importante non solo commemorare la memoria dei morti, ma anche mostrare il coraggio e l'eroismo dei migliori figli dell'Inguscezia che hanno partecipato a tutte le guerre della Russia. (Badzeeva 2020: 26)

Rintracciamo velocemente gli elementi che compongono il *Memorial Pamjati i Slavy*:

1. La galleria dedicata alla storia dell'Inguscezia dal 1770 al 1917 (in Fig. 6 sulla sinistra): qui vengono ricordati gli eroi ingusci che combatterono nelle guerre intraprese dall'Impero russo (dalla Guerra russo-turca alla Prima guerra mondiale). Chiude la galleria un bassorilievo che riproduce il quadro *Naveki vmeste* [Per sempre insieme] dell'artista A. Artem'ev in cui viene raffigurato il giuramento che segnò l'entrata dell'Inguscezia nell'Impero russo. Il bassorilievo è accompagnato da una targa in cui viene riportato il testo del giuramento;
2. La scultura "La divisione selvaggia" (*Dikaja divizija*) in cui sono rappresentati tre figure a cavallo – il Grande Principe Michail Romanov (comandante della divisione), Grigorij Merčule (comandante del reggimento inguscio) e Aslanbek Kotiev (che sostituirà Merčule) – e che celebra la partecipazione del popolo inguscio alla Prima guerra mondiale;
3. La galleria dedicata alla storia dell'Inguscezia dal 1917 ai giorni nostri (in Fig. 6 sulla destra): qui vengono ricordati i nomi delle personalità ingusce che si sono distinte per il loro contributo nelle sfere della cultura, delle scienze e dell'arte. Chiude la galleria un bassorilievo intitolato *Sovremennaja Ingušetija* [L'Inguscezia contemporanea] che celebra la costituzione della Repubblica di Inguscezia all'interno della Federazione Russa (1992);
4. La scultura "L'ultimo difensore della fortezza di Brest" in cui è rappresentato il tenente Umatgirej Barchanoev e che celebra la partecipazione dei soldati ingusci alla Seconda guerra mondiale;
5. Le lastre memoriali in cui vengono ricordati i nomi dei soldati ingusci morti durante la Seconda guerra mondiale: le lastre, aggiunte nel 2016, circondano il perimetro del Complesso memoriale per le vittime delle repressioni;

6. La composizione “Una strada lunga tredici anni” (a cui si è precedentemente accennato);
7. Il monumento all’eroe dell’Unione Sovietica Vasilij Margelov (inaugurato nel 2014);
8. Il monumento ai soldati ingusci che presero parte alla guerra in Afghanistan (aggiunto nel 2016);
9. Il viale dedicato ai collaboratori delle forze di sicurezza morti in servizio (aperto nel 2014);
10. Il monumento ai liquidatori di Čornobyľ (inaugurato nel 2016).



Figura 6: Il Complesso memoriale per le vittime delle repressioni (1997) e il Memoriale della Memoria e della Gloria (2012), Nazran' (Inguscezia). Fotografia di Evgenij Šifcov. Materiale disponibile alla pagina: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Memorial_of_memory_and_glory_in_Nazran.jpg (ultimo accesso: 4/09/2023).

Come ormai apparirà evidente, la quasi totalità degli elementi del Memoriale della Memoria e della Gloria concorre a creare l’immagine eroica del popolo inguscio all’interno di una narrazione che celebra la sua inscalfibile lealtà nei confronti della Russia. Del resto, la stessa scelta del nome del memoriale ben sintetizza il processo di statalizzazione a cui è stata sottoposta la memoria in Russia nell’ultimo decennio: le vittime vengono rese ancillari rispetto agli eroi e la loro memoria viene oscurata a favore della celebrazione della gloria di questi ultimi. Scopo del memoriale, infatti, come ha precisato la guida, non è solo tramandare la memoria delle repressioni, ma anche (e, a questo punto, soprattutto) glorificare la storia e gli eroi del popolo inguscio a cui le future generazioni potranno ispirarsi. Per tale motivo, le lezioni tenute dal personale del Complesso memoriale presso le scuole non si concentrano solo sulle pagine più buie della storia inguscia, ma raccontano anche delle imprese degli eroi della

Repubblica. La stessa visita guidata presso il museo inizia con la descrizione degli elementi Memoriale della Memoria e della Gloria in cui le guide rimarcano come gli ingusci abbiano preso parte a tutte le guerre dell'Impero russo (anche se, in quanto musulmani, non sarebbero stati tenuti) e dell'Unione Sovietica, siano sempre stati gli ultimi a lasciare il campo di battaglia e non abbiano mai tradito la Russia.

Il fatto che le autorità locali abbiano deciso nel 2012 di inglobare il Complesso memoriale per le vittime delle repressioni nel Memoriale della Memoria e della Gloria è, come tra l'altro notava Dzugaev, del tutto indicativo: secondo lo scrittore, l'idea di per sé stessa di un memoriale che celebri la storia del popolo inguscio non è sbagliata, ma la decisione di porlo proprio nel territorio antistante al Complesso memoriale è una dimostrazione della volontà di nascondere o perlomeno relativizzare quegli eventi del passato che potrebbero essere fonte di disunione⁴⁴⁸. Da qui, inoltre, come precisava la moglie dello scrittore (anche lei presente al nostro incontro), la tendenza sempre più frequente nelle scuole ad associare gli eventi per la commemorazione del 23 febbraio alle celebrazioni per il Giorno dei difensori della patria che nel resto della Russia si festeggia quello stesso giorno⁴⁴⁹. Due memorie antitetiche – una rivolta alle atrocità del periodo staliniano, l'altra all'eroismo dei soldati sovietici che furono impegnati tra le tante guerre anche nella Seconda guerra mondiale, fiore all'occhiello nel culto della personalità di Stalin – in cui la seconda è usata sempre più spesso per oscurare la prima.

Possiamo dunque ravvisare anche per quanto concerne il caso inguscio quella tendenza generale che a partire dal terzo mandato di Putin ha visto il governo russo sempre più interessato a farsi unico portatore delle memorie scomode del passato con il fine di controllarle e relativizzarle. In particolare, nel caso del Complesso memoriale di Nazran' si è assistito, come per quanto riguarda il museo-memoriale Perm-36, a un cambiamento di Destinante⁴⁵⁰: se nel 1997 il Destinante era la stessa società civile inguscia che con i propri mezzi aveva finanziato il progetto, nel 2012 le autorità locali, sotto l'evidente pressione del centro, hanno cercato di sostituirvisi. Detto altrimenti, in Inguscezia la memoria della deportazione costituisce il patrimonio traumatico oggetto di contesa tra la società civile e il governo che, attraverso l'azione delle autorità locali, ha tentato di racchiuderla in una narrazione storica improntata

⁴⁴⁸ A mio parere, l'intervento più sfacciato di "camuffamento" della memoria delle deportazioni all'interno del Memoriale di Nazran' è stato porre le lastre in cui vengono commemorati i caduti della Seconda guerra mondiale proprio *attorno* al Complesso memoriale per le vittime delle repressioni.

⁴⁴⁹ Comunicazione personale con lo scrittore e sua moglie (febbraio 2022).

⁴⁵⁰ Scrive Violi (2020) sul Destinante: "in semiotica la figura che stabilisce il programma di azione dei soggetti e ne determina l'universo valoriale. Qui [nell'analisi dei siti del trauma, *V. M.*] potremmo intenderlo come il responsabile delle scelte di fondo atinenti alla trasformazione e conservazione dei luoghi del trauma, colui che è autorizzato a sancire il 'giusto' uso delle memorie" (24-25).

sull'eterna amicizia tra la Russia e le popolazioni caucasiche. In questo modo, anche le autorità ingusce hanno aderito alla “gara” di lealtà che, come abbiamo visto, negli ultimi anni ha caratterizzato il rapporto tra le autorità delle Repubbliche caucasiche e Mosca e che vede nella celebrazione dell'unione volontaria e pacifica delle popolazioni del Caucaso alla Russia il mezzo privilegiato di propaganda. Proprio a questo scopo, inoltre, le autorità ingusce avrebbero riabilitato il mito, costruito già in epoca imperiale, del sostanziale orientamento filorusso degli ingusci⁴⁵¹ che li distingue dai loro ben più bellicosi cugini, i ceceni.

Quanto delineato nella sezione precedente e qui confermato dal caso studio del Memoriale di Nazran' ci permette di concludere che anche nel Caucaso settentrionale le politiche messe in atto dalle autorità locali sono state fundamentalmente indirizzate a promuovere la narrazione storica del governo e a marginalizzare qualsiasi altra memoria alternativa. In questa situazione in cui lo spazio pubblico è stato quasi completamente saturato dalla visione storica dello stato e il trauma è tornato a essere praticamente “indicibile”, anche nel Caucaso settentrionale il compito di fornire un punto di vista alternativo sul passato è stato lasciato a testi e ad altre forme espressive quali quelli che prenderemo in analisi nella prossima sezione.

4.3. Un'altra memoria: forme di resistenza nell'arte e nella letteratura del Caucaso settentrionale

Il concetto di “colonialità della memoria” (Tlostanova 2014a) a cui abbiamo fatto riferimento nell'introduzione condensa quanto descritto nelle sezioni precedenti: ai cittadini russi (in senso lato) viene imposto di dimenticare e di fare propria una versione epurata del passato dalla quale sono state escluse tutte quelle memorie che non si conformano alla narrazione ufficiale. Una narrazione, come abbiamo visto, eroica, incarnata in monumenti e festività che celebrano le grandi vittorie del passato, e nella quale la memoria delle vittime non trova alcuno spazio e

⁴⁵¹ A questo argomento è dedicata un'intera sezione del dépliant. Nel dépliant viene inoltre specificato che il giuramento di sudditanza all'Impero russo del 1770 non è mai stato infranto dal popolo inguscio a differenza di quanto avvenuto per altre popolazioni caucasiche. A questo proposito Perović (2018) evidenzia come in realtà il concetto di “sudditanza” (*poddanstvo*) era interpretato in maniera diversa dai russi e dalle popolazioni locali. Per queste popolazioni i giuramenti di sudditanza costituivano delle alleanze temporanee volte ad assicurarsi la protezione da parti terze. Gli stessi ingusci, osserva lo studioso, si ribellarono in più occasioni anche dopo i giuramenti del 1770 e del 1810. Ciononostante, le autorità imperiali consideravano gli ingusci un popolo pacifico e tendevano a interpretare le loro rivolte non come una prova di “fanatismo religioso” (cosa che accadeva invece per i ceceni), ma come parte dello stile di vita caucasico. In particolare, il rifiuto di unirsi all'imanato di Šamil' veniva considerato dai russi una prova delle loro convinzioni anche se, come precisa Perović, non è ben chiaro se esso fosse veramente frutto di una tendenza filorussa degli ingusci o, come è più probabile, della loro ostilità nei confronti dell'islam politico diffuso da Šamil'.

viene censurata. Tuttavia, mentre lo stato costruisce monumenti per imporre la propria “verità” ai suoi cittadini e agli osservatori, la memoria delle vittime viene solitamente conservata in altre forme (Etkind 2004). Secondo A. Assmann (2018), infatti, la memoria può entrare nello spazio pubblico non solo attraverso musei e monumenti (spesso e volentieri strumenti di egemonia culturale nelle mani del potere), ma anche attraverso progetti artistici e opere d’arte. Il vantaggio di questi sui primi, secondo la studiosa, è che possono illuminare il lettore o l’osservatore non solo sui contenuti ma anche sulle dinamiche stesse della memoria:

Artistic mnemonic practices focus not only on what is to be remembered – the testimony that is to be preserved and passed on – but also on the political, social and psychic circumstances of such a testimony, showing us not only what there is to see and hear, but also reminding us of what is not to be seen or heard. (*ivi*: 88)

Le prossime due sezioni saranno dedicate proprio a due opere artistiche *People of No Consequence* di Aslan Goisum e *Doroga domoj* di Dina Arma che attraverso *media* differenti – il video e la scrittura – si confrontano con la questione della “dicibilità” del trauma nel contesto nord caucasico.

4.3.1. *People of No Consequence* di Aslan Goisum: l’indicibilità del trauma nella Cecenia contemporanea⁴⁵²

La scelta di includere l’opera di videoarte *People of No Consequence* [Persone insignificanti, 2016] dell’artista ceceno Aslan Goisum nel mio studio incentrato sulla letteratura in lingua russa del Caucaso settentrionale è giustificata non solo dalla pregnanza di quest’opera, che in pochi minuti riesce a restituire quanto finora discusso in diverse pagine, ma anche dal fatto che essa può essere messa in dialogo con il romanzo di Arma a cui ritornerò nuovamente nella prossima sezione.

Aslan Goisum⁴⁵³ è nato in Cecenia nel 1991, appena tre anni prima dall’inizio della prima guerra russo-cecena. Ha passato gran parte della propria infanzia nei campi profughi in Inguscezia fino a quando si è trasferito a Mosca per frequentare un istituto di design e poi dal 2012 l’Istituto di Arte Contemporanea. Successivamente si è recato in Belgio e nei Paesi Bassi

⁴⁵² Ringrazio il personale del Centro di documentazione e di ricerca del Museum van Hedendaagse Kunst Antwerpen (MHKA) che mi ha assistita nel reperimento dei materiali sull’opera dell’artista.

⁴⁵³ Goisum ha da poco deciso di derussificare il proprio cognome. Materiali critici e articoli a suo riguardo possono essere trovati anche sotto il cognome Gajsumov.

per continuare i suoi studi⁴⁵⁴. I suoi lavori sono stati esposti in numerosi musei e gallerie in tutto il mondo⁴⁵⁵ e nel 2014 l'artista è stato insignito del premio Future Generation Art Prize⁴⁵⁶.

In un'intervista di qualche anno fa Goisum ha dichiarato che l'arte costituisce per lui uno strumento “благодаря которому есть возможность замечать, видеть, изучать вещи, явления, события и объединять их” [grazie al quale è possibile notare, vedere, studiare cose, fenomeni, eventi e unirli] (Gajsumov 2014) e che le domande a cui cerca di rispondere nelle proprie opere riguardano in particolare il significato della storia, della memoria e dell'identità nella Cecenia contemporanea:

Я пытаюсь понять, как в такой ситуации возможно вообще понимать, что такое история, что такое память, как она передается, что такое “идентичность” и так далее, и так далее, что происходит с культурой и историей на территории долгого военного конфликта? (*ibidem*).

[Cerco di capire come in questa situazione, insomma, sia possibile capire che cos'è la storia, la memoria, come viene trasmessa, che cos'è l'identità e così via, che cosa succede alla cultura e alla storia nel territorio di un conflitto militare prolungato?]

L'arte di Goisum risponde quindi alla necessità di indagare il passato ceceno che, come abbiamo già avuto modo di vedere, durante il periodo sovietico e ancora oggi è stato ed è oggetto di continua censura e silenziamento. In particolare, due sono gli eventi storici su cui l'artista ha riflettuto nelle sue opere e che sono legati alla storia della sua famiglia: la deportazione del periodo staliniano, di cui la nonna Zajanu Chasueva è stata testimone⁴⁵⁷, e le guerre russo-cecene.

In un contesto come quello della Cecenia contemporanea in cui qualsiasi traccia scomoda del passato è stata sapientemente cancellata, Goisum è alla ricerca di modalità artistiche attraverso cui mostrare l'esistenza di una memoria alternativa rispetto a quella ufficiale. Una memoria, come precisa A. Assmann (2018), legata all'individuo e alla sfera familiare che l'artista oppone alla politica dell'oblio promossa dal capo della Repubblica. Se in opere e installazioni artistiche come *Untitled (War)* (2013), *Gate* (2013), *Untitled* (2015) e *Household* (2016) Goisum sfrutta a questo scopo la materialità degli oggetti⁴⁵⁸, in opere di videoarte quali

⁴⁵⁴ Goisum ha frequentato l'Higher Institute for Fine Arts (Gent) e il Rijksakademie van Beeldende Kunsten (Amsterdam).

⁴⁵⁵ Per una lista completa delle esposizioni dell'artista si veda la pagina web <https://emalin.co.uk/artists/aslan-goisum> (ultimo accesso: 19/03/2023).

⁴⁵⁶ Il premio, istituito nel 2009 dalla Victor Pinchuk Foundation, ha come scopo scoprire e dare supporto su lungo termine a giovani artisti emergenti.

⁴⁵⁷ La nonna di Goisum all'epoca della deportazione aveva dodici anni. Nel 1944 fu deportata con la madre e le cinque sorelle. Fu l'unica a rimanere in vita e a fare ritorno in Cecenia (Gajsumov 2014).

⁴⁵⁸ La serie *Untitled (War)* consiste in dei libri modificati dall'artista per portare traccia della guerra. L'opera *Gate* è costituita da un cancello trivellato da proiettili che l'artista ha recuperato dalla città di Groznyj. In *Untitled*, invece, la riproduzione di alcune brocche (oggetto tipico della cultura cecena e, in generale, caucasica) in vetro di Murano apre la riflessione sulle forme di trasmissione e sui mutamenti della memoria culturale. Infine, l'installazione *Household* riporta nello spazio espositivo del museo due casse di legno e una lista di oggetti

February 23/May 10 (2014), *Keicheyuhea* (2017)⁴⁵⁹ e *People of No Consequence* (2016) è il corpo umano a essere il vero protagonista. Secondo A. Assmann, in una situazione come quella cecena, il corpo costituisce infatti “the central medium of memory and transmission”, nonché “the last and sole reliable historical witness” (*ivi*: 89).

L'opera *People of No Consequence* (Figg. 7, 8) vede come protagonisti centodiciannove degli oltre trecento superstiti della deportazione che tra la primavera e l'estate del 2016 Goisum ha rintracciato e incontrato di persona per invitarli a prendere parte al suo progetto (Smolak 2016; A. Assmann 2018). La videocamera, posta in posizione centrale e leggermente rialzata, riprende l'entrata dei sopravvissuti (tra cui è presente anche la nonna dell'artista) all'interno di una sala del Municipio di Groznyj. Il video dura giusto il tempo necessario affinché tutti i superstiti, che accedono alla sala in ordine di anzianità e per sesso (prima gli uomini e poi le donne) secondo le tradizioni locali, prendano posto. Alcuni di loro indossano il vestiario e i copricapi tradizionali, alcuni fanno scorrere tra le mani i grani del *misbaha* [la collana di grani che viene usata per tenere il conteggio del *dhikr*], altri ancora mostrano sul petto medaglie e ordini come a dimostrare, a riprova dell'ingiustizia della deportazione, la loro lealtà nei confronti della Russia. A rendere la sala geograficamente localizzabile è la presenza, sul muro opposto alla videocamera, di un'enorme fotografia dello skyline futuristico di Grozyj, emblema del rapporto del governo ceceno nei confronti della storia, una *tabula rasa* nella quale la deportazione e gli stessi sopravvissuti costituiscono un “non-evento”. Quando tutti hanno preso posto, il brusio di sottofondo si arresta e i superstiti si mettono a guardare in direzione della videocamera in assoluto silenzio. Il video termina in questo modo senza che venga proferita alcuna parola.

quotidiani (presumibilmente contenuti nelle casse) che costituivano il kit di sopravvivenza della famiglia dell'artista durante la guerra. Per un approfondimento su queste opere si vedano Tlostanova 2017; 2018a; Kreuger 2018.

⁴⁵⁹ Sia il progetto video-fotografico *February 23/May 10* sia il film *Keicheyuhea* vedono come protagonista la nonna dell'artista. In *February 23/May 10* la nonna dell'artista è ritratta in diverse situazioni e scenari, testimoniando, nel suo assoluto silenzio, la realtà della deportazione (il titolo del progetto rimanda alla decisione da parte di Kadyrov di spostare il giorno della commemorazione della deportazione dal 23 febbraio al 10 maggio). In *Keicheyuhea*, invece, viene mostrato il ritorno della nonna al villaggio, ormai ridotto a poche rovine, in cui era nata e che era stata costretta ad abbandonare nel 1944. Su queste opere si vedano Tlostanova 2017; Kreuger 2018; A. Assmann 2018.



Figura 7: Fotogramma tratto da *People of No Consequence* (2016), single-channel, proiezione video HD, colori, suono, durata 04:11 minuti. Immagine per gentile concessione dell'artista e di Emalin, Londra.



Figura 8: Fotogramma tratto da *People of No Consequence* (2016), single-channel, proiezione video HD, colori, suono, durata 04:11 minuti. Immagine per gentile concessione dell'artista e di Emalin, Londra.

Come nota Sokol (2017) anche a proposito di altre opere dell'artista, *People of No Consequence* è caratterizzato da una sorta di “indicizzabilità negativa” (*negativnaja indeksal'nost'*) in cui la presenza rimanda sempre a un'assenza, una mancanza⁴⁶⁰. La presenza degli anziani è essa stessa testimonianza della deportazione, ma anche di un'assenza, quella di coloro che non sono sopravvissuti⁴⁶¹. Inoltre, la presenza dei superstiti indica un'assenza perché, seppure presenti in carne e ossa, la versione ufficiale della storia nega la loro esistenza: se la deportazione non è avvenuta, allora i sopravvissuti non esistono e la dimensione a loro propria è quella dell'invisibilità. Allo stesso tempo, la loro è una presenza priva di parole, silenziosa, in cui, benché lo scenario per la testimonianza sia stato predisposto, nessuno inizia a raccontare la propria storia. In questo senso, *People of No Consequence* non è tanto un'opera sulla deportazione intesa come testimonianza di ciò che è avvenuto, quanto piuttosto un'opera che testimonia l'*indicibilità* della deportazione nel contesto della Cecenia contemporanea.

In mancanza di un interlocutore disposto ad ascoltare, il “circuito” comunicativo rimane aperto e pertanto, benché i superstiti possano essere pronti a parlare, non vi può essere alcuna testimonianza. Ecco, secondo A. Assmann (2018) la ragione del silenzio nell'opera: “The film is the beginning of a testimony that must remain incomplete as long as there is no public space in which to discuss this event and as long as there is no history in which it can be related” (94). Il primo “muro del silenzio” potrà essere caduto, ma data la situazione attuale in Cecenia ben poco fa sperare che il secondo muro possa cadere in un futuro prossimo. In sostanza, i sopravvissuti si trovano bloccati in un limbo dove, riprendendo le parole di Tlostanova (2018b), “[t]hey [cannot] forget what was done to them, but [are] forbidden to remember or tell their stories. Yet their bodies stubbornly [refuse] to forget, often acting as mute affective witnesses of these forbidden memories” (115). Tuttavia, il silenzio che contraddistingue *People of No Consequence* così come altre opere dell'artista (per esempio, *February 23/May 10*), secondo la studiosa, potrebbe essere considerato anche come una potente forma di resistenza, ossia come il rifiuto da parte dei sopravvissuti di iniziare un dialogo con i loro oppressori. Lo stesso Goisum ha parlato a questo proposito di “a form of renouncing speech”, la silenziosa e dignitosa attesa che qualcuno inizi a parlare per dare finalmente loro delle risposte (Smolak 2016)⁴⁶².

⁴⁶⁰ Sokol riprende la tipologia dei segni elaborata dal semiologo Charles Sanders Peirce secondo cui l'indice è un segno che rimanda a un referente nella realtà.

⁴⁶¹ Scrive a questo proposito Baum (2017): “The survivor and even his or her descendants continually represent and symbolize the victims. The surviving body is overlaid with images of the absent, which cannot be struck from memory” (676).

⁴⁶² “This is not a silence, actually [...] [i]t is a form of renouncing speech, very powerful. And they are waiting for someone to give them answers. Because why that they are the ones who should do the talking? For most of them, I was the very first person who has ever recalled that time. After so many years. Can you imagine...” (Smolak 2016).

Questa stessa estetica dell'assenza, della memoria che emerge nell'opera "al negativo" senza che venga effettivamente enunciata, caratterizza anche *Prospekt Pobedy* (2014)⁴⁶³. Protagonista dell'opera è questa volta la città di Groznyj che l'artista filma avvalendosi dell'estetica dei documentari sovietici dedicati alla vita nelle diverse città dell'Unione⁴⁶⁴. Il documentario che include tutti i luoghi di maggiore interesse della città, dalla nuovissima moschea agli scintillanti grattacieli di Groznyj City, viene però proiettato all'interno dell'Istituto di ricerca di petrolchimica rimasto in rovina dai tempi della guerra. Il contrasto tra la parete piena di crepe, l'edificio in parte crollato e l'architettura grandiosa e futuristica della Groznyj che viene mostrata nel filmato anche in questo caso apre una riflessione sulle politiche della memoria adottate in Cecenia e su quegli eventi storici che ancora oggi costituiscono oggetto di tabù. Come ha specificato Goisum in un'intervista, infatti, "В видео *Проспект Победы* [...] я рассказываю даже не о городе, в котором все новое вытесняет все старое – а о людях, об их памяти" [Nel video *Prospekt Pobedy* non racconto di una città dove il nuovo sostituisce il vecchio, ma delle persone, della loro memoria] (Gajsumov 2014).

Goisum, pertanto, come evidenzia anche A. Assmann (2018), attraverso le sue opere non si pone l'obiettivo di riempire gli spazi vuoti della narrazione ufficiale, quanto piuttosto quello di rimarcarli. È proprio attraverso un'estetica dell'assenza, del non detto, che l'artista dà vita a delle opere che, da una parte, rimandano (senza nominarla) a una contro-memoria, dall'altra, mostrano come in Cecenia, in assenza di un interlocutore, quest'ultima sia ancora confinata al silenzio.

⁴⁶³ Alcuni frammenti dell'opera e il commento da parte dell'artista sono visualizzabili alla pagina https://pinchukartcentre.org/ru/shortlist_fgap2014/Aslan_Gajsumov (ultimo accesso: 20/03/2023). Da notare che il titolo dell'opera fa riferimento alla principale arteria della città di Groznyj che in seguito alle guerre russo-cecene è stata rinominata Prospekt Putina in onore del presidente.

⁴⁶⁴ In particolare, il punto di riferimento dell'artista è il documentario *Goroda SSSR. Gorod Groznyj* [Le città dell'URSS. La città di Groznyj, 1978] visualizzabile all'indirizzo https://www.youtube.com/watch?v=hAC50tAj158&ab_channel=%D0%A1%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5%D1%82%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5.%D0%93%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%95%D0%9B%D0%95%D0%A0%D0%90%D0%94%D0%98%D0%9E%D0%A4%D0%9E%D0%9D%D0%94 (ultimo accesso: 20/03/2023).

4.3.2. Il romanzo *Doroga domoj* di Dina Arma: tra contro-archivio e monumento degli “spazi bianchi” della narrazione sovietica

In itself silence can be also a form of a resistance and a first step towards regaining our true sense of selfhood, our long suffering human dignity [...]. The next step is regaining our voice anew, reclaiming our real name and telling our story to our descendants and to the world. Only then we will be able to redesign this world as home again. (Tlostanova 2018b: 124-25)

Se Aslan Goisum con *People of No Consequence* decide di mettere in evidenza gli spazi vuoti lasciati dalla narrazione ufficiale facendo del silenzio il proprio strumento di resistenza, Dina Arma (Madina Chakuaševa) nel romanzo *Doroga domoj* segue una via diametralmente opposta decidendo invece di colmarli. Benché pubblicato integralmente solo nel 2009, la prima fase di elaborazione del romanzo, come si è evidenziato, risale presumibilmente già ai primi anni Duemila. Lo spirito che anima la narrazione, tuttavia, nella sua aperta rivendicazione di una memoria differente, sembra appartenere a un periodo ancora antecedente, quello della *perestrojka* e dei primi anni Novanta.

In questa sezione mi concentrerò in particolare sulla terza parte del romanzo intitolata *Sinjaja papka* [La cartelletta blu] in cui, come è stato già ricordato nel capitolo precedente (Sezione 3.3.2.), la protagonista scopre, celato all'interno di un vecchio baule, il proprio archivio familiare. Quasi tutta questa parte del romanzo è dedicata proprio al materiale che Dina ritrova all'interno del baule – il diario della zia Teun e la trascrizione di documenti riguardanti la deportazione del popolo circasso nell'Impero ottomano – nonché a dei materiali d'archivio sul nonno, vittima delle repressioni staliniane, che le vengono consegnati da un amico di famiglia. A risultare di particolare interesse è il fatto che a tali documenti non si faccia semplicemente riferimento nella narrazione, ma che essi vengano riportati *verbatim* all'interno del romanzo. La narrazione degli eventi, infatti, in questa parte del romanzo viene interrotta dall'introduzione di citazioni, molte delle quali tratte da documenti realmente esistenti⁴⁶⁵. La scelta di presentare tali documenti direttamente nel testo riducendo al minimo la mediazione da parte della narratrice/protagonista è, a mio parere, estremamente interessante: essa rende il lettore compartecipe della scoperta e in questo modo anche contestimone della protagonista. In altre parole, è come se al lettore venisse affidato un ruolo attivo nella testimonianza andando a chiuderne insieme alla protagonista il “circuit” comunicativo che la rende possibile.

⁴⁶⁵ Sarà interessante notare che anche lo scrittore ostiaco Eremej Ajpin ha inserito una serie di documenti ufficiali nel suo romanzo *Bož'ja Mater' v krovavych snegach* [La Santa Madre nella neve macchiata di sangue, 1999], dedicato alla rivolta di Kazym (1933-34) in cui la popolazione ostiaca fu brutalmente repressa dal potere sovietico. Tali documenti (trascrizioni di interrogatori, descrizioni di torture e di esecuzioni), tuttavia, non vengono posti, come nel caso del romanzo di Arma, all'interno della narrazione, ma in appendice.

Il primo testo a essere incorporato all'interno del romanzo è il diario della zia Teun. Oltre a fornire alla protagonista (e al lettore) le informazioni necessarie per comprendere e contestualizzare gli altri materiali contenuti nella cartelletta, il diario della zia costituisce una testimonianza del terribile periodo delle repressioni staliniane e della guerra. Attraverso i ricordi della zia la protagonista e il lettore ripercorrono gli anni in cui l'*intelligencija* cabardina fu quasi completamente sterminata: uno dopo l'altro gli amici con cui il nonno, il poeta Ali Šogencukov, collaborava per l'edizione di un volume dedicato al folklore cabardino, vengono arrestati e giustiziati. Il nonno della protagonista è l'unico a sopravvivere solo però per essere mandato qualche anno dopo al fronte. Catturato dai nazisti, fatto che, come era prassi, gli varrà il titolo di nemico del popolo sovietico in quanto giudicato colpevole di collaborazionismo, egli troverà la morte in un campo di concentramento ancora prima della fine della guerra. Altri frammenti del diario sono dedicati alla descrizione delle durissime condizioni di vita in cui la popolazione viveva durante gli anni del secondo conflitto mondiale. La mancanza di cibo e il freddo sono all'ordine del giorno: Teun, sua madre e i suoi fratelli cercano in ogni modo di recuperare quel poco che basta per sopravvivere e così passano intere giornate tra la neve per procurarsi la legna, vendono liquori fatti in casa ai soldati in cambio di vestiti che poi barattano con del grano o, ancora, rubano frutti dai giardini pubblici con il rischio di essere fucilati. La vita diventa ancora più difficile quando, alla notizia della cattura del nonno da parte dei nazisti, amici e parenti voltano loro le spalle. La paura di incorrere in problemi per avere aiutato la famiglia di un nemico del popolo è più grande di qualsiasi slancio di umanità. Nelle pagine del diario della zia viene insomma mostrato l'altro lato della Seconda guerra mondiale che la narrazione eroica propagandata dal potere sovietico (e oggi da quello attuale) ha volutamente oscurato.

Dal diario, inoltre, come si è già anticipato nel capitolo precedente, la protagonista reperisce le informazioni sull'origine degli altri fogli contenuti nella cartelletta. In una conversazione avuta con la madre, Teun scopre che si tratta della trascrizione di documenti che un amico del padre, Nurbi Bagov⁴⁶⁶, aveva potuto consultare presso biblioteche e archivi turchi prima che venissero distrutti dai kemalisti. Dopo il suo ritorno in Unione Sovietica, Bagov, sospettato per il suo soggiorno all'estero, aveva consegnato i materiali d'archivio al più giovane del gruppo d'amici, Žanchot, che li aveva passati al nonno della protagonista poco prima di essere arrestato e giustiziato. All'esposizione di questi materiali è dedicato l'intero quarto capitolo della sezione, intitolato in maniera piuttosto emblematica *Dokumenty* [Documenti].

⁴⁶⁶ Probabilmente si fa qui riferimento a Nuri Cagov (1888-1935), maestro e amico di Ali Šogencukov. Cagov contribuì alla raccolta del materiale folklorico per la pubblicazione del volume *Kabardinskij fol'klor* [Folklore cabardino, 1936]. Morì in circostanze sospette nel 1935 (Brojdo 2001).

Prima di prendere visione dei materiali d'archivio recuperati da Bagov la protagonista si imbatte tuttavia in un altro testo dal titolo *Pritča* [Parabola] (terzo capitolo) anch'esso molto probabilmente attribuibile alla zia. Riprendendo lo stile e il materiale del folklore circasso, la scrittrice condensa in questo capitolo buona parte del patrimonio culturale del proprio popolo: dalla genesi del popolo circasso, alla descrizione del vestiario tradizionale e dell'aspetto fisico, così come del culto della guerra, delle armi e dei cavalli, fino all'importanza della tradizione orale tramandata nei canti intonati dai *džeguako* (i cantastorie caucasici) tutto è volto a restituire al lettore in estrema sintesi gli elementi fondamentali della cultura circassa. Dopo questa prima parte, tuttavia, la narrazione si fa più cupa. Il testo passa infatti a prendere in considerazione il periodo della Guerra russo-caucasica.

Sempre avvalendosi del tono mitico della leggenda, viene descritto così l'esodo della popolazione circassa verso l'Impero ottomano in cui chi sopravvive alla traversata del Mar Nero trova la morte o la prigionia sulle rive straniere; o, ancora, la distruzione dei villaggi e il massacro della popolazione, ma anche atti di resistenza al limite del fantastico come quello di un anziano *džeguako* che si sacrifica per uccidere il nemico:

В аул этот пришли новые гяуры, которые ничего не знали о гибели мужчин, они собрали стариков и сказали им: «Мы пощадим вас, женщин и детей, если скажете, где скрываются ваши воины». Старик-джегуако выступил вперед: «Хорошо, я покажу, где они», и повел их в горы, выбирая самые узкие и крутые тропы. Они проходили бездонные ущелья и пропасти, где только блуждало неумолчное эхо, потерявшись в узких расщелинах голых скал. «Он хочет погубить нас!» – догадались наконец некоторые, но было уже поздно. «Вы отсюда никогда не выберетесь», – сказал старик. «Говорят, что в свое время ты был лучшим танцором, – вспомнил главный из отряда, – танцуй!» И старик начал танцевать. Ему прострелили руку, но старик танцевал. Ему прострелили другую руку, и он танцевал с прострелянными руками. Старику прострелили бедро, грудь, но старик улыбался и продолжал танцевать, истекая кровью. Враги рассвирепели и прострелили ему сердце. Старик успел прислониться к большому валуну, да и умер, будто еще был в танце. (Arma 2009: 232-33)

[In quell'*aul* giunsero nuovi infedeli che non sapevano nulla della morte degli uomini, radunarono gli anziani e dissero loro: “Vi risparmieremo, e con voi donne e bambini, se ci direte dove si nascondono i vostri soldati”. Un anziano *džeguako* fece un passo avanti: “D'accordo, vi mostrerò dove sono”, e li portò sulle montagne, scegliendo i sentieri più stretti e ripidi. Passarono profondissime gole e precipizi dove vagabondava incessantemente solo l'eco, e si persero negli stretti anfratti delle nude rupi. “Vuole ucciderci!” – indovinarono infine alcuni, ma era troppo tardi. “Da qui non ne uscirete mai”, – disse l'anziano. “Si dice che a suo tempo tu eri il miglior danzatore, – si ricordò il capo del reparto, – danza!”. E l'anziano iniziò a danzare. Gli spararono a un braccio, ma l'anziano continuava a danzare. Spararono all'altro braccio, ma lui danzava con le braccia crivellate di colpi. Gli spararono alla coscia, al petto, ma l'anziano sorrideva e continuava a danzare perdendo sangue. I nemici andarono su tutte le furie e gli spararono al cuore. L'anziano fece in tempo ad appoggiarsi a un grosso masso e morì come se stesse ancora danzando.]

All'interno del testo la descrizione della sofferenza femminile occupa una posizione centrale. Diversi degli episodi riportati ritraggono infatti il dolore delle donne sopravvissute ai

figli e ai mariti. Anche in questo caso, tuttavia, la scrittrice non manca di menzionare atti di resistenza stoica: le vedove di un villaggio si cuciono le labbra per non lasciarsi al pianto inconsolabile; quelle di un altro villaggio, invece, dopo che tutti gli uomini sono stati uccisi, imbracciano le armi e alla fine, pur di non cadere prigioniere, si tolgono la vita; così come, infine, delle altre donne decidono di mettere al mondo tanti figli quanti gli uomini del loro villaggio caduti in battaglia. In altre parole, in questa parabola dei “tempi che furono” le donne circasse vengono innalzate a emblema della sofferenza nazionale nonché diventano portatrici del destino del proprio popolo. Inoltre, proprio in riferimento agli effetti della guerra sulla popolazione femminile vengono inseriti all’interno della narrazione degli estratti da due componimenti folklorici⁴⁶⁷. Il primo, tratto dal lamento *Razorenje selenija* [La devastazione del villaggio], è costituito dalla descrizione del dolore di una nobildonna circassa costretta a diventare l’amante di uno degli ufficiali russi che hanno conquistato il suo villaggio⁴⁶⁸; mentre il secondo consiste nei versi strazianti di una ninnananna (*Kolybel’naja pesnja*) che una madre canta al suo bambino⁴⁶⁹. Le ultime pagine del testo sono dedicate infine al racconto, sempre sottoforma di leggenda, della diaspora del popolo circasso.

Se la prima parte di questo capitolo può essere letta come il tentativo da parte della zia (e, quindi, da parte della stessa scrittrice) di recuperare e, attraverso la scrittura, conservare e restituire alla contemporaneità un mondo quasi completamente distrutto, la seconda parte risponde direttamente alla necessità di mostrare la Guerra russo-caucasica da un punto di vista alternativo rispetto a quello russo. Andrà evidenziato inoltre, come suggerisce Zhigunova (2016), che la decisione di includere nel testo il lamento e la ninnananna – ma, potremmo aggiungere, anche di riportare, seppure verosimilmente in forma rivisitata, certi episodi che con tutta probabilità la scrittrice trae dal folklore circasso – acquista grandissima rilevanza se teniamo in considerazione il fatto che la tradizione orale è sempre stata marginalizzata nella cultura russa/occidentale a favore di quella scritta, considerata a questa nettamente superiore.

⁴⁶⁷ Oltre ai due componimenti qui menzionati, la scrittrice cita direttamente un estratto dal poema *Kambot i Ljaca* [Kambot e Ljaca, 1938] composto dal nonno Ali Šogencukov e dei versi riguardanti la Guerra russo-caucasica del poeta cabardino Chamid Chatutovič Kažarov (1938-2019).

⁴⁶⁸ Il testo integrale del lamento può essere ritrovato nella raccolta *Kabardinskij fol’klor* [Folklore cabardino] (Brojdo 2001: 365-69). Più in generale il lamento tratta della presa e della distruzione del villaggio circasso del principe Karamurza. Nel canto le mogli del principe e suo fratello, catturati dai russi, ricordano alcuni momenti della terribile notte in cui il villaggio fu distrutto.

⁴⁶⁹ Anche in questo caso il testo integrale del componimento può essere trovato in *Kabardinskij fol’klor* (Brojdo 2001: 457-58). Da notare che il volume *Kabardinskij fol’klor* da cui la scrittrice trae entrambi i componimenti è proprio il libro a cui stavano lavorando il nonno e il suo gruppo di amici. Il libro, nonostante la repressione dell’*intelligencija* cabardina, venne comunque stampato nel 1936. Il volume che ho indicato in bibliografia (e che la stessa scrittrice cita come fonte) è la seconda edizione di questa stessa raccolta.

Nel capitolo successivo l'inserimento di documenti, testimonianze e lettere di ufficiali, medici, storici, politici e giornalisti contemporanei agli eventi – riportati nel testo come citazioni dirette (di cui spesso viene indicata anche la fonte) e intervallati da precisazioni e commenti dell'amico del padre Nurbi Bagov – svolgono una funzione analoga, ossia riempire gli spazi lasciati vuoti dalla storiografia sovietica. Ogni singola citazione va così a costituire un tassello nella ricostruzione di un quadro più ampio, restituendo alla protagonista e, con essa, al lettore una visione complessiva della Guerra russo-caucasica in cui si rende evidente il fatto che dietro alla celebrazione delle imprese degli "eroi" della conquista si celano episodi di barbarica crudeltà:

Вот как описал события 1863-1864 гг. в Западной Черкесии офицер российской армии И. Дроздов: «В конце февраля пшехский отряд двинулся к речке Мартэ, чтобы наблюдать за выселением горцев, а если понадобится, так и силою выгонять их. Постепенно продвигаясь то вправо, то влево, то вверх, то вниз и истребляя по пути брошенные аулы, отряд достиг верховьев Псекупса [...]. Отсюда оставалось только тридцать верст до Черного моря. Поразительное зрелище представилось глазам нашим по пути! Разбросанные трупы детей, женщин, стариков, растерзанные, полуобъеденные собаками; изнеможенные голодом и болезнями переселенцы, едва поднимавшие ноги от слабости, падавшие от изнеможения и еще заживо делавшиеся добычей голодных собак [...].» (ivi: 247)

[Ecco come descriveva gli eventi del 1863-1864 nella Circassia occidentale l'ufficiale dell'esercito russo I. Drozdov: "Alla fine di febbraio il reparto di Pšechskij si spostava verso il fiume Marté per monitorare il trasferimento della popolazione di montagna, e se ce ne fosse stato bisogno per espellerla con la forza. Gradualmente avanzando ora a destra, ora a sinistra, ora in salita, ora in discesa e distruggendo sul cammino gli *aul* abbandonati, il reparto raggiunse il corso superiore del Psekups [...]. Da qui restavano solo trenta verste per arrivare al Mar Nero.

Uno spettacolo impressionante si aprì davanti ai nostri occhi lungo la strada! Cadaveri sparsi di bambini, donne, anziani, sbranati, parzialmente mangiati dai cani; estenuate dalla fame e dalle malattie, le persone a malapena alzavano le gambe per la debolezza, cadevano esauste e ancora in vita diventavano preda dei cani affamati [...]."]

A livello narrativo, le citazioni si susseguono una dopo l'altra in maniera incalzante dando vita a un crescendo di orrori. In questo capitolo è la logica dell'"accumulazione" a fare da padrona. Ogni citazione è interrotta solo per lasciare spazio a un'altra in cui vengono menzionate ulteriori atrocità:

«Судно 'Нусрети-Бахти' 17 ноября 1864 г. бурей было выброшено на берег и разбито, погибло 300 из 470 пассажиров».

«Один пароход, плававший по той же самой дороге, по которой шли незадолго перед ним эти суда с черкесами, мог проследить путь по плывущим трупам...»

«Я помню, как одна мать ни за что не хотела, чтобы ее ребенка выбросили в море и долго скрывала его смерть. Абхазцы знали об этом, но молчали. Она держала мертвого ребенка на руках, прижав к груди, и когда кто-нибудь из турков проходил мимо, начинала разговаривать с ним, как с живым. Так скрывала она его до тех пор, пока на пароходе не начал распространяться трупный запах. Тогда сделали обыск и нашли мертвого ребенка; но мать и тут не хотела отдавать его, и когда ребенка все-таки вырвали из ее рук и бросили в море, она сама попыталась броситься за ним. Ее с трудом удержали. Крик этой матери и до сих пор раздается в ушах...» (ivi: 249)

[“Il 17 novembre 1864 la nave ‘Nusreti-Bachti’ a causa di una tempesta finì contro la costa e venne distrutta, morirono trecento dei quattrocentosettanta passeggeri”.

“Un piroscafo, che navigava sulla stessa rotta percorsa poco prima da queste navi ricolme di circassi, poté mantenere la direzione seguendo i cadaveri che galleggiavano...”

“Mi ricordo che una madre per nessun motivo voleva che gettassero il suo bambino in mare e a lungo nascose la sua morte. Gli abcasi ne erano al corrente, ma rimasero in silenzio. Teneva il cadavere del bambino in braccio stringendolo al petto e quando qualcuno dei turchi passava vicino iniziava a parlare con lui come se fosse vivo. Così lo nascose finché sul piroscafo non iniziò a diffondersi l’odore di cadavere. Allora fecero una perquisizione e trovarono il bambino morto; ma la madre anche a quel punto non voleva consegnarlo, e quando nonostante tutto glielo strapparono dalle braccia e lo buttarono in mare, lei stessa cercò di gettarsi. La trattennero con difficoltà. L’urlo di quella madre mi risuona ancora nelle orecchie...”]

Il lunghissimo elenco di citazioni – che occupa ben tredici delle quattordici pagine del capitolo – concorre a creare una fortissima tensione emotiva che infine culmina nella preghiera che la protagonista, completamente pervasa dal dolore, inizia a recitare:

«Аллах Великий! Упокой души их, – тех, о ком я ничего не знала, ни одного звука имени их – родственников моих – погибших, и родственников этих родственников – погибших, друзей их – погибших, тысячи тысяч детей, стариков, женщин и мужчин безымянной плоти и крови моей, много раз истлевшей и возрожденной в новом обликии – моем, и тех, кто ныне на этой земле. Упокой их, заживо сожженных, нетленный дух которых вырвался из горящих ям и домов; заживо погребенных, за телами которых не стало видно морского дна, которые так и не увидели вожделенный чужой и проклятый берег. Оставшуюся горстку народа моего, – вспоминала я услышанные слова, – на земле своей укрой и сохрани. Миллионы и тысячи народа моего, рассеянного по всему пространству земли, укрой и сохрани! Дай ему память, силу и стремление воссоединиться на земле отцов. Не дай забыть бога своего, и народ свой, и язык свой, не дай стинуть бесследно, растворившись в других народах, не дай остаться лишь в гортанном звуке, угасающем в веках, не дай кому-то сказать на детей твоих: «Они были, и теперь их нет», не дай предать память о тысячах тысяч колен своих, которые отстояли себя в схватке со временем и вылетели из расколовшегося яйца тысячелетий с неповторимым ликом и великой душой! Сохрани крылья народу, умеющему летать!» (ivi: 253-54)

[O Allah, il Grande! Dona la pace alle anime di coloro di cui non sapevo nulla, nemmeno un suono del loro nome, ai miei parenti morti, ai parenti di questi parenti morti, ai loro amici morti, alle migliaia di migliaia di bambini, anziani, donne e uomini, carne senza nome della mia carne, sangue senza nome del mio sangue, molte volte ridotti alla polvere e rinati sotto un nuovo aspetto, il mio, e di chi adesso è su questa terra. Dona la pace a chi è stato arso vivo, il cui spirito immortale si è liberato dalle fosse e dalle case in fiamme; a chi è stato sepolto vivo, a coloro i cui corpi coprivano il fondo del mare, a chi allo stesso modo non vide l’anelata e maledetta sponda straniera. Proteggi e custodisci, – mi ricordai delle parole udite, – la manciata del mio popolo rimasta sulla propria terra. Proteggi e custodisci i milioni e le migliaia del mio popolo, dispersi in tutto il mondo! Dai loro la memoria, la forza e il desiderio di riunirsi nella terra dei padri. Fai sì che non si dimentichino del proprio dio, del proprio popolo, della propria lingua, fai sì che non spariscono senza lasciare traccia dissolvendosi in altri popoli, fai sì che non rimanga di loro solamente un suono gutturale che si spegne nei secoli, fai sì che nessuno dica dei tuoi figli: ‘C’erano e ora non ci sono più’, fai sì che non tradiscano la memoria di migliaia di migliaia di generazioni che sono sopravvissute alla lotta con il tempo e hanno preso il volo dall’uovo frantumato dei millenni con un volto unico e un’anima grande! Custodisci le ali del popolo capace di volare!”]

La preghiera, insegnatale in segreto dalla nonna, riemerge dalla memoria della protagonista sollevandola dalla sua sofferenza. Dopo averla recitata, infatti, Dina confessa che la sensazione di vuoto che la attanagliava l’ha finalmente abbandonata, lasciandola mutata nel

profondo⁴⁷⁰. Allo stesso modo, a livello narrativo l'inserimento della preghiera fa sì che la tensione precedentemente accumulata possa finalmente dissolversi e la narrazione passare a un altro soggetto.

Il principio di elencazione, seppure con effetti e finalità differenti, guida anche il settimo capitolo di questa parte del romanzo, intitolato *Vospominanija* [Ricordi]. Qui, la lettura del diario della zia (capitoli secondo e quinto) e dei documenti sulla Guerra russo-caucasica (capitolo quarto), così come la conversazione avuta con l'amico di famiglia Musarbi Srukov circa gli anni della repressione dell'*intelligencija* cabardina e la presa visione dei documenti riguardanti il nonno che lo zio Leva aveva recuperato dagli archivi del KGB (capitolo sesto) permettono alla protagonista di realizzare finalmente il significato di certi racconti che aveva udito in passato. Da "fantasmagorie" incomprensibili e "vane conversazioni" (*ivi*: 277) a cui la protagonista aveva dato poca importanza, i racconti di parenti e conoscenti si svelano anch'essi testimonianza di un passato molto diverso da quello narrato nei libri di storia e nei discorsi politici.

Il settimo capitolo di questa sezione è dedicato proprio alla ricapitolazione di questi racconti. Una serie reiterata di "вспомнила" [mi ricordai] introduce i ricordi della protagonista legati a conversazioni ed episodi della sua vita più o meno recenti che riguardano non più la sola Guerra russo-caucasica ma in generale tutte le repressioni avvenute dalla conquista russa: quelle narrate sono infatti storie di massacri, deportazioni, condizioni di vita impossibili, esecuzioni, sfruttamento, violenze, ecc. che rivelano al lettore l'essenziale continuità tra l'Impero russo e l'Unione Sovietica. Le vicende riportate, inoltre, hanno come protagonisti anche altri popoli del Caucaso e gli stessi russi inserendo in questo modo la tragedia del popolo circasso nel più ampio panorama della violenza di stato.

Se nel capitolo dedicato all'esposizione dei documenti dell'archivio familiare l'"accumulazione" era volta ad accrescere testimonianza dopo testimonianza l'orrore fino a giungere alla catarsi della preghiera finale, qui la ricapitolazione dei ricordi produce un effetto sostanzialmente diverso. Il principio che la muove risulta molto simile a quello della "restituzione dei nomi" (*vozvraščenie imën*), la pratica che ogni 29 ottobre vede i cittadini russi ricordare le vittime delle repressioni di stato⁴⁷¹. Qui ogni singola testimonianza ha valore per se stessa in quanto riconoscimento di un vissuto individuale. L'atto di enunciazione (da parte della

⁴⁷⁰ Per quanto riguarda questo argomento rimando al capitolo precedente (Sezione 3.3.2.) in cui si è ampiamente trattato del processo di formazione identitaria della protagonista in relazione al concetto di *unhomey* di Bhabha.

⁴⁷¹ Simile negli intenti. Preciso, infatti, che all'interno di questo capitolo raramente vengono menzionati i nomi di vittime e testimoni.

protagonista) e di trascrizione (da parte della scrittrice) in questo senso risultano essenziali per restituire voce e dignità all'esistenza del singolo. Inoltre, a differenza del quarto capitolo in cui la maggior parte dei materiali mostrati provenivano da fonti "autorevoli" o comunque da osservatori esterni e non direttamente coinvolti nella tragedia⁴⁷², la scrittrice, assumendo (attraverso la protagonista) il compito di "testimone surrogato" e dando al lettore il ruolo di ascoltatore empatico, registra qui le voci di persone comuni, i cosiddetti "piccoli" della storia, che molto probabilmente senza questa sua operazione sarebbero andate perse.

Queste testimonianze sommandosi al diario della zia, ai documenti racchiusi nella cartelletta, alla conversazione con l'amico di famiglia e ai materiali sul nonno vanno a formare nel romanzo un vero e proprio contro-archivio. Un archivio in cui viene riunito tutto ciò che non è stato reputato abbastanza importante o, al contrario, potenzialmente pericoloso così da essere escluso, celato o distrutto negli archivi ufficiali. All'interno del romanzo la raccolta di queste testimonianze – riportate come citazione o rielaborate – svolge una funzione fondamentale conservandole (per esempio, dando loro forma scritta come nel caso dei racconti dei conoscenti), diffondendole e, perché no, anche in qualche modo proteggendole da future operazioni di censura e silenziamento. Questo contro-archivio, in cui la memoria familiare della protagonista si interseca alla memoria collettiva del proprio popolo, diviene il luogo da cui la stessa protagonista può articolare una contro-storia che tenga conto dei silenzi della narrazione sovietica restituendo in questo modo voce e dignità alla memoria individuale delle vittime.

Questa "archeologia della dignità", riprendendo le parole di Oushakine (2021), nel romanzo di Arma tuttavia non si ferma qui. La sezione *Sinjaja papka*, in generale, i capitoli riguardanti l'esposizione dei materiali d'archivio della cartelletta e i ricordi della protagonista, più nello specifico, creano un'interruzione all'interno della narrazione. In questi due capitoli in particolare, l'inserimento di citazioni e di testimonianze blocca quasi completamente il flusso narrativo rendendo il tempo della narrazione di fatto coincidente con quello esterno della lettura. In essi non vi è praticamente azione, la descrizione di certe scene inoltre crea un effetto di staticità quasi assoluta, arresta ulteriormente il tempo narrativo e produce immagini che impietriscono per la loro atrocità. Più terribile è l'immagine presentata più pietrificante è infatti l'effetto che ne deriva. In questo senso, questi due capitoli, per il loro contenuto e per la loro potenza raffigurativa, sembrano assurgere al ruolo di monumento. Un "monumento testuale",

⁴⁷² La prima eccezione, l'unica di cui nel romanzo viene attestata la fonte, è quella dell'ufficiale circasso Nuri anch'egli deportato in Turchia (Arma 2009: 248). Una seconda eccezione, questa volta senza fonte, è la terza citazione che ho riportato a p. 236 ("Я помню, как одна мать...", "Mi ricordo che una madre...") attribuibile a Ioil' Ladarija. Il testo integrale della testimonianza può essere visualizzato all'indirizzo http://apsnyteka.org/744-ladaria_i_na_zare_moei_zhizni.html (ultimo accesso: 24/03/2023).

come lo definirebbe Etkind (2013), volto a ridare dignità al passato di un popolo ridotto, come constatata con amarezza la protagonista, a “fantasma” della storia (Arma 2009: 289). Un monumento volto a sopperire l’assenza ancora oggi di adeguati luoghi commemorativi e a contrastare la celebrazione sempre più sfacciata degli “eroi” della Guerra russo-caucasica. Un monumento innalzato tuttavia, come svela la seconda parte della preghiera recitata dalla protagonista, anche alla speranza in un futuro che vedrà possibile una rinascita del popolo circasso.

Benché il romanzo di Arma si rivolga principalmente al periodo sovietico con le sue pratiche di riscrittura e cancellazione della memoria, esso gioca ancora oggi, in un contesto in cui il margine di “dicibilità” di una memoria (individuale o collettiva) alternativa a quella ufficiale sta divenendo sempre più stretto, un ruolo fondamentale in quanto gesto di rivendicazione, restituzione e resistenza: rivendicazione dell’esistenza di un’altra memoria, restituzione della dignità del vissuto di ogni singolo individuo e resistenza nei confronti della narrazione sovietica e di quella contemporanea con i loro miti e i loro spazi volutamente lasciati bianchi.

Conclusioni

Lo scorso 24 febbraio mi svegliavo in una stanza d'albergo a Nazran' e aperta l'applicazione di Telegram venivo immersa di notifiche: l'esercito russo quella stessa mattina aveva iniziato a bombardare diverse città ucraine e ad avanzare all'interno del paese. Il giorno precedente avevo assistito alla commemorazione per la deportazione del popolo inguscio, sradicato dalla propria terra il 23 febbraio 1944 con l'accusa infondata di collaborazionismo. Quella mattina mi ritrovavo sbigottita davanti alla televisione mentre Putin parlava della cosiddetta "operazione militare speciale" come di un'azione necessaria per liberare l'Ucraina da un presunto governo nazista. Dalla deportazione del popolo inguscio erano passati settantotto anni, c'era stata la *perestrojka*, l'Unione Sovietica era crollata, ma al contempo sembrava che ben poco fosse cambiato: il governo ancora una volta giustificava le proprie azioni criminose con la scusa della lotta contro il nazismo.

Ho deciso di iniziare le mie conclusioni parlando del 24 febbraio perché mi sono resa conto che con ogni probabilità non avrei potuto fare altrimenti. Il 24 febbraio è stata per me una data segnante dal punto di vista personale, perché, come credo qualsiasi russista o chiunque abbia investito anche emozionalmente sulla Russia, mi sono ritrovata sgomenta davanti ai fatti accaduti, paradossalmente in colpa e allo stesso tempo ferita, incapace di gestire una gamma di sentimenti contrastanti. Il 24 febbraio, e non ne parlerei altrimenti in questa sede, ha influenzato ovviamente anche la mia ricerca. Banalmente perché il mio ritorno rocambolesco dalla Russia, tra voli cancellati e innumerevoli mezzi di trasporto, mi ha imposto di cambiare i piani rinunciando a buona parte del lavoro sul campo nel Caucaso settentrionale e alle interviste che avrei voluto svolgere. A un livello più profondo perché, ponendosi in continuità rispetto alle dinamiche che hanno interessato la Russia negli ultimi anni ma segnalando al contempo una frattura, questo evento mi ha fornito una sorta di "distacco", una posizione ben precisa da cui osservare e ragionare sull'oggetto del mio lavoro. In questo senso, la guerra in Ucraina mi ha, se si può così formulare, "aiutata" a fare ulteriore chiarezza non solo sulle dinamiche politiche, ma anche sugli autori e sulle opere che stavo prendendo in considerazione. Questo è stato il caso in particolare di Sadulaev: se fino a quel momento, piuttosto ingenuamente, mi ero interrogata sulla serietà di certe affermazioni dello scrittore, così radicali da apparire in qualche modo parodiche, il 24 febbraio mi ha tolto definitivamente ogni dubbio. Dopotutto, già la reazione dello scrittore all'annessione della Crimea del 2014 era stato un segnale evidente.

Vedere Sadulaev – un autore che nelle sue prime opere denunciava i crimini russi nelle guerre russo-cecene – inneggiare alla guerra in Ucraina è stata la conferma definitiva⁴⁷³.

Il 24 febbraio, inoltre, mi ha in qualche modo confermato che occuparsi oggi di identità e memoria nel contesto post-sovietico risulta quanto mai necessario, così come risulta ancora più necessario farlo ponendosi in una prospettiva che consideri la dimensione imperialista e coloniale dell'Unione Sovietica e della Russia contemporanea. Tale prospettiva, per molti aspetti finora ignorata dall'accademia italiana, deve essere oggi, a mio parere, tenuta obbligatoriamente in considerazione da quanti insegnano e si occupano di letteratura e cultura russa. In questo senso, sono d'accordo con Massimo Maurizio, professore dell'Università di Torino, che recentemente ha ribadito il bisogno oggi più che mai di una (auto)riflessione critica da parte dei russisti italiani che tenga conto anche di questo aspetto:

Sarebbe [...] opportuno addivenire a una riflessione diffusa, magari comune, che porti a mettere in evidenza la problematicità e i collegamenti della cultura russa con l'oggi, riflettendo quindi noi per primi su che cosa ha senso insegnare e trasmettere, insistendo per esempio sullo scollamento di cui sopra [quello tra la visione culturale dominante e quella del quotidiano, *V. M.*], sulla natura imperialista e coloniale del potere russo e degli sviluppi, delle strategie, delle forme di resistenza intellettuale che la Storia e la Cultura ci hanno consegnato. (Maurizio et al. 2023)

Una riflessione di questo tipo, già da tempo iniziata in altri ambiti linguistico-culturali sotto la spinta dei *Cultural Studies* e in particolare degli studi postcoloniali, ha già preso piede all'estero, ma in Italia, a parte qualche singola e di solito giovane voce, se pur non assente, manca ancora di sistematicità. Spero con la mia ricerca di avere offerto un, seppur piccolo, contributo a questa riflessione.

In questo lavoro ho cercato di restituire un quadro rappresentativo del tema identitario e memoriale non solo nelle opere degli autori selezionati, ma in generale nello spazio pubblico e culturale nord caucasico post-sovietico. Per farlo mi sono sempre ancorata alla realtà più ampia delle dinamiche identitarie e memoriali russe post-sovietiche rispetto alla quale sono state mostrate le affinità e le inevitabili peculiarità legate allo specifico contesto socioculturale del Caucaso settentrionale. Prendendo in considerazione aspetti differenti ma tra loro complementari, quella che ne è emersa è una realtà variegata e molteplice, contraddistinta da forme di resistenza così come di assimilazione del discorso coloniale e imperialista russo.

Per quanto riguarda le prime, mi riferisco in particolar modo alle opere di Alisa Ganieva e Dina Arma, ma anche alle sperimentazioni in ambito artistico di Aslan Goisum. Come si è avuto modo di argomentare, Ganieva, avvalendosi di strategie volte a decostruire i discorsi

⁴⁷³ Menziono a questo proposito un articolo pubblicato da Sadulaev pochi giorni dopo l'inizio della guerra su larga scala in Ucraina. Qui lo scrittore elenca le "lezioni" che l'esercito russo avrebbe imparato dalla guerra in Cecenia, tra cui quella di bombardare solo i punti strategici e non la popolazione civile (sic!) (Sadulaev 2022a).

dominanti (da quello sovietico a quelli contemporanei) e ricorrendo all'elemento culturale non-russo come fondamento strutturale dei suoi romanzi, dà vita a una scrittura capace di superare l'eredità del canone sovietico nelle sue implicazioni sia ideologiche sia stilistiche. Confrontandosi con il trauma dell'eccidio circasso, Arma nel suo romanzo, invece, da una parte, propone un modello identitario che, costruendosi nello spazio ibrido e fluido del margine, mostra l'inconsistenza delle articolazioni in chiave nazionalista e imperialista che affollano il discorso politico attuale; dall'altra, rivendica e restituisce dignità a una memoria alternativa che si oppone alla narrazione storica imposta dallo stato, sovietico e contemporaneo. Tale spessore etico ritorna anche in *People of No Consequence* di Goisum in cui la presenza, seppure silenziosa, dei sopravvissuti della deportazione cecena si fa essa stessa testimonianza dell'esistenza di una storia differente.

Tuttavia, come si è evidenziato, le opere di cui ci si è occupati non costituiscono solo esempi di resistenza ai discorsi dominanti e alle politiche di cancellazione/appropriazione della memoria promosse dal Cremlino. La produzione di German Sadulaev è infatti intrisa del discorso imperialista russo di cui si rende essa stessa promotrice. L'ossessione di Sadulaev per l'impero, che attraversa trasversalmente tutta la sua produzione, non si giustifica solo alla luce della pervasività della propaganda sovietica sulle minoranze, ma trova anche la sua motivazione nello stesso problema di autoidentificazione dello scrittore. Un problema che, come si è visto, emerge a livello testuale non solo nel tema del doppio, ma anche nella pressante nostalgia nei confronti del passato sovietico, di una dimensione (dai tratti marcatamente imperiali) in cui l'autore, così come i suoi personaggi, si illude di potere trovare una soluzione al proprio dissidio interiore.

Tra i fattori che, a mio parere, contribuiscono al sostanziale divario evidenziatosi tra, da una parte, Ganieva, Arma e Goisum, e, dall'altra, Sadulaev va sicuramente tenuto in conto anche quello generazionale. Ganieva (n. 1985) e soprattutto Goisum (n. 1991) non hanno praticamente avuto esperienza diretta degli anni sovietici, i loro ricordi di questo periodo sono essenzialmente ricordi mediati, trasmessi loro da familiari e parenti che hanno sofferto per la repressione di quegli anni⁴⁷⁴. La loro visione non è nostalgica né idealizzata, così come non può esserla quella di Chakuaševa (n. 1959) che ha avuto modo di essere spettatrice consapevole degli anni della *perestrojka*, con i suoi fermenti e la sua rivendicazione di una memoria altra rispetto a quella dello stato. Uno spirito, quello della *perestrojka*, che, come si è visto, pervade

⁴⁷⁴ A questo proposito rimando allo scritto di Ganieva *To What Do I Belong?* in cui la scrittrice ripercorre la propria storia familiare (Ganieva 2018b) e all'intervista in cui Goisum parla dell'esperienza della nonna e della madre sotto il regime sovietico (Gajsumov 2014).

anche il suo romanzo. La situazione è assai differente per Sadulaev (n. 1973), il quale ha trascorso negli anni dell'Unione Sovietica la sola infanzia, non ha sperimentato gli aspetti peggiori del regime sovietico ed è diventato adulto nei cosiddetti *lichie devjanostye*, i selvaggi anni Novanta, un periodo che, nello specifico caso ceceno, è coinciso con anche due brutali guerre. Tali fattori hanno sicuramente concorso alla creazione di un'immagine idealizzata dell'Unione Sovietica, immagine condivisa tra l'altro da altri scrittori coetanei di Sadulaev⁴⁷⁵.

Giunta alla conclusione, mi rendo conto che gli aspetti degni di approfondimento sarebbero ancora molti: per esempio, sarebbe interessante inserire il lavoro in una prospettiva diacronica che tenga conto della produzione letteraria (magari ampliando l'analisi anche a testi poetici, opere teatrali, ecc.) antecedente al periodo preso in considerazione. Oppure, mantenendone la delimitazione temporale, la ricerca potrebbe essere ulteriormente sviluppata includendo la disamina di altri autori contemporanei provenienti dal Caucaso settentrionale. O ancora si potrebbe pensare di coinvolgere altre aree geografiche quali la Siberia, il "Lontano Oriente" (*Dal'nij Vostok*) e la regione del Volga, anch'esse abitate da popolazioni non-russe che, seppure con tempistiche e modalità differenti rispetto ai popoli nord caucasici, sono state interessate da processi di russificazione e acculturazione spesso forzata. In questo senso, potrebbe risultare interessante avanzare un'analisi di tipo comparatistico volta a identificare le dinamiche identitarie e culturali che interessano le diverse minoranze etniche della Federazione Russa. Allo stesso modo, la ricerca potrebbe essere arricchita da un approccio culturalmente più "diffuso" che prenda in considerazione non solo le opere letterarie, ma anche, come parzialmente si è già fatto, altre forme artistiche, dal teatro, al cinema, alle *performance* e all'arte figurativa, ecc. Lo studio, inoltre, per quanto riguarda il panorama memoriale del Caucaso settentrionale, gioverebbe sicuramente dell'analisi di ulteriori casi studio inerenti a musei, memoriali, eventi e commemorazioni. Quest'ultimo aspetto sarebbe dovuto essere oggetto di un approfondimento più ampio già all'interno di questo lavoro, ma purtroppo le circostanze storiche non l'hanno reso possibile.

Le prospettive di sviluppo del lavoro qui elencate si scontrano, tuttavia, da un lato con la difficoltà (e i pericoli) di recarsi ora in territorio russo per condurre ricerche, soprattutto su questi temi, dall'altro anche con gli interrogativi di carattere etico sull'opportunità di tale scelta. Se per molti aspetti è possibile pensare a una ricerca di questo tipo anche a distanza (questo

⁴⁷⁵ Tale nostalgia, come già evidenziato nel primo capitolo (cfr. Sezione 1.2.3.), caratterizza infatti il pensiero di diversi "giovani scrittori" – la "generazione dei trentenni" così come la definisce Astvacaturov (Astvacaturov et al. 2015), ossia di quegli autori che hanno debuttato all'inizio degli anni Duemila – che vengono comunemente raccolti sotto il nome di nuovi realisti.

stesso lavoro, a causa della pandemia e della guerra, si configura come un lavoro svolto in gran parte senza recarsi sul posto), è anche vero che l'impossibilità di svolgere ricerca sul campo si rivela decisamente limitante: alcune realtà, così periferiche e poco studiate, necessitano in qualche modo di un'esperienza di "prima mano".

La speranza, dunque, rimane quella che la guerra finisca quanto prima e che sia presto possibile tornare a fare ricerca in Russia, in una Russia nuova e libera.

Bibliografia

- Abu-Bakar, Achmedchan. 1964. *Darginskie devuški*. Moskva: Chudožestvennaja literatura.
- Adamovna, Mališ. 2020. «Pamjat' o Kavkazskoj vojne v monumentach na territorii Respubliki Adygeja». *Obščestvo: Filosofija, Istorija, Kul'tura*, n. 12: 109–12.
- Akayev, Vakhit Kh. 2010. «The Conflict between Traditional Islam and Wahhabism in the North Caucasus: Origins, Dynamics and the Means for its Resolution». *Norwegian Institute for International Affairs (NUPI)*, 63–88.
- Alexander, Jeffrey C. 2004. «Toward a Theory of Cultural Trauma». In *Cultural Trauma and Collective Identity*, a cura di Jeffrey C. Alexander, Ron Everman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, e Piotr Sztompka, 1–30. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Alieva, Svetlana, a c. di. 1993. *Tak èto bylo. Nacional'nye repressii v SSSR 1919-1952 gody. V 3-ch tomach. Tom I*. Moskva: Insan.
- Ališarieva, Abkota, Žanar Ibraeva, e Ekaterina Protasova. 2017. «Kazachstanskij russkij: vzgljad so storony». *Ab Imperio*, n. 4: 231–64.
- Aminrazavi, Mehdi. 2005. *The Wine of Wisdom. The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam*. Oxford: Oneworld.
- Amurskaja pravda*. 2022. «Rossijskie pisateli podelilis' svoim mneniem o specoperacii na Ukraine», 3 marzo 2022. https://ampravda.ru/2022/03/03/0111015.html?fbclid=IwAR0R71kRYEk1gNqcZjqAJJrDxjuQAcJ4U2vytTg5eGDiggNx3_fE3Cb5U0I (ultimo accesso: 14/08/2023).
- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2°. London-New York: Verso.
- Anisimova, Irina. 2022. «From Celebrated Novel to Media Outrage: The Public Debate Surrounding the Miniseries “Zuleikha Opens Her Eyes”». In *The Cultural is Political: Intersections of Russian Art and State Politics*, a cura di Irina Anisimova e Ingunn Lunde, 107–27. Bergen: University of Bergen.
- Anjum, Tanvir. 2013. «Bridal Symbolism in the Sufi Poetry Of Islamicate South Asia: From the Earliest Times to the Fifteenth Century». *Pakistan Journal of History & Culture* 34 (1): 1–17.
- Aristov, Denis. 2011. «German Sadulaev. “Šalinskij rejđ”». *Filolog*, n. 17. philolog.pspu.ru/module/magazine/do/mpub_17_350 (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Arma, Dina. 2009. *Doroga domoj. Roman*. Nal'čik: Èl'brus.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, e Helen Tiffin. 2002. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. 2°. London-New York: Routledge.
- Assmann, Aleida. 2002. *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: Il Mulino.
- . 2006. «Memory, Individual and Collective». In *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, a cura di Robert E. Goodin e Charles Tilly, 210–24. Oxford: Oxford University Press.

- . 2008. «Canon and Archive». In *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, a cura di Astrid Erll e Ansgar Nünning, 97–107. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- . 2009. «How History Takes Place». In *Memory, History, and Colonialism. Engaging with Pierre Nora in Colonial and Postcolonial Contexts*, a cura di Indra Sengupta, 151–65. London: German Historical Institute.
- . 2010. «Re-Framing Memory. Between Individual and Collective Forms of Constructing the Past». In *Performing the Past. Memory, History, and Identity in Modern Europe*, a cura di Karin Tilmans, Frank van Vree, e Jay Winter, 34–50. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- . 2013. «Europe's Divided Memory». In *Memory and Theory in Eastern Europe*, a cura di Uilleam Blacker, Alexander Etkind, e Julie Fedor, 25–41. London: Palgrave MacMillan.
- . 2018. «Silence as a Form of Language in Aslan Gaisumov's Works». In *Keicheyuhea*, a cura di Aslan Gaisumov, 83–97. Berlin: Sternberg Press.
- Assmann, Jan. 2008. «Communicative and Cultural Memory». In *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, a cura di Astrid Erll e Ansgar Nünning, 109–18. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- . 2011. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Astvacaturov, Andrej, e Giulia Marcucci. 2017. «Tra tradizione e innovazione. Il racconto russo oggi». In *Falce senza martello. Racconti post-sovietici*, 239–64. Bari: Stilo Editrice.
- Ašurbekov, Alibek. 2011. «Problematika pervogo tabasaranskogo romana». *Izvestija Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta*, n. 4: 96–100.
- Bachtin, Michail. 1968. *Dostoevskij. Poetica e stilistica*. Torino: Einaudi.
- . 2001. «Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo. Saggi di poetica storica». In *Estetica e romanzo*, 231–405. Torino: Einaudi.
- Badzeeva, E. A., a c. di. 2022. *Vo imja pamjati i slavy. K 250-letiju edinenija Ingušetii s Rossiej*. Nazran': Izdanie «Memorial Pamjati i Slavy».
- Bækken, Håvard, e Johannes Due Enstad. 2020. «Identity under Siege: Selective Securitization of History in Putin's Russia». *Slavonic and East European Review* 98 (2): 321–44.
- Bajramukova, Sofija. 2015. «Tipologija i nacional'noe svoeobrazie istoriko-chudožestvennogo romana (na materiale severokavkazkich literatur)». *Sovremennye problemy nauki i obrazovanija*, n. 1.
- Baldovin, Maria. 2021. «RUSSIA: La storica organizzazione Memorial rischia di chiudersi». *East Journal*. 13 novembre 2021. https://www.eastjournal.net/archives/121830?fbclid=IwAR3Nss3i_idV_-bC4_lowkEjqZOPKiyzHaxrvuyBI9F90UitlChIb_F76hs (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Bar-On, Dan. 1989. *Legacy of Silence. Encounters with Children of the Third Reich*. Cambridge (Massachusetts)-London: Harvard University Press.
- Bartels, Anke, Lars Eckstein, Nicole Waller, e Dirk Wiemann. 2019. *Postcolonial Literatures in English: An Introduction*. Berlin: J. B. Metzler Verlag.
- Bassin, Mark, e Catriona Kelly. 2012. «Introduction: National Subjects». In *Soviet and post-Soviet Identities*, a cura di Mark Bassin e Catriona Kelly, 3–16. Cambridge: Cambridge

- University Press.
- Baum, Rob. 2017. «The Body as Archive: The Shoah and the Story (Not) Told». *Poetics Today* 38 (4): 667–93.
- Bausani, Alessandro. 2018. «Introduzione». In *Poesie mistiche. Rûmî*, a cura di Alessandro Bausani, 5–34. Milano: BUR Rizzoli.
- Bayadyan, Hrach. 2007. «Soviet Armenian Identity and Cultural Representation». In *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*, a cura di Tsypylma Darieva e Wolfgang Kaschuba, 205–19. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- BBC News Russkaja Služba*. 2021. «Sobjanin ob’’javil, čto pamjatnika na Lubjanke ne budet. Ni Dzeržinskomu, ni Nevskomu», 26 febbraio 2021. <https://www.bbc.com/russian/news-5621753> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Bhabha, Homi K. 1992. «The World and the Home». *Social Text*, n. 31/32: 141–53.
- . 2004. *The Location of Culture*. London-New York: Routledge.
- Bitov, Andrej, e Lilja Pann. 1996. «Est’ istoričeskoe vremja, čerez kotoroe ne pereprygneš’». *Literaturnaja gazeta*, n. 11: 5.
- Blakkisrud, Helge. 2016. «Blurring the Boundary between Civic and Ethnic: The Kremlin’s New Approach to National Identity under Putin’s Third Term». In *The New Russian Nationalism. Imperialism, Ethnicity and Authoritarianism 2000-15*, 249–74. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Blunt, Alison, e Robyn Dowling. 2006. *Home*. London-New York: Routledge.
- Blustein, Jeffrey. 2008. *The Moral Demands of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bobrovnikov, Vladimir. 2006. «“Traditionalist” versus “Islamist” Identities in a Dagestani Collective Farm». *Central Asian Survey* 25 (3): 287–302.
- . 2009. «Bezbožniki risujut islam: sovetskaja (anti)religioznaja propaganda v kommentarijach vostokoveda». *Polit.ru*. 7 maggio 2009. <https://m.polit.ru/article/2009/05/07/bobrovnikov/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2011a. «From Collective Farm to Islamic Museum? Deconstructing the Narrative of Highlander Traditions in Dagestan». In *Exploring the Edge of Empire. Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*, a cura di Florian Mühlfried e Sergey Sokolovskiy, 99–116. Berlin: Lit Verlag.
- . 2011b. «The Contribution of Oriental Scholarship to the Soviet anti-Islamic Discourse. From Militant Godless to Knowledge». In *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, a cura di Michael Kemper e Stephan Conermann, 68–85. London-New York: Routledge.
- Bobrovnikov, Vladimir, e Iskra Babič, a c. di. 2007. *Severnyj Kavkaz v sostave Rossijskoj imperii*. Moskva: Novoe Literaturnoe Obozrenie.
- Boele, Otto, Boris Noordenbos, e Ksenia Robbe. 2020a. «Introduction. The Many Practices of Post-Soviet Nostalgia: Affect, Appropriation, Contestation». In *Post-Soviet Nostalgia. Confronting the Empire’s Legacies*, a cura di Otto Boele, Boris Noordenbos, e Ksenia Robbe, 1–17. New York-London: Routledge.
- , a c. di. 2020b. *Post-Soviet Nostalgia. Confronting the Empire’s Legacies*. New York-London: Routledge.

- Bogumił, Zuzanna. 2012. «Stone, Cross and Mask: Searching for Language of Commemoration of the Gulag in the Russian Federation». *Polish Sociological Review*, n. 1: 71–90.
- . 2018. *Gulag Memories. The Rediscovery and Commemoration of Russia's Repressive Past*. New York-Oxford: Berghahn Books.
- Bordonaro, Federico. 2008. «La Russia da Gorbaciov a Putin». *Ricerche storiche*, n. 3: 366–89.
- Borzenko, Aleksandr, e Nikita Petrov. 2015. «“Èto i nazyvaetsja ljustraciej”. Kak otkrytie ukrainskich archivov otrazitsja na Rossii. Intervju istorika Nikity Petrova». *Meduza*. 14 aprile 2015. <https://meduza.io/feature/2015/04/14/eto-i-nazyvaetsya-lyustratsiey> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Bowring, Bill. 2018. «Minority Language Rights in the Russian Federation: The End of a Long Tradition?» In *The Palgrave Handbook of Minority Languages and Communities*, a cura di Gabrielle Hogan-Brun e Bernadette O'Rourke, 73–99. London: Palgrave MacMillan.
- Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Brojdo, G. I., a c. di. 2001. *Kabardinskij fol'klor*. 2°. Nal'čik: Izdatel'skij centr «Èl'-fa».
- Bruce, Robert, e Enver Kisriev. 2010. *Dagestan. Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus*. Armonk (New York)-London (England): M.E. Sharpe.
- Byford, Andy, Connor Doak, e Stephen Hutchings. 2020. «Introduction: Transnationalizing Russian Studies». In *Transnational Russian Studies*, a cura di Andy Byford, Connor Doak, e Stephen Hutchings, 1–34. Liverpool: Liverpool University Press.
- Caffee, Naomi. 2013. «Russophonia: Towards a Transnational Conception of Russian-Language Literature». Tesi di dottorato. University of California.
- . 2022. «“Not only Russian”: Explorations in Contemporary Russophone Literature. Introduction». *Russian Literature* 127: 1–10.
- Campana, Aurélie. 2006. «The Effects of War on the Chechen National Identity Construction». *National Identities* 8: 129–48.
- . 2009. «Collective Memory and Violence: The Use of Myths in the Chechen Separatist Ideology, 1991–1994». *Journal of Muslim Minority Affairs* 29 (1): 43–56.
- . 2012. «The Chechen Memory of Deportation: From Recalling a Silenced Past to the Political Use of Public Memory». In *Public Memory, Public Media and the Politics of Justice*, a cura di Philip Lee e Pradip Ninan Thomas, 141–61. Palgrave MacMillan.
- Caramitti, Mario. 2010. *Letteratura russa contemporanea. La scrittura come resistenza*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- . 2012. «Rossijskij : sovetskij = duchovnyj : idejnyj. Il côté linguistico del project di perpetuazione dell'Unione Sovietica». In *Sentieri Interrotti/Holzwege*, a cura di Donatella Gavrilovich e Gabriella Elina Imposti, 41–58. Roma: UniversItalia.
- Carpi, Guido. 2016. *Storia della letteratura russa. II. Dalla rivoluzione d'Ottobre a oggi*. Roma: Carocci editore.
- Castellani, Aldo. 2008. *Storia della Cecenia. Memoria, tradizioni e cultura di un popolo del Caucaso*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.
- Catic, Maja. 2015. «Circassians and the Politics of Genocide Recognition». *Europe-Asia Studies* 67 (10): 1685–1708.

- Ceeva, Zarema. 2020. «Zarema Ceeva: “... pamjat chranit opyt kollektivnoj travmy ot krovavogo protivostojanija s voennoj mašinoj Rossijskoj imperii”». OO Kabardino-Balkarskij Regional’nyj Pravozaščitnyj centr. 29 giugno 2020. <http://zapravakbr.com/index.php/30-uncategorised/1506-zarema-tseeva-pamyat-khranit-opyt-kollektivnoj-travmy-ot-krovavogo-protivostoyaniya-s-voennoj-mashinoj-rossijskoj-imperii> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Chakuaševa, Madina. 2006. «Doroga domoj. Povest’». *Družba Narodov*, n. 8. <https://magazines.gorky.media/druzhba/2006/8/doroga-domoj.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2009. «Kabardinskaja usad’ba». *Dar’jal*, n. 1. https://www.darial-online.ru/material/2009_1-hakusheva/ (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2015. «Chudožestvennye archetipy kak otaženie kavkazskogo logosa». In *Nacional’nye obrazy mira v chudožestvennoj kul’ture. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii, posvyjaščennoj 85-letiju so dnja roždenija literaturoveda, filosofa, kul’turologa G. D. Gačeva (1929-2008). 24-26 oktjabrja 2014 goda*, 454–62. Nal’čik: Izdatel’stvo M. i V. Kotljarovych.
- . 2020. «Čto skryvajut “geroičeskie” pamjatniki». OO Kabardino-Balkarskij Regional’nyj Pravozaščitnyj centr. 11 giugno 2020. <http://zapravakbr.com/index.php/analitik/1498-madina-khakuasheva-čto-skryvayut-geroičeskie-pamyatniki> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Charaeva, Ljana, e Zuchra Kučukova. 2018. *Gender i étnogender (na materiale kabardinskoj ženskoj prozy)*. Nal’čik: Izdatel’skaja tipografija «Print Centr».
- Chari, Sharad, e Katherine Verdery. 2009. «Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War». *Comparative Studies in Society and History* 51 (1): 6–34.
- Chatažukov, Valerij. 2022. «Valerij Chatažukov: Zapret na provedenie traurnogo šestviya 21 maja javljaetsja provokaciej organov vlasti KBR vo glave s ego rukovoditelem Kazbekom Kokovym». OO Kabardino-Balkarskij Regional’nyj Pravozaščitnyj centr. 15 maggio 2022. <http://zapravakbr.com/index.php/30-uncategorised/1812-valerij-khatazhukov-zapret-na-provedenie-traurnogo-shestviya-21-maya-yavlyatsya-provokatsiej-organov-vlasti-kbr-vo-glave-s-ego-rukovoditelem-kazbekom-kokovym> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Chiračev, Gulla. 2010. «Salam tebe, Dalgat!» *Oktjabr’*, n. 6. <https://magazines.gorky.media/october/2010/6/salam-tebe-dalgat.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Chittick, William C. 2005. *The Sufi Doctrine of Rumi*. Bloomington (Indiana): World Wisdom.
- Čipčikov, Boris. 2008. *My žili rjadyškom s Graalem*. Moskva: Èl’brusoid.
- Clark, Katerina. 1981. *The Soviet Novel. History as Ritual*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Clowes, Edith W. 2016. *Russia on the Edge. Imagined Geographies and Post-Soviet Identity*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Collier, Stephen, Alex Cooley, Bruce Grant, Harriet Murav, Marc Nichanian, Gayatri C. Spivak, e Alexander Etkind. 2003. «Empire, Union, Center, Satellite: The Place of Post-Colonial Theory in Slavic / Central and Eastern European / (Post-)Soviet Studies: A Questionnaire». *Urbandus Review* 7: 5–25.

- D'Haen, Theo L. 1995. «Magical Realism and Postmodernism: Decentering Privileged Centers». In *Magical Realism. Theory, History, Community*, a cura di Flois Parkinson Zamora e Wendy B. Faris, 191–208. Durham-London: Duke University Press.
- Dafydd, Fflur. 2004. «“[A] shifting / identity never your own:” The Uncanny and the Unhomely in the Writing of R.S. Thomas». Tesi di dottorato. University of Wales.
- Davies, Robert W. 1997. *Soviet History in the Yeltsin Era*. Vol. 3. London: Palgrave Macmillan UK.
- Davis, Fred. 1979. *Yearning for Yesterday. A Sociology of Nostalgia*. New York: The Free Press.
- Deleuze, Gilles, e Felix Guattari. 2010. *Kafka. Per una letteratura minore*. 3°. Macerata: Quodlibet.
- Dentith, Simon. 2002. *Parody*. London-New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. 2005. *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*. Napoli: Filema edizioni.
- Dobrenko, Evgeny. 2011. «Socialist Realism». In *The Cambridge Companion to Twentieth-Century Russian Literature*, a cura di Evgeny Dobrenko e Marina Balina, 97–113. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2018. «Soviet Multinational Literature: Approaches, Problems, and Perspectives of Study». In *The Literary Field under Communist Rule*, a cura di Aušra Jurgutienė e Dalia Satkauskytė, 3–17. Boston: Academic Studies Press.
- Dorson, Richard M. 1976. *Folklore and Fakelore. Essays Toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge (Massachusetts)-London: Harvard University Press.
- Dovey, Kimberly. 1985. «Home and Homelessness». In *Home Environments*, a cura di Irwin Altman e Carol M. Werner, 33–64. New York: Springer Science + Business Media.
- Druey, Cécile. 2020. «History as a Means of Conflict and Conflict Resolution in the North Caucasus/Chechnya». *Euxeinos - Culture and Governance in the Black Sea Region* 10 (29): 94–114.
- DuBois, William E. B. 2007. *Le anime del popolo nero*. A cura di Paola Boi. Firenze: Le Lettere.
- Džamaludinova, Ch. 2021a. «Istoričeskij roman v avarskoj literature». *Mir nauki, kul'tury, obrazovanija*, n. 1: 409–11.
- . 2021b. «Izučenie obraznoj sistemy romana M. Churšilova Sulak-svidetel'». *Mir nauki, kul'tury, obrazovanija*, n. 1: 374–77.
- Dzutsati, Valery. 2016. «New Monuments of Russian Heroes of Russian- Circassian War Anger Circassians». *Eurasia Daily Monitor*. 6 novembre 2016. <https://jamestown.org/program/new-monuments-russian-heroes-russian-circassian-war-anger-circassians/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2020. «Circassians Demand Prosecution of Russian Blogger Awarded Medal by Putin». *Eurasia Daily Monitor*. 17 settembre 2020. <https://jamestown.org/program/circassians-demand-prosecution-of-russian-blogger-awarded-medal-by-putin/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Eco, Umberto. 2014. *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativa*. 2°. Milano: Bompiani.

- Egorova, Ljudmila. 2020. *Literaturny narodov Severnogo Kavkaza. Učebnoe posobie*. Moskva: Izdatel'stvo «Flinta».
- Eliade, Mircea. 1954. *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Einaudi.
- . 1966. *Mito e realtà*. Torino: Boria editore.
- Engelstein, Laura. 2003. «The Archives Talk Back: Unofficial Collections in Imperial, Soviet and Post-Soviet Russia». *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, n. 1: 70–76.
- Erbslöh, Gisela. 2016. «Seeking Chechen Identity between Repression and Self-Determination under the Ramzan Kadyrov Regime». *Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia* 5 (2): 201–24.
- Etkind, Alexander. 2001. «Foucault i tezis vnutrennej kolonizacii: postkolonial'nyj vzgljad na sovetskoe prošloe». *NLO*, n. 3. <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/3/fuko-i-tezis-vnutrennej-kolonizacii.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2003. «Russkaja literatura, XIX vek: Roman vnutrennej kolonizacii». *NLO*, n. 1. <https://magazines.gorky.media/nlo/2003/1/russkaya-literatura-xix-vek-roman-vnutrennej-kolonizacii.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2004. «Hard and Soft in Cultural Memory: Political Mourning in Russia and Germany». *Grey Room*, n. 16: 36–59.
- . 2011. *Internal Colonization. Russia's Imperial Experience*. Cambridge: Polity.
- . 2013. *Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of the Unburied*. Stanford (California): Stanford University Press.
- . 2015. «Magical Historicism». In *Russian Literature since 1991*, a cura di Evgeny Dobrenko e Mark Lipovetsky, 104–19. Cambridge: Cambridge University Press.
- Etkind, Alexander, Dirk Uffelmann, e Il'ja Kukul'in, a c. di. 2012. *Tam, vnutri. Praktiki vnutrennej kolonizacii v kul'turnoj istorii Rossii*. Moskva: Novoe Literaturnoe Obozrenie.
- Faris, Wendy B. 1995. «Scheherazade's Children: Magical Realism and Postmodern Fiction». In *Magical Realism. Theory, History, Community*, a cura di Flois Parkinson Zamora e Wendy B. Faris, 163–90. Durham-London: Duke University Press.
- Fatychova, Nuriya. 2020. «Zulejcha protiv Zulejchi. Nuriya Fatychova o tom, kak diskussii vokrug seriala zastavili nas obsuždat' sovetskij imperializm». Colta.ru. 8 maggio 2020. <https://www.colta.ru/articles/art/24311-spory-o-zulejhe-i-sovetskij-imperializm> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Ferrari, Aldo. 2007. *Breve storia del Caucaso*. Roma: Carrocci.
- . 2012. *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni.
- Fischer, Sabine. 2022. «Russia on the Road to Dictatorship: Internal Political Repercussions of the Attack on Ukraine». *SWP Comment*, n. 30.
- Flige, Irina. 2022. *Il caso Sandormoch. La Russia e la persecuzione della memoria*. A cura di Andrea Gullotta. Bari: Stilo Editrice.
- Foucault, Michel. 2009. «Corso del 28 gennaio 1976». In «*Bisogna difendere la società*», a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, 61–77. Milano: Feltrinelli.
- Foxall, Andrew. 2013. «A Contested Landscape: Monuments, Public Memory, and Post-Soviet Identity in Stavropol', Russia». *Communist and Post-Communist Studies* 46 (1): 167–78.

- . 2015. *Ethnic Relations in Post-Soviet Russia. Russians and non-Russians in the North Caucasus*. London-New York: Routledge.
- Frank, Susi K. 2016. «“Multinational Soviet Literature”: The Project and Its Post-Soviet Legacy in Iurii Rytkeu and Gennadii Aigi». In *Postcolonial Slavic Literatures After Communism*, a cura di Klavdia Smola e Dirk Uffelman, 191–217. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Franke, Patrick. 2022. «Khidr». In *Encyclopedia of Islam (Online)*, a cura di Kate Fleet, Gudrum Krämer, Denis Matring, John Nawas, e Everett Rowson, 3°. Leiden: Brill. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/*-COM_35534 (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Freud, Sigmund. 1964. «The “Uncanny”». In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, a cura di James Strachey, 17:219–53. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Friess, Nina. 2019. «Young Russophone Literature in Kazakhstan and the “Russian World”». In *Resignification of Borders: Eurasianism and the Russian World*, a cura di Nina Friess e Konstantin Kaminskij, 149–74. Berlin: Frank&Timme.
- . 2022a. «“Where Are You Going to Live? In What Language?”: The Search for Identity in Iurii Serebrianskii’s Russophone Prose». *Russian Literature* 127: 127–49.
- . 2022b. «In the Language of the Enemy». IPS. 18 luglio 2022. <https://www.ips-journal.eu/topics/democracy-and-society/in-the-language-of-the-enemy-6074/> (ultimo accesso: 14/08/2023).
- Gajsumov, Aslan. 2014. «Chudožnyk z Čečni Aslan Gajsumov: Vijnu nikoly ne zabuvaješ, ii zabyraješ z soboj». 6 dicembre 2014. <https://korupciya.com/hudozhnik-z-chechni-aslan-gajsumov-vijnu/2> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Gammer, Moshe, e Vera Kaplan. 2013. «Post-Soviet Narratives of the Conquest of the Caucasus». *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 1 (61): 26–46.
- Ganieva, Alisa. 2007. «I skučno, i grustno. Motivy izgojstva i otčuzdenija v sovremennoj proze». *Novyj mir*, n. 3. https://magazines.gorky.media/novi_mi/2007/3/i-skuchno-i-grustno.html (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2009. «Miry fantomi i rynočnaja okkupacija. German Sadulaev». *Voprosy Literatury*, n. 3: 123–34. <https://voplit.ru/article/miry-fantomy-i-rynochnaya-okkupatsiya-german-sadulaev/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2011. «O ruskoj kritike i o sedom Kavkaze». 1 giugno 2011. chitaemvmeste.ru/zvyozdy/interviews/o-ruskoj-kritike-i-sedom-kavkaze (ultimo accesso: 07/10/2021).
- . 2012a. *Prazdničnaja gora*. Moskva: Astrel’.
- . 2012b. *Salam tebe, Dalgat! Povest’, rasskaz*. Moskva: AST-Astrel’.
- . 2015a. *La montagna in festa*. Roma: La Nuova frontiera.
- . 2015b. «“Oni vstrečalis’ po-sovremennomu...”». *God literatury*. 13 marzo 2015. <https://godliteratury.ru/articles/2015/03/13/oni-vstrechalis-po-sovremennomu> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2017. «“Obščestvo iščet obrazcy i modeli suščestvovanja i samoreprezentacii”». *Družba Narodov*, n. 1. <https://magazines.gorky.media/družba/2017/1/obshhestvo-ishhet-obrazczy-i-modeli-sushhestvovaniya-i-samoreprezentaczii.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).

- 31/05/2023).
- . 2018a. «Put' i op'janenie». In *Tekst i tradicija. Tom 6*, a cura di Evgenij Vodolazkin, 387–91. Sankt Peterburg: Rostok.
- . 2018b. «To What Do I Belong?» In *To What Do I Belong?: Traversing Differences, Bridging Narratives*, a cura di Nataša Đurovičová, 15–20. The University of Iowa.
- . 2019. *Ženich i nevesta: roman. 2°*. Moskva: AST.
- Ganieva, Alisa, e Nikolaj Aleksandrov. 2019. «Pisatel' Alisa Ganieva o malych narodach Dagestana: Mne real'nost' interesna tem, čto čerez den' ona stanovitsja prošlym». Obščestvennoe televidenie Rossii. 5 maggio 2019. <https://otr-online.ru/programmy/figura-rechi/pisatel-alisa-ganieva-o-malyh-narodah-dagestana-mne-realnost-interesna-tem-čto-čerez-den-ona-stanovitsya-proshlym-36815.html> (ultimo accesso: 07/10/2022).
- Ganieva, Alisa, e Marina Bojkova. 2020. «Alisa Ganieva: Vedëm my sebja davno ne tak, kak gorcy». Gorec media. 1 aprile 2020. <https://gorets-media.ru/page/alisa-ganieva-vedjom-my-sebja-davno-ne-tak-kak-gorcy> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Ganieva, Alisa, Olivia Capozzalo, e Smith Freeman. 2018. «History as the New Ideology of Patriotism in Russia: An Interview with Alicia Ganieva». 6 giugno 2018. <https://www.3ammagazine.com/3am/writing-against-expectations-an-interview-with-alisa-ganieva/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Ganieva, Alisa, e Zaira Magomedova. 2016. «Ironija, krik boli i kapli krovi». Èto Kavkaz. 16 novembre 2016. <https://etokavkaz.ru/kultura/ironiya-krik-boli-i-kapli-krovi> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Ganieva, Alisa, e Polina Nakrajnikova. 2021. «Menja iskali moskovskie dagestancy, čtoby pogovorit' i vospitat'»: interv'ju s pisatel'nicaj Alisoj Ganievoj». Burning Hut. 4 aprile 2021. <https://burninghut.ru/alisa-ganieva/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Ganieva, Alisa, e Anton Sekisov. 2015. «Alisa Ganieva: V Dagestane legko byt' neobyčnym». God literatury. 3 aprile 2015. <https://godliteratury.ru/articles/2015/04/03/alisa-ganieva-v-dagestane-legko-byt-n> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Ganin, Martyn. 2010. «Dvojnaja perspektiva: slučaj Sadulaeva». OpenSpace.ru. 22 gennaio 2010. os.colta.ru/literature/events/details/18824/?expand=yes#expand (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Genette, Gérard. 1997. *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*. Torino: Einaudi.
- Geraci, Robert. 2015. «Internal Colonization: Russia's Imperial Experience (Review)». *Nationalities Papers* 43 (2): 356–57.
- Gessen, Masha. 2016. «Russian Purge: Putin Doesn't Need to Censor Books. Publishers Do It for Him». The Intercept. 15 febbraio 2016. <https://theintercept.com/2016/02/15/putin-doesnt-need-to-censor-books-publishers-do-it-for-him/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Ghilarducci, Manuel. 2022. «Diglossia as a Strategy. Viktor Martsinovich's Literary Work and Posture». *Russian Literature* 127: 43–69.
- Goble, Paul. 2021. «Circassians See Russian Census as Real Chance to Unite Their Nation». *Eurasia Daily Monitor* 18 (156). <https://jamestown.org/program/circassians-see-russian-census-as-real-chance-to-unite-their-nation/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Goode, J. Paul. 2019. «Russia's Ministry of Ambivalence: the Failure of Civic Nation-Building

- in post-Soviet Russia». *Post-Soviet Affairs* 35 (2): 140–60.
- Gosudarstvennaja Duma. 2020. «Novyj tekst Konstitucii RF s popravkami 2020», 2020. <http://duma.gov.ru/news/48953/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Gradskova, Yulia. 2019. *Soviet Politics of Emancipation of Ethnic Minority Woman. Natsionalka*. Cham: Springer.
- . 2021. «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*, n. Gender in the Caucasus and the Diaspora: 1–21.
- Graham, Loren. 2016. *Lysenko’s Ghost: Epigenetics and Russia*. Cambridge (Massachusetts)-London: Harvard University Press.
- Graney, Katherine E. 2018. «Ethnicity, National Identity, and Multiculturalism». In *Understanding Contemporary Russia*, a cura di Michael L. Bressler, 2°, 209–35. Boulder-London: Lynne Rienner Publishers.
- Graziosi, Andrea. 2004. «The Soviet 1931-1933 Famines and the Ukrainian Holodomor: Is a New Interpretation Possible, and What Would Its Consequences Be?» *Harvard Ukrainian Studies* 27 (1/4): 97–115.
- Grenoble, Lenore A. 2003. *Language Policy in the Soviet Union*. New York-Boston-Dordrecht-Moscow: Kluwer Academic Publishers.
- Gutmeyr, Dominik. 2017. *Borderlands Orientalism or How the Savage Lost his Nobility. The Russian Perception of the Caucasus between 1817 and 1878*. Wien: Lit Verlag.
- Haber, Erika. 2003. *The Myth of the Non-Russian. Iskander and Aitmatov’s Magical Universe*. Lanham-Boulder-New York-Oxford: Lexington Books.
- Halbwachs, Maurice. 2001. *La memoria collettiva*. A cura di Paolo Jedlowski e Teresa Grande. Milano: Edizioni Unicopli.
- Hall, Stuart. 1992. «The Question of Cultural Identity». In *Modernity and its Future*, a cura di Stuart Hall, David Held, e Tony McGrew, 273–316. Cambridge: Polity Press and Open University.
- Halman, Hugh Talat. 2000. «“Where Two Seas Meet”: The Quranic Story of Khidr and Moses in Sufi Commentaries as a Model for Spiritual Guidance». Tesi di dottorato. Duke University.
- Herzberg, Julia. 2021. «Postface. Ego-Documents As Counter-Archives in Russia». *Revue des études slaves*, n. 1: 173–77.
- Hille, Charlotte, e Renée Gendron. 2019. «Remembering the Past Empowers the Future». *Iran & the Caucasus* 23 (2): 199–215.
- Hirsch, Francine. 2005. *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Hladík, Radim. 2011. «A Theory’s Travelogue: Post-Colonial Theory in Post-Socialist Space». *Teorie vědy* 33 (4): 561–90.
- Hooks, Bell. 2015. «Choosing the Margin as a Space of Radical Openness». In *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, 223–35. New York-London: Routledge.
- Hosking, Geoffrey. 2006. *Rulers and Victims. The Russians in the Soviet Union*. Cambridge (Massachusetts)-London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Hutcheon, Linda. 1989. «“Circling the Downspout of Empire”: Post-Colonialism and Postmodernism». *Ariel* 20 (4): 149–75.
- . 2000. *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- Ibragimov, M. 2019. «Nacional’nye literatury v rossijskom literaturnom proekte». In *Nacional’nye literatury na sovremennom etape: naučnye koncepcii i gipotezy*, a cura di A. Ganieva, F. Minullina, e L. Nadyršina, 88–96. Kazan’: IJALI.
- Iliyasov, Marat. 2018. «Chechen Ethnic Identity: Assessing the Shift from Resistance to Submission». *Middle Eastern Studies* 54 (3): 475–93.
- Ivanenko, Anton, e Amiran Urušadze. 2018. «Past Indefinite: Istoričeskaja pamjat’ i politika na Severnom Kavkaze». *Novoe prošloe - The New Past*, n. 3: 186–222.
- Ivanova, Natal’ja. 2002. *Nostal’jaščee. Sobranie nabljudenij*. Moskva: Raduga.
- Jaimoukha, Amjad. 2001. *The Circassians: A Handbook*. Richmond: Curzon Press.
- . 2005. *The Chechens. A Handbook*. London-New York: RoutledgeCurzon.
- Jankiewicz, Szymon, Nadezhda Knyaginina, e Federica Prina. 2020. «Linguistic Rights and Education in the Republics of the Russian Federation: Towards Unity through Uniformity». *Review of Central and East European Law* 45 (1): 59–91.
- Jašurkaev, Sultan. 1998. «Jach». *Radio svoboda*, 6 novembre 1998. <https://www.svoboda.org/a/24201590.html> (ultimo accesso: 25/10/2022).
- Jersild, Austin. 2002. *Orientalism and Empire. North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*. Montreal-Kingston-London-Ithaca: McGill-Queen’s University Press.
- Justus, Ursula. 2000. «Vozvraščenie v raj: socrealizm i fol’klor». In *Socrealističeskij kanon*, a cura di Chans Gjunter e Evgenij Dobrenko, 70–86. Sankt Peterburg: Gumanitarnoe aginstvo «Akademičeskij projekt».
- Kabanov, Aleksander, e Jan Šenkman. 2022. «“Otdat” russkij jazyk Putinu - vse ravno čto nemeckij Gitler”. Glavnyj ruskojazyčnyj poët Ukrainy - ob osade Kieva, okkupacii Chersona i otmene ruskoj kul’tury». *Novaja gazeta Evropa*, 16 maggio 2022. <https://novayagazeta.eu/articles/2022/05/16/otdat-russkii-iazky-putinu-vse-ravno-čto-nemetskii-gitleru> (ultimo accesso: 14/08/2023).
- Kacandes, Irene. 2001. *Talk Fiction. Literature and the Talk Explosion*. Lincoln-London: University of Nebraska Press.
- Kaminskij, Konstantin, e Nina Friess. 2019. «Inside Out Identities: Eurasianism and the Russian World». In *Resignification of Borders: Eurasianism and the Russian World*, a cura di Nina Friess e Konstantin Kaminskij, 7–20. Berlin: Frank&Timme.
- Kappeler, Andreas. 2006. *La Russia. Storia di un impero multi-etnico*. A cura di Aldo Ferrari. Roma: Edizioni Lavoro.
- Kardnov, Inal. 2016. «Vojna russkich i čerkesskich pamjatnikov». *Caucasus Times*. 2016. <https://caucasustimes.com/ru/vojna-russkich-i-čerkesskich-pamjatniko/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Karny, Yo’av. 2000. *Highlanders. A Journey to the Caucasus in Quest of Memory*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

- Karsanova, Elena. 2020. «Obščerossijskaja graždanskaja identičnost' v oficianl'nom diskurse respublik Severnogo Kavkaza». *Vestnik Universiteta*, n. 12: 59–69.
- Kavkazskij uzel*. 2022. «Žitel'nicy Kabardino-Balkarii vyšli na protest v svjazi s mobilizaciej», 22 settembre 2022. <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/381394/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2023. «Učėnym v Kabardino-Balkarii vozvraščeny iz''jatye pri obyskach vešči», 14 gennaio 2023. <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/384958/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Kazenin, Konstantin. 2012. *Ėlementy Kavkaza. Zemlja, vlast' i ideologija v serverokavkazskich respublikach*. Moskva: Regnum.
- Kazmina, Olga. 2018. «Religion». In *Understanding Contemporary Russia*, a cura di Michael Bressler, 339–75. Boulder-London: Lynne Rienner Publishers.
- Kemper, Michael. 2009a. *Studying Islam in the Soviet Union*. Amsterdam: Vossiuspers UvA.
- . 2009b. «The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933». *Die Welt des Islams* 49: 1–48.
- Khakuasheva, Madina. 2017. «Immersion or Destruction? Adyghe Literature in the Era of Globalization: National Self-Identity». *Russian Studies in Literature* 53 (3–4): 248–57.
- Khalid, Adeb. 2000. «Russian History and the Debate over Orientalism». *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1 (4): 691–99.
- Khapaeva, Dina. 2009. «Historical Memory in Post-Soviet Gothic Society». *Social Research* 76 (1): 359–94.
- . 2016. «Triumphant Memory of the Perpetrators: Putin's Politics of re-Stalinization». *Communist and Post-Communist Studies* 49 (1): 61–73.
- . 2019. «The Gothic Future of Eurasia». *Russian Literature* 106: 79–108.
- Khlevnyuk, Daria. 2021. «“Silencing” or “Magnifying” Memories? Stalin's Repressions and the 1990s in Russian Museums». *Problems of Post-Communism*, 1–10.
- Kiseleva, Maria, e Victoria Safronova. 2023. «Why are people leaving Russia, who are they, and where are they going?» *BBC*, 4 giugno 2023. <https://www.bbc.com/news/world-europe-65790759> (ultimo accesso: 14/08/2023).
- Klimenko, Ekaterina. 2018. «The Politics of Oblivion and the Practices of Remembrance. Repression, Collective Memory and Nation-Building in Post-Soviet Russia». In *Historical Memory of Central and East European Communism*, a cura di Agnieszka Mrozik e Stanislav Holubec. New York-London: Routledge.
- Knight, Nathaniel. 2000a. «Grigor'ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?» *Slavic Review* 59 (1): 74–100.
- . 2000b. «On Russian Orientalism: A Response to Adeb Khalid». *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1 (4): 701–15.
- Kołodziejczyk, Dorota, e Cristina Șandru. 2012. «Introduction: On Colonialism, Communism and East-Central Europe - Some Reflections». *Journal of Postcolonial Writing* 48 (2): 113–16.
- Kolstø, Pål. 2016. «The Ethnification of Russian Nationalism». In *The New Russian Nationalism. Imperialism, Ethnicity and Authoritarianism 2000-15*, a cura di Pål Kolstø e Helge Blakkisrud, 18–45. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Kondrašova, Irina. 2008. «Problema chudožestvennogo metoda v stanovlenii i razvitii novopis'mennykh literatur Severnogo Kavkaza». *Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta*, n. 10: 128–33.
- Koobak, Redi, Madina Tlostanova, e Suruchi Thapar-Björkert, a c. di. 2021. *Postcolonial and Postsocialist Dialogues: Intersections, Opacities, Challenges in Feminist Theorizing and Practice*. London-New York: Routledge.
- Koplatadze, Tamar. 2019. «Postcolonial Identities in Russophone Women's Writing from the Caucasus and Central Asia». Tesi di dottorato. University of Oxford.
- Kostenko, Elena, e Ekaterina Selezneva. 2010. «Pamjatnik generalu Ermolovu v Pjatigorske do sich por vyzivaet protivorečivye mnenija». *Kavkazskij uzal*. 23 dicembre 2010. <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/178797/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Košubaev, Džambulat. 2004. *Abrag. Roman, povest'*. Nal'čik: Èl'brus.
- Kreuger, Anders. 2018. «Aslan Gaisumov's Dark Art: Five Recent Works». In *Keicheyuhea*, a cura di Aslan Gaisumov, 13–31. Berlin: Sternberg Press.
- Kristeva, Julia. 1978. «La parola, il dialogo e il romanzo». In *Semeiotiké. Ricerche per una semanalisi*, 119–43. Milano: Feltrinelli.
- Krouglov, Alex. 2022. «Language Planning and Policies in Russia Through a Historical Perspective». *Current Issues in Language Planning* 23 (4): 412–34.
- Kukulin, Ilya. 2016. «“The Long-Legged Time is Forging the War”: The Postcolonial Condition of the Russian-language Poetry in Ukraine». In *Postcolonial Slavic Literatures After Communism*, a cura di Klavdia Smola e Dirk Uffelmann, 161–87. Frankfurt am Main-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Warszawa-Wien: Peter Lang.
- . 2018. «“To Create a Person When You Aren't One Yet...”: Notes on Russian Poetry in the 2000s». *Russian Studies in Literature* 54 (1–3): 58–83.
- . 2019. «Russia as Whole and as Fragments». In *Global Russian Cultures*, a cura di Kevin M. F. Platt, 151–82. Madison: The University of Wisconsin Press.
- . 2020. «Russkaja literatura vo glave “mladšich brat'ev” (èpizod iz novejšej istorii rossijskogo škol'nogo obrazovanija)». *NLO*, n. 6. https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/166_nlo_6_2020/article/22961/ (ultimo accesso: 31/05/2023).
- L'vovskij, Stanislav. 2017. «Deti ravniny: German Sadulaev kak postsovetkij i (post)kolonial'nyj pisatel'». *NLO*, n. 2: 489–508.
- LaCapra, Dominick. 2014. *Writing History, Writing Trauma*. 2°. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lappela, Anni. 2017. «The Dialogic Nature of Dystopia in Alisa Ganieva's Novel The Mountain and The Wall». *Nordlit*, n. 39: 102–15.
- Laruelle, Marlene. 2015. *The «Russian World». Russia's Soft Power and Geopolitical Imagination*. Washington DC: Center of Global Interests.
- . 2017. «Putin's Regime and the Ideological Market: A Difficult Balancing Game». Carnegie Endowment for International Peace. 16 marzo 2017. <https://carnegieendowment.org/2017/03/16/putin-s-regime-and-ideological-market-difficult-balancing-game-pub-68250> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2022. «What is the Ideology of a Mobilized Russia?» *Russia.Post*. 4 ottobre 2022.

- https://russiapost.info/politics/war_ideology (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2023. «Russia at War and the Islamic World». *Russie.NEI.Visions*, n. 127.
- Latynina, Alla. 2010. «Čečenskaja vojna Germana Sadulaeva». *Novyj Mir*, n. 4. https://magazines.gorky.media/novyj_mi/2010/4/chechenskaya-vojna-germana-sadulaeva.html (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Layton, Susan. 1994. *Russian Literature and the Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lermontov, Michail. 1989. *Polnoe sobranie stichotvorenij: V 2 tomach*. Vol. 2. Leningrad: Sovremennyj pisatel'.
- Lipovetsky, Mark. 2016a. «The Formal is Political». *The Slavic and East European Journal* 60 (2): 185–204.
- . 2016b. «The Progressor between the Imperial and the Colonial». In *Postcolonial Slavic Literatures After Communism*, a cura di Klavdia Smola e Dirk Uffelmann. Frankfurt am Main-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Warszawa-Wien: Peter Lang.
- Lipovetsky, Mark, e Kevin M. F. Platt. 2023. «The Russophone Literature of Resistance». *World Literature Today* 97 (2): 38–41.
- Magarotto, Luigi. 2015. *La conquista del Caucaso nella letteratura russa dell'Ottocento. Puškin, Lermontov, Tolstoj*. Firenze: Firenze University Press.
- Mal'sagov, A. 1990. «Dunen berkat». In *Mifologičeskij slovar'*, a cura di Eleazar Meletinskij, 198. Moskva: Sovetskaja Ėnciklopedija.
- Malashenko, Alexey. 2011. «The North Caucasus: Russia's Internal Abroad?». *Carnegie Moscow Center* 13 (3): 1–12.
- Malinowski, Bronislaw. 1948. «Myth in Primitive Psychology». In *Magic, Science and Religion and Other Essays*, a cura di Robert Redfield, 72–124. Glencoe (Illinois): The Free Press.
- Marcati, Valentina. 2021a. «Il Daghestan oltre l'orientalismo sovietico: il romanzo Prazdničnaja gora di Alisa Ganieva». *eSamizdat*, n. XIV: 59–76.
- . 2021b. «Narrating Identity. Identity Construction and Fragmentation in German Sadulaev's Ja – čečeneč! and Šalinskij rejđ». In *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2021*, a cura di Daniele Artoni, Carlo Frappi, e Paolo Sorbello, 163–82. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- Marchesini, Irina. 2020. «Mito e “nuovo Realismo russo”. La riscrittura della tradizione caucasica in Prazdničnaja gora di Alisa Ganieva». *Studi Slavistici* XVII (1): 181–200.
- Marsh, Rosalind. 2007. *Literature, History and Identity in Post-Soviet Russia, 1991-2006*. Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Wien: Peter Lang.
- . 2013. «The Concepts of Gender, Citizenship, and Empire and Their Reflection in Post-Soviet Culture». *Russian Review* 72 (2): 187–211.
- Martin, Terry. 2001. *The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Maurizio, Massimo, Giulia De Florio, Simone Guagnelli, Marco Caratozzolo, e Martina Napolitano. 2023. «“Generazione Putin”: intervista agli autori e al curatore». *Meridiano* 13. 24 febbraio 2023. <https://www.meridiano13.it/generazione-putin-intervista-autori->

- curatore/ (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Mbembe, Achille. 2002. «The Power of the Archive and its Limits». In *Refiguring the Archive*, a cura di Carolyn Hamilton, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Graeme Reid, e Razia Saleh, 19–26. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- McFaul, Michael. 2006. «The Russian Federation». In *The Cambridge History of Russia*, a cura di Ronald Grigor Suny, Vol. 3:352–80. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meduza. 2022a. «V Rossii faktičeski vvedeno voennoe položenie. Ograničenje svoboda slova, sobranij i peredviženija. Glavnoe iz doklada “Agory” i “Setevyeh svobod”», 25 marzo 2022. <https://meduza.io/feature/2022/03/25/v-rossii-faktičeski-vvedeno-voennoe-položenie-ogranicheny-svoboda-slova-sobranij-i-peredvizheniya> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2022b. «Kadyrov: v Čečne mobilizacii ne budet, respublika perevypolnila plan na 254%», 22 settembre 2022. <https://meduza.io/news/2022/09/22/kadyrov-v-chečne-mobilizatsii-ne-budet-respublika-perevypolnila-plan-na-254> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2022c. «V Dagestane protivniki mobilizacii perekryli federal’nuju trassu», 22 settembre 2022. <https://meduza.io/news/2022/09/22/v-dagestane-protivniki-mobilizatsii-perekryli-federalnuyu-trassu> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Melnikov, Dmitry. 2017. «Toward Russophone Super-Literature: Making Subjectivities, Spaces and Temporalities in Post-soviet Kazakhstani Russophone Writing». Tesi di dottorato. Nazarbayev University.
- . 2021. «Writing on the Margins? Building the New Literary Economy in Post-Soviet Kazakhstani Russophone Literature». *eSamizdat*, n. XIV: 105–20.
- Memorial Italia. 2021. «Dichiarazione ufficiale di Memorial Internazionale», 28 dicembre 2021. <http://www.memorialitalia.it/dichiarazione-ufficiale-di-memorial-internazionale/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Meyer, Michael. 2005. «Swift and Sterne Revisited: Postcolonial Parodies in Rushdie and Singh-Toor». In *Cheeky Fictions. Laughter and the Postcolonial*, a cura di Susanne Reichl e Mark Stein, 117–29. Amsterdam-New York: Rodopi.
- Mikaelyan, Maria. 2022. *The Museum as a Political Instrument. Post-Soviet Memories and Conflicts*. Siracusa: LetteraVentidue Edizioni.
- Astvacaturov, Andrej, Aleksej Varlamov, Ljudmila Miller, Andrej Stepanov, Ljudmila Babenko, e Kira Rogova. 2015. «Kruglyj stol Rossijskie pisateli v osmyclenii žizni sovremennoj Rossii». *Mir russkogo slova*, n. 1: 112–20.
- Moore, David Chioni. 2001. «Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique». *PMLA* 116 (1): 111–28.
- Morozov, Viatcheslav. 2015. *Russia’s Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Müller, Martin. 2020. «In Search of the Global East: Thinking between North and South». *Geopolitics* 25 (3): 734–55.
- Murtazaliev, Achmed. 2020. «U istokov avarskogo social’nogo romana». *Vestnik Instituta jazyka, literatury i iskusstva im. G. Cadasy DFIC RAN*, n. 21: 29–35.
- Nagapetova, Anžela. 2009. «Proizvodstvennaja tematika v sovetskoj proze 1930-ch godov».

Kul'turnaja žizn' Juga Rossii, n. 1: 88–91.

- Nastojaščee Vremja*. 2023. «Sacharovskij centr prekratil rabotu. Vlasti Moskvy razorvali s pravozaščitnikami dogovor arendy, unikal'nyj archiv otpravlen na sklad», 17 aprile 2023. <https://www.currenttime.tv/a/saharovskiy-tsentr-prekratil-rabotu-vlasti-moskvy-razorvali-s-pravozaschitnikami-dogovor-arendy-unikalnyy-arhiv-otpravlen-na-sklad/32367105.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Nemtsev, Mikhail. 2019. «Rethinking the “Russian World”». *Riddle*. 8 aprile 2019. <https://www.ridl.io/en/rethinking-the-russian-world/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Noordenbos, Boris. 2016. *Post-Soviet Literature and the Search for a Russian Identity*. New York: Palgrave MacMillan.
- Nora, Pierre. 1989. «Between Memory and History: Les Lieux de Memoire». *Representations*, n. 26: 7–24.
- Novochatskij, Dmitrij. 2021. «Konstruivanie “svetlogo prošlogo” v “popadančeskich” romanach o Velikoj otečestvennoj vojne». *Filolog XII* (23): 237–64.
- Novokhatskiy, Dmitry. 2020. «Central Asia in Contemporary Russian Literature. Among Nostalgia, Trauma and Orientalism». In *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2020*, a cura di Carlo Frappi e Paolo Sorbello, 237–61. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- Oinas, Felix J. 1975. «The Political Uses and Themes of Folklore in the Soviet Union». *Journal of the Folklore Institute* 12 (2/3): 157–75.
- Omaršaeva, Èl'mira. 2010. «Principy izobraženija vymyšlennykh geroev v dagestanskom istoričeskom romane». *Gumanitarnyj vektor*, n. 3: 79–84.
- OO *Kabardino-Balkarskij Regional'nyj Pravozaščitnyj centr*. 2020. «Russkojazyčnye kommentatory prizyvajut menja ubit': Čerkesskie aktivisty dobilis' snosa pamjatnika russkim soldatam», 22 giugno 2020. <http://www.zappravakbr.com/index.php/30-uncategorised/1503-russkoyazychnye-kommentatory-prizyvayut-menya-ubit-cherkesskie-aktivisty-dobilis-snosa-pamyatnika-russkim-soldatam> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Oushakine, Serguei A. 2021. «The Colonial Scramble and Its Aftermath: Writing Public Histories of the Postcolonies of Socialism». *eSamizdat*, n. XIV: 19–43.
- Overing, Joanna. 1997. «The Role of Myth: An Anthropological Perspective, or: “The Reality of the Really Made-up”». In *Myth and Nationhood*, a cura di Geoffrey Hosking e George Schöpflin, 1–18. New York: Routledge.
- Pain, Emil A. 2007. «Xenophobia and Ethnopolitical Extremism in post-Soviet Russia: Dynamics and Growth Factors». *Nationalities Papers* 35 (5): 895–911.
- Pańkowska, Ewa. 2018. «“Novyj realizm” “Nulevych” - Variant Zachara Prilepina». In *Estetyczne modele literatury rosyjskiej*, a cura di Agnieszki Baczewskiej-Murdzek, Weroniki Biegluk-Leś, e Ewa Pańkowska, 255–82. Białystok: Prymat Publishing House.
- Paranuk, Kutas. 2013. «Osobennosti mifologizma v romanach G. Markesa “Sto let odinočestva” i N. Kueka “Vino mërtyvych”». *Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta*, n. 2: 186–93.
- . 2017. «Neomifologizm sovremennogo severokavkazskogo romana-mifa v kontekste mirovoj literatury». In *Literatura i formirovanie oblika chudožestvennoj kul'tury narodov Rossijskoj Federacii*, a cura di Učužuk Paneš, 88–105. Majkop: AGU.

- Parlamento europeo*. 2022. «Il Parlamento riconosce la carestia dell'Holodomor come genocidio degli ucraini», 15 dicembre 2022. <https://www.europarl.europa.eu/news/it/press-room/20221209IPR64427/il-parlamento-riconosce-la-carestia-dell-holodomor-come-genocidio-degli-ucraini> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Partridge, Esmé L. K. 2021. «The Gnostic Pearl in Syriac Christianity, Islam and Beyond». *Temenos Academy Review*, n. 24: 106–21.
- Pavlenko, Aneta. 2013a. «Language Management in the Russian Empire, Soviet Union, and Post-Soviet Countries». In *The Oxford Handbook of Sociolinguistics*, a cura di Robert Bayley, Richard Cameron, e Ceil Lucas, 651–79. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013b. «Multilingualism in Post-Soviet Successor States». *Linguistics and Language Compass* 7 (4): 262–71.
- Perović, Jeronim. 2016. «Highland Rebels: The North Caucasus During the Stalinist Collectivization Campaign». *Journal of Contemporary History* 51 (2): 234–60.
- . 2018. *From Conquest to Deportation: The North Caucasus under Russian Rule*. Oxford: Oxford University Press.
- Petrov, Nikita. 2001. «Desjatiletie archivnykh reform v Rossii». *Indeks*, n. 14. <http://index.org.ru/journal/cont14.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Petruchin, Vladimir. 2010. *Mify drevnej Skandinavii*. Moskva: Astrel'.
- Platone. 1993. *Simposio*. A cura di Giorgio Colli. Roma: Armando Curcio Editore.
- Platonov, Oleg. 2018. «German Sadulaev: Krome menja, ni odnogo gota v živych ne ostalos'». *Biznes Online*. 2 giugno 2018. <https://www.business-gazeta.ru/article/384337> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Platt, Kevin M. F. 2013. «Eccentric Orbit: Mapping Russian Culture in the Near Abroad». In *Empire De/Centered. New Spatial Histories of Russia and the Soviet Union*, a cura di Sanna Turoma e Maxim Waldstein, 271–96. London-New York: Routledge.
- . 2019. «Introduction: Putting Russian Cultures in Place». In *Global Russian Cultures*, a cura di Kevin Platt, 3–17. Madison: The University of Wisconsin Press.
- . 2020. «Afterword: After Nostalgia: A Blackward Glance at a Backward Glance». In *Post-Soviet Nostalgia. Confronting the Empire's Legacies*, a cura di Otto Boele, Boris Noordenbos, e Ksenia Robbe, 224–34. New York-London: Routledge.
- Poljan, Pavel. 2016. *Istoriomor, ili trepanacija pamjati. Bitvy za pravdu GULAGe, deportacijach, vojne i Cholokoste*. Moskva: AST.
- Possamai, Donatella. 2018. *Al crocevia dei due millenni. Viaggio nella letteratura russa contemporanea*. Padova: Esedra editrice.
- Prasolov, Dmitrij. 2017. «Kommemorativnye praktiki v sovremennoj Kabardino-Balkarii». *NLO*, n. 2. https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovenny_zapas/112_nz_2_2017/article/12532/ (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Pravozaščitnyj centr «Memorial»*. 2021. «Sud prigovoril liderov ingušskogo protesta k srokam ot semi s polovinoj do devjati let», 15 dicembre 2021. https://memohrc.org/ru/news_old/sud-prigovoril-liderov-ingushskogo-protesta-k-srokam-ot-semi-s-polovinoy-do-devyati-let (ultimo accesso: 31/05/2023).

- Puleri, Marco. 2016. *Narrazioni ibride post-sovietiche. Per una letteratura ucraina in lingua russa*. Firenze: Firenze University Press.
- . 2020a. «In Search of “New Roots”: Towards a Situational Ideology in Putin’s Russia». In *Rekindling the Strong State in Russia and China. Domestic Dynamics and Foreign Policy Projections*, a cura di Stefano Bianchini e Antonio Fiori, 17–39. Leiden-Boston: Brill.
- . 2020b. «Le relazioni russo-ucraine al crocevia tra politiche di nation-building e prospettive di integrazione regionale: verso due vettori divergenti di evoluzione storica post-sovietica?» *Nazioni e regioni*, n. 15: 7–27.
- . 2020c. *Ukrainian, Russophone, (Other) Russian. Hybrid Identities and Narratives in Post-Soviet Culture and Politics*. Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Warszawa-Wien: Peter Lang.
- . 2023. «Russophonia as an Epistemic Challenge». *Ab Imperio*, n. 1: 76–98.
- Puškin, Aleksandr. 2001. *Poemi e liriche. Traduzione di Tommaso Landolfi*. Milano: Adelphi.
- Putin, Vladimir. 2017. «Zasedanie Soveta po mežnacional’nym otnošenijam». Kremlin.ru. 20 luglio 2017. <http://kremlin.ru/events/president/news/55109> (ultimo accesso: 14/08/2023).
- Quijano, Aníbal. 2007. «Coloniality and Modernity/Rationality». *Cultural Studies* 21 (2–3): 168–78.
- Ram, Harsha. 2003. *The Imperial Sublime. A Russian Poetics of Empire*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ria Novosti*. 2021. «Pisateli i blogery poprosili vernut’ pamjatnik Dzeržinskogo na Lubjanku», 8 febbraio 2021. <https://ria.ru/20210208/pamyatnik-1596541349.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Richmond, Walter. 2013. *The Circassian Genocide*. New Brunswick (New Jersey)-London: Rutgers University Press.
- Rieber, Alfred J. 2003. «Changing Concepts and Constructions of Frontiers: A Comparative Historical Approach». *Ab Imperio*, n. 1: 23–46.
- Rippin, A. 2012. *Sidrat al-Muntahā*. A cura di P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, W.P. Heinrichs, e E. van Donzel. *Encyclopedia of Islam (Online)*. 2°. Leiden. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sidrat-al-muntaha-SIM_7015 (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Rogoża, Jadwiga. 2014. «Russian Nationalism: Between Imperialism and Xenophobia». *European View*, n. 13: 79–87.
- Roman, Meredith L. 2002. «Making Caucasians Black: Moscow since the Fall of Communism and the Racialization of Non-Russians». *Journal of Communist Studies and Transition Politics* 18 (2): 1–27.
- Rosenberg, Alyssa. 2016. «How Censorship Works in Vladimir Putin’s Russia». *The Washington Post*, 9 febbraio 2016. https://www.washingtonpost.com/news/act-four/wp/2016/02/09/how-censorship-works-in-vladimir-putins-russia/?noredirect=on&utm_term=.5e04417e42f6 (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Roskomsvoboda*. 2022. «Voennoj cenzuroj nakrylo bolee 5000 sajtov», 11 luglio 2022. <https://roskomsvoboda.org/post/voen-cenzura-5300-sajtov/> (ultimo accesso: 31/05/2023).

- Rothberg, Michael. 2013a. «Between Paris and Warsaw: Multidirectional Memory, Ethics, and Historical Responsibility». In *Memory and Theory in Eastern Europe*, a cura di Uilleam Blacker, Alexander Etkind, e Julie Fedor, 81–101. London: Palgrave MacMillan.
- . 2013b. «Remembering Back: Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies». In *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, a cura di Graham Huggan, 359–79. Oxford: Oxford University Press.
- Routledge, Clay. 2015. *Nostalgia. A Psychological Resource*. New York-London: Routledge.
- Rubins, Maria. 2019. «A Century of Russian Culture(s) “Abroad”: The Unfolding of Literary Geography». In *Global Russian Cultures*, a cura di Kevin M. F. Platt, 21–47. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Rudnytska, Nataliia. 2022. «Translation Under Communism». In *Translation Under Communism*, a cura di Christopher Rundle, Anne Lange, e Daniele Monticelli, 39–71. London: Palgrave MacMillan.
- Rushdie, Salman. 1991. «Imaginary Homelands». In *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, 9–21. London: Granta Books.
- Ryazanova-Clarke, Lara. 2017. «From Commodification to Weaponization: The Russian Language as “Pride” and “Profit” in Russia’s Transnational Discourses». *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism* 20 (4): 443–56.
- Sadulaev, German. 2005a. «Apokrify Čečenskoj vojny. Tetralogija». *Kontinent*, n. 126. <https://magazines.gorky.media/continent/2005/126/apokrify-chechenskoj-vojny.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2005b. «Odna lastočka eščë ne delaet vesny. Oskoločnaja povest’». *Znamja*, n. 12. <https://znamlit.ru/publication.php?id=2818> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2006a. «Illi». *Znamja*, n. 11. <https://znamlit.ru/publication.php?id=3107> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2006b. *Ja - čečenec!* Ekaterinburg: Ul’tra.Kul’tura.
- . 2008. *Purga, ili Mif o konce sveta: povest’, rasskazy*. Moskva: Vagrius.
- . 2009a. *AD: roman*. Moskva: Ad Marginem.
- . 2009b. *Tabletka*. Moskva: Ad Marginem.
- . 2010a. *Šalinskij rejd*. Moskva: Ad Marginem.
- . 2010b. «Vsë v porjadke». *Kontinent*, n. 146. <https://magazines.gorky.media/continent/2010/146/vsyo-v-poryadke.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2011. *Marš, marš pravoj! Nacija. Rodina. Socializm*. Sankt Peterburg-Moskva: Limbus Press.
- . 2012. *Pryžok volka. Očerki političeskoj istorii Čečni ot Chazarskogo kaganata do našich dnei*. Moskva: Al’pina non-fikšn.
- . 2015. «Ėtnos i landšaft». Centr Evrazijstvo i Skifstvo L’va Gumilëva. 6 novembre 2015. <https://www.gumilev-center.ru/ehtnos-i-landshaft> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2021a. *Gotskie pis’ma*. Sankt Peterburg: Limbus Press.
- . 2021b. *Zemlja-Vozduch-Nebo*. Moskva: Ėksmo.

- . 2021c. «German Sadulaev: My dol'go pytalis' polivat' ostanki Sojuza mērtvoj vodoj. Nastupilo vremja živoj vody». Centr Evrazijstvo i Skifstvo L'va Gumilëva. 28 aprile 2021. <https://www.gumilev-center.ru/67491-2/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2022a. «Uroki kontrterrorističeskikh operacij v Čečne». Vaši novosti. 27 febbraio 2022. <https://vnnews.ru/uroki-kontrterroristicheskikh-operaci/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2022b. «Otpustite Sovetskij Sojuz». Vzgljad. 24 dicembre 2022. <https://vz.ru/opinions/2022/12/24/1191945.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sadulaev, German, e Raisa Baraš. 2011. «Nazyvat'sja čečencem - privilegija. Beseda s Germanom Sadulaevym. Čast' 2». Russkij žurnal. 19 agosto 2011. <http://russ.ru/pole/Nazyvat-sya-chechencem-privilegiya> (ultimo accesso: 18/01/2020).
- Sadulaev, German, e Valerij Beresnev. 2022. «“Da, my orki, my Orda. I ne stesnjaemsja etogo!”: pisatel' German Sadulaev ob ideologii Pobedy». *BiznesOnline*, 5 giugno 2022. <https://www.business-gazeta.ru/article/552531> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sadulaev, German, e Saida Danilova. 2018. «German Sadulaev - svoj sredi čužich, čužoj sredi svoich». Èto Kavkaz. 28 novembre 2018. <https://etokavkaz.ru/chitalnya/german-sadulaev-svoi-sredi-chuzhikh-chuzhoi-sredi-svoikh> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sadulaev, German, e Pavel Kanygin. 2016. «German Sadulaev (KPRF): “Ètu stranu spasut tol'ko massovye rasstrely”». Novaja gazeta. 12 settembre 2016. <https://novayagazeta.ru/articles/2016/09/12/69817-german-sadulaev-kprf-etu-stranu-spasut-tolko-massovye-rasstrely?print=true> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sadulaev, German, e Tat'jana Kovalëva. 2009. «German Sadulaev: “Literaturnych klounov chvataet i bez menja”». Belcanto.ru. 29 gennaio 2009. <https://www.belcanto.ru/09012904.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sadulaev, German, e Katerina Krongauz. 2006. «Islam. German Saduleav». Afiša daily. 25 settembre 2006. <https://daily.afisha.ru/archive/gorod/archive/islam2/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sadulaev, German, e Irina Lisova. 2021. «German Sadulaev: Očen'važno, čtoby dlja literatury ne bylo granic». SPBdevnik.ru. 19 marzo 2021. <https://spbdevnik.ru/news/2021-03-19/german-sadulaev-ochen-vazhno-čtoby-dlja-literatury-ne-bylo-granits> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sadulaev, German, e Ol'ga Ryčkova. 2010. «Prišlo vremja molčanija». Rossijskaja gazeta. 30 settembre 2010. <https://rg.ru/2010/09/30/sadulaev.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sadulaev, German, e Fatima Tlišova. 2010. «German Sadulaev: Moj geroj soveršaet žertvoprinošenie radi mira». Golos Ameriki. 27 ottobre 2010. <https://www.golos-ameriki.ru/a/interview-sadulayev-2010-10-27-105915128/189800.html> (ultimo accesso: 01/09/2020).
- Šafranskaja, Eleonora. 2020. «Butyl' s nadpis'ju “Iks”, ili poiski neizvestnogo v romane Alisy Ganievoj “Ženich i nevesta”». *Polylinguality and Transcultural Practices* 17 (1): 65–77.
- Sahni, Kalpana. 1997. *Crucifying the Orient. Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia*. Bangkok: White Orchid Press.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- . 1983. «Traveling Theory». In *The World, the Text, and the Critic*, 226–47. Harvard University Press.

- Sarkisjan, Lilit. 2021. «Ingušskoe delo Rossii». *Novaja Gazeta*, 13 maggio 2021. <https://novayagazeta.ru/articles/2021/05/13/ingushskoe-delo-rossii> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Scarabel, Angelo. 2007. *Il Sufismo. Storia e dottrina*. Roma: Carocci editore.
- Schild, Kathryn Douglas. 2010. «Between Moscow and Baku: National Literatures at the 1934 Congress of Soviet Writers». Tesi di dottorato. University of California (Berkeley).
- Schöpflin, George. 1997. «The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths». In *Myth and Nationhood*, a cura di Geoffrey Hosking e George Schöpflin, 19–35. New York: Routledge.
- Scotto, Peter. 1992. «Prisoners of the Caucasus: Ideologies of Imperialism in Lermontov’s “Bela”». *PMLA* 107 (2): 246–60.
- Sevrinovskij, Vladimir. 2022. «“Vam, russkim, ne o čem ne bespokoit’sja. Kavkazcy vsë sdelayut”. Dagestan - rekordsmen po količestvu soldatskich grobov iz Ukrainy. Vot čto dumajut ob ètom v samoj respublike. Reportaž Vladimira Sevrinovskogo». *Meduza*. 10 aprile 2022. <https://meduza.io/feature/2022/04/10/vam-russkim-ne-o-chem-bespokoitsya-kavkaztsy-vse-sdelayut> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sharrock, Alison. 2018. «How Do We Read a (W)hole?: Dubious First Thoughts about the Cognitive Turn». In *Intratextuality and Latin Literature*, a cura di Stephen Harrison, Frangoulidis; Stavros, e Theodore D. Papanghelis, 15–31. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Shaw, Denis J. B. 2018. «Russia: A Geographic Preface». In *Understanding Contemporary Russia*, a cura di Michael L. Bressler, 2°, 7–34. Boulder-London: Lynne Rienner Publishers.
- Shnirelman, Victor A. 2002. «“Christians! Go home”: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview)». *Journal of Contemporary Religion* 17 (2): 197–211.
- . 2006. «A Revolt of Social Memory: The Chechens and Ingush against the Soviet Historians». In *Reconstruction and Interaction of Slavic Eurasia and Its Neighboring Worlds*, a cura di Osamu Ieda e Tomohiko Uyama, 273–307. Sapporo: Slavic Research Center Hokkaido University.
- . 2011. «From Social Classes to Ethnicities: Ethnocentric Views in History Textbooks in Post-Soviet Russia». *Journal of Eurasian Studies*, n. 2: 125–33.
- Slemon, Stephen. 1987. «Monuments of Empire: Allegory/Counter-Discourse/Post-Colonial Writing». *Kunapipi* 9 (3): 1–16.
- Slezkine, Yuri. 1994. «The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism». *Slavic Review* 53 (2): 414–52.
- . 1997. «Primitive Communism and the Other Way Around». In *Socialist Realism without Shores*, a cura di Thomas Lahusen e Evgeny Dobrenko, 310–36. Durham (North Carolina): Duke University Press.
- Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing.
- Smith, Jeremy. 2013. *Red Nations. The Nationality Experience in and After the USSR*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Kathleen E. 2002. *Mythmaking in the New Russia. Politics and Memory during the*

- Yeltsin Era*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Smola, Klavdia. 2016. «Ethnic Postcolonial Literatures in the Post-Soviet Era: Assyrian and Siberian Traumatic Narratives». In *Postcolonial Slavic Literatures After Communism*, a cura di Klavdia Smola e Dirk Uffelmann, 219–43. Frankfurt am Main-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Warszawa-Wien: Peter Lang.
- . 2017. «Postkolonial’nye literatury Severa: avtoètnografija i ètnopoètika». *NLO*, n. 2: 429–47.
- . 2020. «“Malenkaja Amerika”: (post)socialističeskij realizm korenno Severa». *NLO*, n. 6: 143–55.
- . 2022. «(Re)shaping Literary Canon in the Soviet Indigenous North». *Slavic Review* 81 (4): 955–75.
- Smola, Klavdia, e Dirk Uffelmann. 2017. «Vvdenie». *NLO*, n. 2: 420–28.
- Smolak, Anna. 2016. «People of No Consequence by Aslan Gaisumov». *Mezosfera*. ottobre 2016. mezosfera.org/people-of-no-consequences-by-aslan-gaisumov/ (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Sokol, Chaim. 2017. «Ob’’ekt kak svidetel’. Svidetel’ kak ob’’ekt. Pis’mo drugu». *Chudožestvennyj žurnal*, n. 102. moscowartmagazine.com/issue/60/article/1234 (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Spindler, William. 1993. «Magic Realism: A Typology». *Forum for Modern Language Studies* 29 (1): 75–85.
- Spivak, Gayatri C., Nancy Condee, Harsha Ram, e Vitaly Chernetsky. 2006. «Are We Postcolonial? Post-Soviet Space». *PMLA* 121 (3): 828–36.
- Staf, Vladislav. 2023. «Local Initiatives: A Historical Analysis of the Creation of Memorial Museums of the Gulag in (Post-)Soviet Russia». *Problems of Post-Communism*, 1–8.
- Stam, Robert, Robert Burgoyne, e Sandy Flitterman-Lewis. 1992. *New Vocabularies in Film Semiotics. Structuralism, Post-structuralism and Beyond*. London-New York: Routledge.
- Straub, Jürgen. 2002. «Personal and Collective Identity. A Conceptual Analysis». In *Identities: Time, Difference, and Boundaries*, a cura di Heidrun Friese, 56–76. New York-Oxford: Berghahn Books.
- Suny, Ronald Grigor. 2012. «The Contradictions of Identity: Being Soviet and National in the USSR and after». In *Soviet and post-Soviet Identities*, a cura di Mark Bassin e Catriona Kelly, 17–36. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tagangaeva, Maria. 2016. «“Socialist in content, national in form”: The Making of Soviet National Art and the Case of Buryatia». *Nationalities Papers* 45 (3): 393–409.
- Taylor, Brian D. 2011. «Coercion in the North Caucasus». In *State Building in Putin’s Russia. Policing and Coercion after Communism*, 250–83. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tchagazitov, Jurij. 1996. *Èvoljucija chudožestvennogo soznanija adygov*. Nal’čik: Èl’brus.
- Teper, Yuri. 2018. «Kremlin’s post-2012 National Policies: Encountering the Merits and Perils of Identity-Based Social Contract». In *Russia Before and After Crimea. Nationalism and Identity, 2010-2017*, a cura di Pål Kolstø e Helge Blakkisrud, 68–91. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Thompson, Ewa M. 2000. *Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*. Westport-London: Greenwood Press.
- Timasheff, Nicholas S. 1948. *The Great Retreat. The Growth and Decline of Communism in Russia*. 3°. New York: E. P. Dutton & Company, INC.
- Timofeev, L., e S. Turaev. 1972. «Socialističeskij realizm». In *Kratkaja Literaturnaja Ėnciklopedija*, a cura di A. Surkov, 7:82–101. Moskva: Sovetskaja Ėnciklopedija. <http://feb-web.ru/feb/kle/Kle-abc/ke7/ke7-0923.htm?cmd=p&istext=1> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Tishkov, Valerii. 1997. *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and After the Soviet Union: The Mind Aflame*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- . 2004. *Chechnya: Life in a War-Torn Society*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Tlostanova, Madina. 2004. *Žit' nikogda, pisat' niotkuda. Postsovetskaja literatura i estetika transkul'turacii*. Moskva: URSS.
- . 2007. «The Imperial-Colonial Chronotope: Istanbul-Baku-Khurrabad». *Cultural Studies* 21 (2–3): 406–27.
- . 2008. «The Janus-faced Empire Distorting Orientalist Discourses: Gender, Race and Religion in the Russian/(post)Soviet Constructions of the “Orient”». 2. *On the Decolonial (II): Gender and Decoloniality*. Worlds & Knowledges Otherwise. <https://globalstudies.trinity.duke.edu/projects/wko-gender>.
- . 2010. *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*. New York: Palgrave MacMillan.
- . 2011. «The South of the Poor North: Caucasus Subjectivity and the Complex of Secondary “Australism”». *The Global South* 5 (1): 66–84.
- . 2012. «Postsocialist ≠ Postcolonial? On Post-Soviet Imaginary and Global Coloniality». *Journal of Postcolonial Writing* 48 (2): 130–42.
- . 2014a. «Coloniality of Memory: Violence-Trauma-Repentance-Revenge in Postdependence Narratives». *Jazyk. Slovesnost'. Kul'tura*, n. 5: 63–87.
- . 2014b. «How “Caucasians” Became “Black”: Imperial Difference and the Symbolization of Race». *Ličnost'. Kul'tura. Obščestvo*. XVI (3–4): 96–115.
- . 2014c. «Internal Colonization: Russia’s Imperial Experience (Review)». *Postcolonial Europe*. 14 maggio 2014. <http://www.postcolonial-europe.eu/reviews/166-book-review-internal-colonization-russias-imperial-experience.html> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2015. «Can the Post-Soviet Think? On Coloniality of Knowledge, External Imperial and Double Colonial Difference». *Intersections East European Journal of Society and Politics* 1 (2): 38–58.
- . 2017. *Postcolonialism & Postsocialism in Fiction and Art. Resistance and Re-existence*. London: Palgrave MacMillan.
- . 2018a. *What Does It Mean to be Post-Soviet? Decolonial Art from the Ruins of the Soviet Empire*. Durham-London: Duke University Press.
- . 2018b. «Whose History, Which Past, What Identity? Coloniality of Memory and Ways to “Re-existence” in the Caucasus». In *Keicheyuhea*, a cura di Aslan Gaisumov, 113–26. Berlin: Sternberg Press.

- . 2020a. «Postkolonial’nyj udel i dekolonial’nyj vybor: postsocialističeskaja mediacija». *NLO*, n. 1. https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/21972/ (ultimo accesso: 31/05/2023).
- . 2020b. «Ritorika tech, kto trebuet sochranenija pamjatnikov voennym prestupnikam i kolonizatoram, a tem bolee stroitel’stva novych, osnovana na grubom uproščenii i iskaženii, na sankcionirovannom nevezestve». OO Kabardino-Balkarskij Regional’nyj Pravozaščitnyj centr. 28 luglio 2020. <http://zapravakbr.com/index.php/30-uncategorised/1504-madina-tlostanova-ritorika-tekh-kto-trebuet-sokhraneniya-pamyatnikov-voennym-prestupnikam-i-kolonizatoram-a-tem-bolee-stroitel-stva-novykh-osnovana-na-grubom-uproshchenii-i-iskazhenii-na-sanktsionirova> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Tlostanova, Madina, e Walter Mignolo. 2012. *Learning to Unlearn. Decolonial Reflection from Eurasia and the Americas*. Columbus: The Ohio State University Press.
- Todorova, Maria. 2000. «Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid». *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1 (4): 717–27.
- Tolz, Vera. 2001. *Russia: Inventing The Nation*. London: Arnold.
- . 2005. «Orientalism, Nationalism, and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia». *The Historical Journal* 48 (1): 127–50.
- Torbakov, Igor. 2011. «History, Memory and National Identity. Understanding the Politics of History and Memory Wars in Post-Soviet Lands». *Demokratizatsiya. The Journal of Post-Soviet Democratization* 19 (3): 209–32.
- Tsaroieva, Mariel. 2009. *Mythes, légendes et prières ancestrales des Ingouches et tchéchénes*. Paris: L’Harmattan.
- UbušaeV, Vladimir. 2019. «Rossijskaja istoriografija deportacii repressirovannykh narodov SSSR». *Vestnik Kalmyckogo Universiteta* 1 (41): 69–75.
- Uffelmann, Dirk. 2017. «Igra v nomadizm, ili Postkolonial’nost’ kak priëm (slučaj Il’dara Abuzjarova)». *NLO*, n. 2: 1–18. https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/144_nlo_2_2017/article/12454/ (ultimo accesso: 14/08/2023).
- . 2021. «La teoria postcoloniale come nazionalismo post-coloniale». *eSamizdat*, n. XIV: 45–57.
- UK RF Stat’ja 354.1. Reabilitacija nacizma. 2014. http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/be763c1b6a1402144cabfe17a0e2d602d4bb7598/ (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Urušadze, Amiran. 2018. «Pomnit’-nel’zja-zabyt’: Kavkazskaja vojna v istoričeskoj pamjati adygov i rossijskom prostranstve kommemoracii». *Političeskaja nauka*, n. 3: 106–28.
- Vaughan, James. 1973. *Soviet Socialist Realism, Origins and Theory*. London-Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Velikonja, Mitja. 2008. *Titostalgia: A Study of Nostalgia for Josip Broz*. Ljubljana: Peace Institute.
- Ventura, Alberto, a c. di. 2010. *Il Corano*. Milano: Mondadori.

- Vieira, Fatima. 2010. «The Concept of Utopia». In *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, a cura di Gregory Claeys, 3–27. Cambridge: Cambridge University Press.
- Violi, Patrizia. 2020. *Paesaggi della memoria. Il trauma, lo spazio, la storia*. 2°. Milano: Bompiani.
- Volkan, Vamik D. 1999. «Nostalgia as a Linking Phenomenon». *Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 1 (2): 169–79.
- . 2014. *Psychoanalysis, International Relations, and Diplomacy: A Sourcebook on Large-Group Psychology*. London: Karnac Books.
- Volkova, N. 1971. «Pereselenie s gor na ravninu na Severnom Kavkaze v XVIII-XX vv.». *Sovetskaja ètnografija*, n. 2: 38–47.
- Wakamiya, Lisa Ryoko. 2011. «Post-Soviet Contexts and Trauma Studies». *Slavonica* 17 (2): 134–44.
- Warnes, Christopher, e Kim Anderson Sasser. 2020. «Introduction». In *Magical Realism and Literature*, a cura di Christopher Warnes e Kim Anderson Sasser, 1–10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weitz, Eric. 2002. «Racial Politics without the Concept of Race: Reevaluating Soviet Ethnic and National Purges». *Slavic Review* 61 (1): 1–29.
- Wilhelmsen, Julie. 2018. «Inside Russia's Imperial Relations: The Social Constitution of Putin-Kadyrov Patronage». *Slavic Review* 77 (4): 919–36.
- . 2019. «Russian Governance of the North Caucasus. Dilemmas of Force and Inclusion». In *Security, Society and the State in the Caucasus*, a cura di Derek Averre e Kevoork Oskanian, 37–55. London-New York: Routledge.
- Williams, Brian G. 2000. «Commemorating “The Deportation” in Post-Soviet Chechnya: The Role of Memorialization and Collective Memory in the 1994-1996 and 1999-2000 Russo-Chechen Wars». *History and Memory* 12 (1): 101–34.
- Wood, Elizabeth A. 2022. «Performing Memory and its Limits. Vladimir Putin and the Celebration of World War II in Russia». In *The Memory of the Second World War in Soviet and Post-Soviet Russia*, a cura di David L. Hoffmann. London-New York: Routledge.
- Yaacov, Ro'i. 2009. «The Transformation of Historiography on the “Punished Peoples”». *History and Memory* 21 (2): 150–76.
- Zarifullin, Pavel, e Aleksej Dzermant. 2021. «Novaja Evrazija: Noev kovčeg XXI-go veka». Centr Evrazijstvo i Skifstvo L'va Gumilëva. 25 aprile 2021. <https://www.gumilev-center.ru/novaya-evraziya-noev-kovcheg-xxi-go-veka/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Zebelëv, Igor'. 2014. «Granicy russkogo mira. Transformacija nacional'noj identičnosti i novaja vnešnepolitičeskaja doktrina Rossii». *Rossija v global'noj politike*, n. 2. <https://globalaffairs.ru/articles/graniczy-russkogo-mira/> (ultimo accesso: 31/05/2023).
- Zhigunova, Lidia. 2016. «From Harem to Feminocracy: De-Orientalizing the Circassian National Imaginary in Literature and Art from the Early Modern to the Post-Soviet Periods». Tesi di dottorato. Tulane University.
- Zhigunova, Lidia, e Madina Tlostanova. 2021. «Circassian Trajectories between Post-Soviet Neocolonialism, Indigeneity, and Diasporic Dispersions: a Conversation». In *Postcolonial and Postsocialist Dialogues: Intersections, Opacities, Challenges in Feminist Theorizing and Practice*, a cura di Redi Koobak, Madina Tlostanova, e Suruchi Thapar-Björkert, 69–

89. London-New York: Routledge.

Zolla, Elémire. 1995. *Incontro con l'androgino. L'esperienza della completezza sessuale*.
Como: Red edizioni.

Ringraziamenti

I miei più sentiti ringraziamenti vanno al mio co-tutor, il prof. Manuel Boschiero, grazie alla cui guida questo lavoro ha potuto prendere forma. I suoi commenti mi hanno stimolata durante tutta la stesura della tesi, dalle prime bozze alle ultimissime revisioni. Un ringraziamento va anche ai valutatori, Marco Puleri e Daniele Artoni, a cui il mio lavoro è stato sottoposto: grazie alle loro osservazioni la tesi ha potuto essere ulteriormente migliorata.

Ringrazio inoltre tutti coloro che mi hanno aiutata durante questo percorso: il personale bibliotecario dell'Università di Milano per la gentilezza sempre dimostrata e la celerità nel reperimento di volumi; la prof.ssa Kazieva dell'Università di Pjatigorsk per la sua ospitalità durante il mio breve soggiorno nel Caucaso settentrionale; lo scrittore Bilan Dzugaev e sua moglie Eva per la loro disponibilità e il tempo dedicatomi; i miei colleghi di dottorato – Alice, Federico e Lisi – con i quali ho condiviso ansie e sventure in questo percorso, ma anche tanti bei momenti. Ringrazio gli amici di vecchia data così come le persone conosciute in questi ultimi anni al di fuori dell'ambito accademico che mi hanno ispirata e aiutata a ricaricarmi. Ringrazio infine la mia famiglia, Marco e, non per ultima, la mia gatta senza il cui amore e costante supporto questo lavoro probabilmente non sarebbe mai stato portato a termine.