

■■■■■  
**„...Per le distese di una  
baškiria libera e selvaggia”**

**La questione  
tartaro-baškira nella  
prosa narrativa di  
Mirsaid Sultan-Galiev**

■■■■■

L'articolo esamina la rappresentazione della condizione politica e civile dei tartaro-baškiri nella prosa narrativa di M. Sultan-Galiev. La comparsa del motivo „etnico“ come strumento di denuncia degli abusi zaristi e sovietici rientra in una precisa strategia politica rivolta alla creazione di uno stato autonomo tartaro-baškiro. Lo scopo perseguito da Sultan-Galiev riflette nella struttura tematica dei suoi racconti l'influenza delle diverse ideologie che hanno segnato la vita dello scrittore tartaro: per i racconti giovanili del 1912-14 è caratteristico l'influsso del riformismo djadidista di Gasprinskij, mentre *V carstve goloda* del 1921 presenta chiare suggestioni delle teorie anticolonialiste che Sultan-Galiev elabora al termine della sua vita politica in seno al partito comunista.

SULTAN-GALIEV,  
TARTARO-BAŠKIRI, DJADIDISMO,  
QADIMISMO, ANTICOLONIALISMO,  
AUTONOMISMO TARTARO, SCUOLE  
CONFESSIONALI TARTARE, HIKAYE,  
PANISLAMISMO, PANTURANESIMO,  
FEDERALISMO, ZAKI VALIDI

The article is about the representation of tatar-bashkirs' politic and civil condition in Sultan-Galiev's narrative works. The employment of «ethnic» motifs in order to expose tzarist and sovietic misdeeds toward minorities fits into a politic strategy aimed at establishing a tatar-bashkirian autonomous state. The goal Sultan-Galiev tried to achieve reflected, on his short tales' thematic structure, the influence of several ideologies he abode by during his life: as for the 1912-14 works, we can detect the sway of Gasprinskij's djadidism, whereas *V carstve goloda*, published in 1921, showed clear traces of the anticolonialist theories Sultan-Galiev started developing at the end of his political career within the Communist Party.

SULTAN-GALIEV,  
TATAR-BASHKIRS, JADIDISM,  
KADIMISM, ANTICOLONIALISM,  
TATAR AUTONOMISM,  
TATAR CONFSSIONAL SCHOOLS,  
HIKAYE, PANISLAMISM, PANTURANISM,  
FEDERALISM, ZAKI VALIDI

**1** Nato il 13 luglio 1892 nel villaggio baškiro di Elembet'ëvo (presso Ufa), dopo gli studi iniziali nella città natale Mirsaid frequenta dal 1907 al 1911 la Scuola Pedagogica Tartara di Kazan'. Qui prende parte al movimento studentesco rivoluzionario *Al-Islach* (Riforma) e alla pubblicazione del giornale di quest'organo, *Tarakki* (Progresso). L'attività svolta all'interno dell'*Islach* e l'influenza di alcuni professori (il futuro bolscevico A. Nasybullin e A. İsmurzin, che avrebbe partecipato alla rivolta dei *basmacı* del 1916) avrebbero svolto un ruolo importantissimo nella formazione dei suoi sguardi politici. Nel 1915 si trasferisce a Baku, dove rimane fino al 1917. Nel 1917 partecipa a Mosca al Congresso Musulmano Panrusso. Nel luglio dello stesso anno ritorna a Kazan', dove stringe una profonda amicizia con Mullanur Vachitov. Con quest'ultimo lavora alla creazione del Comitato Socialista Islamico (MSK), fedele alleato del partito bolscevico, a cui Sultan-Galiev aderisce definitivamente nel novembre del 1917. La carriera politica di Sultan-Galiev all'interno del partito può essere divisa in quattro fasi:  
1) "ortodossia ideologica" (novembre 1917-agosto 1918);  
2) primi conflitti con →

Negli anni che videro la decadenza della dinastia romanoviana e l'affermazione del potere bolscevico, esistevano in Russia diversi popoli musulmani con tendenze autonomiste che occupavano le zone meno sviluppate ed industrializzate dell'Impero. Il problema dei rapporti tra tali popoli e lo Stato russo (prima zarista, poi sovietico) era funzionalmente connesso a quello della condizione dei tartari del Volga e dei baškiri, stanziati nei distretti di Kazan' e Ufa in *enclaves* che raggiungevano complessivamente tre milioni e mezzo di individui. I tartaro-baškiri erano il gruppo più numeroso delle minoranze confessionali musulmane in territorio russo ed avrebbero costituito un elemento importante, se non fondamentale, nello scacchiere degli equilibri geopolitici regionali e nazionali durante gli sconvolgimenti seguiti alla Rivoluzione d'Ottobre. Nel presente articolo viene esaminata la rappresentazione che la prosa narrativa di Mirsaid Sultan-Galiev dà del difficile stato politico e civile di queste due etnie nella delicata congiuntura storica che va dal 1912 al 1921.

L'opera di Mirsaid Sultan-Galiev,<sup>1</sup> che si iscrive con esiti piuttosto eterodossi nell'eredità di una pleiade di intellettuali tartari attivi in Russia a partire dal 1880,<sup>2</sup> può essere divisa in tre fasi: un periodo giovanile, influenzato dal riformismo musulmano o *djadidismo* (1912–1916),<sup>3</sup> il periodo dell'impegno bolscevico (1917–1921) e quello dell'abbandono di tale impegno in nome del cosiddetto anticolonialismo rivoluzionario (1922–1925).<sup>4</sup> Gli scritti di natura narrativa, oggetto del nostro lavoro, risalgono principalmente al primo periodo: compaiono infatti nel biennio 1912–1914, ad eccezione del racconto *V carstve goloda*, scritto nel 1921. A partire dalla guerra civile e dalla definitiva vittoria dei bolscevichi, Sultan-Galiev concentra la propria attenzione su una produzione teorico-pubblicistica.

→ Stalin (novembre 1918-marzo 1921);  
3) opposizione al partito (1922-23);

4) espulsione dal partito e accuse di attività “controrivoluzionaria” (1923-1940).

Nel 1917 viene scelto come responsabile della sezione islamica della Commissione Popolare per le Nazionalità (*Narkomnac*), controllata all'epoca da Stalin. Dal 19 gennaio 1918 occupa una posizione di rilievo nella Commissione Centrale per i musulmani di Russia e di Siberia (*Muskom*). Il *Muskom* si occupava di propaganda tra i musulmani dell'ex Impero Russo, e testate giornalistiche preposte alla diffusione delle idee bolsceviche erano scritte in tartaro (tra le più importanti ricordiamo *Čulpan*, *Kyzyl Armija*, *Ešče*).

Il compito di Sultan-Galiev consisteva nel tradurre in tartaro le opere principali del marxismo e nell'avvicinare all'ideologia comunista lettori cresciuti in un ambiente islamico e, spesso, ancora credenti. I suoi maggiori articoli pubblicistici, dedicati al tentativo di conciliare identità islamica e impegno sovietico, risalgono a questo periodo.

Le prime fratture con il potere di Mosca coincidono col tentativo di istituire la Repubblica Autonoma Tartaro-Baškira, che si sarebbe dovuta estendere dalle regioncentrali del Volga sino agli Urali meridionali. Dal 1921, →

→ Sultan-Galiev inizia ad allontanarsi dal partito comunista, che avrebbe infine identificato come forza d'occupazione in nulla differente dalle potenze occidentali o dall'Impero Russo. Gli anni successivi, trascorsi in opposizione alle direttive del Comitato Centrale, lo vedono sviluppare la teoria di un «anticolonialismo rivoluzionario» da far diffondere tra i musulmani di Russia e, successivamente, tra tutti i popoli oppressi delle restanti regioni del pianeta.

Tale sistema prevedeva la creazione di stati federali di orientamento socialista, assolutamente indipendenti dall'Occidente da un punto di vista politico, finanziario e culturale. Alla vigilia del dodicesimo congresso del Partito Comunista, che condanna definitivamente ogni «deviazione nazionalista», Sultan-Galiev si trova sempre più isolato: il primo arresto risale al marzo 1923. Il 28 luglio 1930 viene condannato alla pena capitale, che nel gennaio 1931 è modificata in 10 anni di lavori forzati alle Solovki. Nel 1934 viene liberato: gli è concesso di vivere presso Saratov. Viene nuovamente arrestato nel 1937. Il Collegio Militare del Tribunale Supremo lo condanna alla pena capitale nel dicembre del 1939. Sultan-Galiev è giustiziato il 28 gennaio 1940.

## 2

Particolarmente importante fu l'influsso politico esercitato dalla figura di I. Gasprinskij, dal 1906 leader del partito *Ittifik al-muslimin*, il cui programma prevedeva la creazione di una monarchia costituzionale, la rappresentazione delle minoranze etniche alla Duma, la libertà di stampa e, naturalmente, l'opposizione contro ogni tentativo di evangelizzazione e russificazione. Gasprinskij non sosteneva comunque una completa secessione tartara dall'Impero Russo, auspicava al contrario la creazione, al suo interno, di stati turanici federali parzialmente autonomi. Il modello di Gasprinskij si sarebbe conservato, almeno fino al 1921, nella concezione sultangalieviana di un'autonomia federale tartara in una struttura sovranazionale a maggioranza russa. Dal 1922, questa concezione sarebbe stata sostituita da una visione di federazioni terzomondiste, opposte sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemerrier-Quellejey, 1986: 32-38, 49-50)

## 3

Il termine djadidismo significa “riformismo” e deriva dall'arabo *djadid* (nuovo). L'ispiratore ideologico di questo movimento politico-culturale, che si diffuse principalmente tra i popoli musulmani turanici di osservanza hanafita, fu I. Gasprinskij: le sue origini risalgono al 1884, quando Gasprinskij sviluppò un metodo didattico innovativo che avrebbe chiamato *usul-i djadid* (“nuovo metodo”). Grazie a questo metodo, il livello di alfabetizzazione tra le comunità tartare superò di gran lunga quello dei gruppi russi limitrofi ed esercitò un'influenza profondissima sulla qualità dell'insegnamento nelle *mektepler* e *medresler* (rispettivamente, scuole elementari e scuole medie superiori tartare) locali, tanto da far dire a Bennigsen e Lemerrier che, all'inizio del XX secolo, Kazan’ “era un'autentica capitale spirituale dell'islam e una degna concorrente di Istanbul, Cairo e Beirut” (cfr. Bennigsen/Lemerrier-Quellejey, 1986: 28-29). Sorto come semplice sistema didattico, lo djadidismo sarebbe presto diventato un movimento politico, predicando ideali di progresso, istruzione laica e un rinnovamento radicale dell'islam sotto l'influenza della civiltà europea, dei principi della rivoluzione giovane-turca →

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

## 4

Quest'ultima posizione ideologica è conosciuta anche come «nazionalitarismo», secondo la terminologia introdotta da M. Rodinson e diffusa in seguito da A. Abdel-Malek (Abdel-Malek, 1970: 13)

5

In URSS, a partire dal 1930, compaiono solo lavori denigratori ad opera principalmente di A. Aršaruni, J. Rubinštein, C. Chabidullin, G. Kasimov e altri. Non riteniamo necessario prestare attenzione a questi lavori. Una sola eccezione è rappresentata dal notevole articolo di I. Tagirov, pubblicato a Kazan' in lingua tartara nel 1989 e stimolato, quasi certamente, dalla riabilitazione di Sultan-Galiev da parte del Presidio del Soviet Supremo il 16 gennaio 1989: Tagirov, 1989: 163-173.

Nella Russia post-sovietica, alcuni degli studi più interessanti sull'opera matura di Sultan-Galiev sono: Landa, 1999: 53-70; Sagadeev, 1990; Muchamed'jarov, 1992. La possibilità di analizzare più organicamente l'eredità ideologica di Sultan-Galiev è stata assicurata dall'edizione delle opere scelte nel 1998 (Sultan-Galiev, 1998), che riprende ed amplifica in maniera significativa l'edizione oxfordiana del 1984, e dalla pubblicazione integrale dei documenti d'archivio (Sultanbekov, 2002).

Generalmente, possiamo ritenere che il picco dell'attenzione degli specialisti per l'opera di Sultan-Galiev corrisponda agli anni 1960-80 in Occidente e al 1990-2000 in Russia. Il silenzio che sembra essere di nuovo sceso →

Mentre le ultime due fasi sono state esaminate attentamente dagli specialisti sin dagli anni '50 del secolo scorso (cfr. Abdel-Malek, 1970, 1972; Bennigsen, 1957, 1980: 641-659; Bennigsen, Lemerrier-Quellejay, 1960, 1964; Gurevitz, 1973; Darrow, 1987; El-Fangary, 1971; Carr, 1969; Rodinson, 1960)<sup>5</sup>, la prima fase è stata generalmente trascurata.<sup>6</sup> Il motivo principale consiste nella lunga inaccessibilità delle fonti: i racconti e le poesie di Sultan-Galiev sono stati pubblicati integralmente in epoca post-sovietica solo nell'edizione comparsa a Kazan' nel 1998.

Le tre fasi in cui viene convenzionalmente divisa l'opera sultangalieviana non riflettono un'evoluzione lineare: dipendendo dal destino politico del nostro autore, sono divise tra loro dalle radicali crisi di pensiero che hanno segnato la vita di Sultan-Galiev sino all'epilogo moscovita del 1940. I soli elementi concettuali che accomunano il periodo prerivoluzionario alle fasi della maturità ideologica consistono in riflessioni sulla condizione dei tartaro-baškiri e sui loro travagliati rapporti politici con l'Impero Russo e l'Unione Sovietica.

La continuità dei problemi appena accennati renderà necessario un diffuso esame parallelo di alcune tesi elaborate nell'eredità pubblicistica dell'ideologo tartaro tra il 1919 e il 1921, dove i motivi di "etnia tartara" ed "islam" cominciano ad essere risolti con una chiarezza concettuale e metodologica che è solo prefigurata nelle opere del 1912-1914, distinte da uno spirito sentimentalistico e vagamente democratico-liberale. In caso contrario, i temi dei racconti che esamineremo e le scelte formali applicate non potrebbero essere compresi appieno.

Bisogna inoltre precisare preliminarmente un aspetto fondamentale della cosiddetta questione tartaro-baškira, che consisteva nella creazione di uno stato autonomo nelle zone di maggiore concentrazione delle due etnie. Vale a dire: era possibile ritenere i tartari del Volga e i baškiri talmente

affini tra loro, da giustificare la creazione di uno stato autonomo unificato?

Il problema dell'etnogenesi tartaro-baškira è eccezionalmente complicato e non può essere affrontato in questa sede. Ci limiteremo ad osservare che tra i tartari del Volga e i baškiri ci sono effettivamente grandi affinità di carattere linguistico e confessionale. Utilizzano dialetti turanici *kypčak* (o nord-occidentali) quasi identici e confessano un islam di rito sunnita-hanafita. Li si può ritenere identici anche a livello etnico poiché, sebbene abbiano avuto eredità genetiche inizialmente diverse, hanno vissuto in strettissima simbiosi sin dall'epoca dell'Orda d'Oro (Kuzeev, 1974: 168–188, 463–481).

Tuttavia, al tempo di Sultan-Galiev esistevano anche sostanziali differenze, soprattutto a livello economico-culturale e nelle strategie politiche. Nel corso dei quasi 400 anni seguiti alla conquista di Kazan', i tartari del Volga erano stati, infatti, allontanati dalle loro terre d'origine ed avevano finito per trovarsi disseminati in sacche isolate l'una dall'altra, circondate da territori a predominanza russa. Inoltre, dopo un editto di Pietro I la nobiltà terriera tartara era stata abolita come classe e le sue terre erano state trasferite ai latifondisti russi. Da allora, la mancanza di terra sarebbe divenuta un problema gravissimo per le comunità tartare. Questa specifica condizione geografica e politica ne aveva determinato un'estrema vulnerabilità, ponendole sotto il costante pericolo di una completa assimilazione etnica e religiosa.<sup>7</sup> L'unica alternativa per scongiurare un simile esito era

→ sulla memoria del tartaro-baškiro è determinato, a nostro avviso, dai nuovi equilibri finanziario-geopolitici instauratisi nelle sfere d'influenza del cosiddetto blocco atlantico e della "pax putiniana", per cui l'ideologia dell'anticolonialismo rivoluzionario non può non essere inattuale.

**6**  
Il solo studioso ad aver esaminato dettagliatamente il periodo prerivoluzionario dell'opera sultangalieviana è I.R. Islamgulova (cfr. Islamgulova, 2005). Lesame della prosa narrativa rimane però fuori dalla prospettiva della ricercatrice, che dedica il suo lavoro esclusivamente al pensiero politico del giovane Sultan-Galiev nell'ambito del riformismo musulmano di Gasprinskij: dei lavori che Sultan-Galiev scrive dal 1912 al 1916, vengono quindi presi in esame solo gli articoli pubblicitari. L'unico racconto ad essere menzionato dalla studiosa è *Sredi musulman*.

**7**  
Chiarissime a tal riguardo le parole del politico tartaro Hajaz Ischaki: "I kazaki e i popoli dell'Asia Centrale, costituendo la maggioranza nelle loro regioni, sono in grado di difendere i propri diritti a livello federale. Ma nella Russia interna i musulmani non possono creare un loro stato, poiché essi sono la minoranza in tutte le regioni. [...] quindi verranno assimilati da altri popoli" (Ilgar, 1990: 280).

stata quella di creare un sistema di scuole confessionali, che avevano col tempo creato una specifica cultura regionale in grado di unire le comunità disperse e presentare un valido contrappeso all'influenza ortodossa. I problemi appena esposti non esistevano per i baškiri, alla cui nobiltà terriera non era mai stato tolto il diritto di possedere terreni coltivabili. Essi, inoltre, occupavano una zona a compatta concentrazione etnica che non era circondata da terre a maggioranza russa, poiché era vicinissima (circa 50 km.) al confine kazako. Il vero collante nazionale dei baškiri non era quindi la loro cultura, ma il legame con la terra natia, che si era fatto ancora più forte durante la riforma agraria di Stolypin (Išemgulov, 1996:14). Sulla base di quanto detto, i tartari del Volga erano molto più interessati alla creazione di uno stato autonomo tartaro-baškiro di quanto non lo fossero i baškiri, che vedevano in tale stato un concreto motivo di minaccia alla loro integrità nazionale da parte dei gruppi tartari, demograficamente e culturalmente più influenti: molto più auspicabile era, ai loro occhi, un'unione puramente nominale con i vicini kazaki. Questi fattori sarebbero stati decisivi per la creazione del Governo Regionale Baskiro (*Baškort elke šuračy*), guidato da Zaki Validi ed ostile ai nazionalisti tartari di Hajaz Ischaki (Ischakov, 1997/2: 77-79; Validi, 1994: 181), ed avrebbero esercitato un influsso determinante sul voto di opposizione baškiro del 1919 durante il II Congresso delle Organizzazioni Comuniste d'Asia, di cui si parlerà in seguito.

Sultan-Galiev, un tartaro nato in un villaggio baškiro e quindi simbolo vivente della simbiosi tra le due etnie, avrebbe fermamente creduto nell'unificazione politica dei tartaro-baškiri in uno stato autonomo (nonostante le loro differenze) ed avrebbe dedicato a simile progetto la sua opera letteraria e politica. Dopo la destituzione dell'autorità zarista e

della Chiesa Ortodossa, vale a dire dei due maggiori fattori di minaccia per i tartari del medio Volga, era divenuto possibile fissare i termini di tale “questione” in maniera più incisiva per tentare di convincere il nuovo potere comunista della coerenza storica di un’autonomia delle minoranze musulmane tartare nel processo di emancipazione universale delle ex-colonie capitaliste. A tal riguardo, Sultan-Galiev definisce la dialettica tra islam tartaro e Russia in due specifici articoli: *Social’naja revoljucija i Vostok* del 1919 (Sultan-Galiev, 1998: 198-204)<sup>8</sup> e *Metody antireligioznoj bor’by sredi musulman* del 1921 (Sultan-Galiev, 1998: 363-375)<sup>9</sup>. E’ importante precisare che, scrivendo per un pubblico comunista, Sultan-Galiev presenta riflessioni esclusivamente geopolitiche e culturologiche, senza alcuna implicazione religiosa e spirituale.

La constatazione generale di entrambi gli articoli è abbastanza chiara: a causa di una serie di fattori storici, tra cui è possibile indicare in primo luogo l’influenza colonialista dei popoli europei e la pressione esercitata dai vertici feudali locali, l’areale islamico, insieme ad altre realtà politico-confessionali dell’Oriente, si distingue per un ristagno culturale e civile di gran lunga superiore a quello delle società occidentali. Le popolazioni musulmane residenti nel territorio dell’ex Impero Russo, in particolare le etnie tartare che occupavano la fascia discontinua che andava dalla Crimea alla Siberia occidentale, avevano condiviso lo stesso stato di oppressione, abuso e degrado civile dei loro correligionari nelle colonie inglesi e francesi. La politica musulmana del governo zarista aveva poi causato uno stato di guerra continua sul Caucaso e la tremenda rivolta dei *Basmači* nel 1916, che costò più vite umane di quante non ne avesse causate tutta la storia dell’acquisizione russa dell’Asia Centrale. Per correggere le conseguenze negative dell’eredità zarista in questi territori, il potere comunista avrebbe

**8**  
 Pubblicato originariamente in: “Žizn’ nacional’nostej”, 1919: 38/46; 39/47; 42/50.

**9**  
 Pubblicato originariamente in: “Žizn’ nacional’nostej”, 1921: 29/127; 30/128.



**10**  
«Tradizionalista». Dal termine arabo qadim (vecchio). I qadimisti erano gli oppositori ideologici degli djadidisti.

**11**  
Tra il 1867 e il 1903 circa 130.000 tartari del Volga si erano convertiti all'ortodossia. Il clero musulmano cercò di impedire la dissoluzione della società tartara applicando la celebre formula di I. Gasprinskij *Dilde, fikirde, ište birlik* [unità di lingua, pensiero ed azione, n.d.c.]. Nonostante le loro buone intenzioni (talmente sincere da far loro accettare alcune idee del fondatore dello djadidismo), i qadimisti sostennero un panislamismo paralizzante e assolutamente inadatto a far fronte alle esigenze della realtà russa dopo il 1905. La posizione aspramente critica di Sultan-Galiev verso il clero qadimista è splendidamente illustrata nell'articolo *Redkij jubilej del 1913* (Sultan-Galiev, 1998: 45-46).

dovuto basare ogni futura strategia politica su un modello governativo federale di autonomie locali (Sultan-Galiev, 1998: 201-203, 363-365).

Bisogna tuttavia riconoscere che, per le *enclaves* tartaro-baškire del medio Volga, non era mai stato possibile parlare di un reale sfruttamento colonialista da parte del potere di Pietroburgo, soprattutto in virtù del loro scarso valore strategico-finanziario e di un destino storico ben differente da quello delle inquiete terre caucasiche, dell'Asia Centrale o persino della Crimea, che erano state conquistate in tempi relativamente recenti, erano abitate da una predominante maggioranza musulmana e si trovavano alla periferia dell'Impero. Nonostante questo, i significativi successi dell'attività missionaria di V. Timofeev e della Confraternita di San Gurij nella regione di Kazan' (Ischakova, 2001: 32-65; Ponjatov, 2003: 45-78), il carattere discriminatorio del regno di Alessandro III e Nicola II nei confronti di ogni tipo di minoranza e le conseguenze della rivoluzione turca del 1908-09 avevano determinato una chiusura reazionaria da parte del clero islamico tartaro, rigorosamente qadimista.<sup>10</sup> L'estremo tradizionalismo dei qadimisti, sebbene fosse rivolto ad evitare la perdita dell'identità etno-confessionale tartara, si era risolto in un ulteriore isolamento delle minoranze stanziata sul Volga e nella loro mancata partecipazione alla complessa evoluzione che la società russa aveva sostenuto e stava ancora sostenendo nel periodo in questione.<sup>11</sup>

Le maggiori vittime delle ripercussioni del periodo del *bezvremen'e* russo su tali minoranze furono i poco numerosi esponenti dell'*intelligencija* tartara djadidista, seguace delle idee progressiste di Gasprinskij e del suo "metodo nuovo". Particolarmente penosa era l'esistenza dei maestri delle *mektepler*, le cui difficoltà Sultan-Galiev conosceva benissimo, dal momento che proveniva da una famiglia di maestri (il padre, Hajdargali, lavorava in uno di questi istituti) ed aveva a sua volta

prestato servizio come insegnante nel 1912–13, dopo aver concluso nel 1911 la Scuola Pedagogica Tartara di Kazan'.<sup>12</sup>

Il motivo del maestro tartaro, che cerca invano una via di riscatto dalla miseria e dalla frustrazione di una vita di stenti, soffocata dall'arbitrio statale, dal provincialismo e dal fanatismo qadimista, sarà per l'appunto assai presente nella prosa autobiografica e narrativa sultangalieviana. Spicca a tal riguardo il racconto *Vse o tom že*, risalente al 1912, dove viene trascritta una lettera della sorella di Sultan-Galiev: la ragazza, allieva di ginnasio, chiede del denaro in prestito al fratello, mettendolo al corrente delle gravi ristrettezze economiche in cui si trova. La lettera è un pretesto per alcune amare considerazioni sul destino riservato ad intere generazioni di maestri o futuri maestri tartari, desiderosi di essere utili al proprio popolo e all'intero stato russo, ma costretti da questo stesso stato a condurre una vita al limite della miseria, senza libertà e stimoli professionali. Il disgusto e il torpore spirituale che ne derivano privano giovani, un tempo entusiasti, della fede nella propria missione educativa. Asprissima è la condanna espressa al termine del racconto, nonostante un registro apparentemente contenuto ed intimistico:

*In simili condizioni non mi sento un maestro, poiché può essere maestro solo colui che abbia la libertà di professare le proprie idee. Mi sento invece uno schiavo, privato della libertà e del diritto di "osare di avere un proprio parere". Sento di essere solo una macchina, solo un mezzo impiegato per realizzare idee altrui, desideri altrui –desideri, forse, completamente ostili alla mia stessa natura. [...] Noi, maestri elementari, ci troviamo come prima in una condizione di schiavi, di schiavi di ultima categoria. Schiavi che chiedono luce, calore e libertà, ma invano. La nostra vita, cominciando dal momento in cui entriamo in istituto sino*

**12**

La «carriera» pedagogica di Sultan-Galiev si conclude nel 1913 in seguito alla dissoluzione della cellula locale socialista tartara. L'attività di propaganda svolta da questa cellula in seno agli allievi delle scuole tartare e alle comunità contadine tartaro-baškire era rivolta contro la russificazione del medio Volga. Il fallimento di questa iniziativa costrinse Sultan-Galiev a trasferirsi nel 1915 a Baku, dove continuò la sua attività giornalistica nel quotidiano *Kavkazskoe slovo* di Mahmed-Emin Rasul-Zade. Sultan-Galiev avrebbe ripreso ad insegnare nel 1921 in seno al KUTV (*Kommunističeskij Universitet Trudjaščichsja Vostoka*).

13  
 Pubblicato originaria-  
 mente in: “Narodnyj  
 učitel’”, 1912: 38.

*alla conclusione della nostra attività pedagogica, è colma di privazioni e sacrifici. [...] Salvo rare eccezioni, ci controllano persone che si sentono in diritto di trattarci come piace loro. Restiamo schiavi anche dopo aver lasciato l’istituto, cioè dopo esser diventati “maestri”: anche allora abbiamo diritto solo ad una microscopica parte di quella libertà, a cui hanno diritto i cittadini russi (Sultan-Galiev M., 1998: 29-30 [t.d.c.]).<sup>13</sup>*

La restrizione dei diritti dei tartari nella sfera dell’istruzione e dell’insegnamento era principalmente rivolta a rendere gli istituti universitari accessibili al minor numero possibile di studenti allogeni provenienti dal medio Volga. Il fine ultimo era imporre una russificazione forzata. La strategia del governo zarista veniva attuata principalmente tramite una drastica riduzione del numero di ammessi all’Istituto Pedagogico di Kazan’ e l’esame obbligatorio di lingua russa per gli alunni provenienti dalle *medresler*, che Sultan-Galiev, negli articoli *Novyj zakon o vyššich načal’nych školach i russkie musul’mane* e *Po povodu nechvatki učitelej-musul’man*, vede come semplici pretesti per precludere la via dell’istruzione universitaria e sopprimere gradualmente l’importantissima istituzione delle scuole confessionali che, come abbiamo visto, era funzionale alla stessa sopravvivenza dei tartari del Volga come etnia (Sultan-Galiev, 1998: 34-35, 40-41).

E’ necessario soffermarsi sull’insolita struttura formale di *Vse o tom že*, poiché vi si delineano tendenze che caratterizzeranno gran parte della prosa del periodo giovanile. In questo racconto, l’iniziale espediente letterario dell’epistola come mezzo di denuncia viene quasi subito sostituito dalle riflessioni e dalle conclusioni del narratore, che scardinano nell’elementare decodificazione di un linguaggio declamatorio e discorsivo le molteplici allusioni del testo letterario (sia pure di natura autobiografica). Il carattere spurio della cornice narrativa

(genere epistolare, confessione autobiografica e polemica pubblicistica) può dare l'impressione di un esperimento letterario ancora immaturo per assenza di disciplina formale. In realtà, l'eccellenza stilistica di questo racconto e di un buon numero dei successivi dipende da altre ragioni: fino al 1914, Sultan-Galiev avrebbe pubblicato tutti i suoi lavori narrativi in un quotidiano regionale (*Ufimskij vestnik*) e in due periodici rivolti ad un determinato gruppo professionale (*Narodnyj učitel'*) e confessionale (*Musul'manskaja gazeta*). La necessità di sviluppare in maniera efficace il testo letterario negli spazi limitati del quotidiano o di conformarne il messaggio alle specifiche tematiche contemplate dal *Narodnyj učitel'* e dalla *Musul'manskaja gazeta* spinsero il giovane Mirsaid a privilegiare il genere dell'*hikaye*, caratteristico della tradizione folclorico-orale turanico-persiana: in una lettera autobiografica in tartaro (*Idarege mektub [Lettera alla direzione [t.d.c.]]*) che egli invia alla direzione del giornale *Kojaš* il 17 dicembre 1917, gli scritti pubblicati nella *Musul'manskaja gazeta* dal 1912 al 1914 sono definiti, infatti, come *hikajeler* (Sultan-Galiev, 1998: 106).<sup>14</sup> Spiegare dettagliatamente cosa sia l'*hikaye* e a quale forma della letteratura europea corrisponda andrebbe oltre i limiti del presente articolo. Ci limiteremo ad osservare che, secondo İlhan Başgöz, il termine *hikaye* è traducibile come «tenzone» e, per quanto non ci sia un esatto equivalente nella letteratura europea, potrebbe essere paragonato alla tradizione trobadorica o a quella dei menestrelli (Başgöz, 1998: 24). Secondo altri studiosi, l'*hikaye* può essere ritenuto un genere di prosa narrativa eroico-romantica dedicata a personaggi eccezionali (o in ogni caso esemplari) ed integrata da intervalli poetici. Dopo le riforme culturali attuate nei periodi delle *Tanzimat* e degli *Yön Türkler*, questo genere aveva gradualmente assunto nel mondo turanico la struttura del racconto breve europeo, pur conservando la liricità e l'estrema deduttività psicologica della sua forma originale

**14** Sebbene Sultan-Galiev chiami *hikajeler* solo i racconti apparsi in *Musul'manskaja gazeta*, anche gli scritti pubblicati in *Narodnyj učitel'* e in *Ufimskij vestnik* presentano gli stessi caratteri formali.

15

In Turchia, uno dei maggiori esponenti dell'*hikaye* moderno fu senz'altro Ömer Seyfettin.

(Boratav, 1964: 32; Kononenko Moyle, 1990: 1-5).<sup>15</sup> Questi ultimi tratti rendono la struttura della variante moderna dell'*hikaye*, di cui si avvale Sultan-Galiev, approssimativamente più simile al genere della favola o, ancor più, della parabola: alla breve descrizione di un unico evento paradigmatico, che concentra in un solo blocco le fasi dell'esposizione introduttiva, della complicazione, della crisi, del culmine e della soluzione conclusiva, segue l'intervento diretto del narratore, che decodifica la chiave tematica dell'evento appena esposto. Il modello dell'*hikaye*, semplice e allo stesso tempo funzionale, rispondeva in maniera ideale non solo alle tendenze riformiste dei lettori di *Musul'manskaja gazeta*, che non potevano non apprezzare il tentativo di adattare un genere della tradizione letteraria turanica ad un quotidiano della capitale russa, ma anche a quelle del pubblico delle altre due testate, poiché combinava una struttura narrativa estremamente logica ed essenziale alla chiarezza concettuale della prosa pubblicistica.

Come è possibile vedere in *Sredi Musul'man*, risalente sempre al 1912, a volte l'ordine della struttura dell'*hikaye* poteva essere invertito (la decodificazione tematica precedeva la descrizione dell'evento). Anche *Sredi musul'man* affronta il problema dell'arretratezza del mondo tartaro, per quanto il motivo «pedagogico» vi compaia solo indirettamente: Sultan-Galiev descrive il linciaggio di due giovani a cui aveva assistito nel villaggio di Karmyskaly durante una visita fatta ad un maestro elementare del luogo. In immagini e frasi scarne e concitate vengono trasmesse la mostruosa violenza e la cecità della massa: dopo aver picchiato crudelmente gli infelici, la folla li aggioga ad un carro, costringendoli ormai morenti a trascinarlo per la via principale. Uno sconosciuto che assiste divertito spiega che uno dei due era colpevole di aver violentato una ragazza. Sentendosi poi chiedere quale fosse la colpa del secondo, risponde di non saperla. All'inizio del linciaggio i

tutori dell'ordine erano fuggiti per evitare la furia dei villici, che nemmeno il mullah era stato in grado di far rinsavire: presentandosi per salvare i due giovani (o almeno quello presumibilmente innocente), aveva rischiato a sua volta di dividerne la sorte.

Sebbene la brutalità primitiva del villaggio tartaro proietti l'«ospite del maestro di scuola» nella dimensione arcaica delle tribù arabe preislamiche, in un passato remoto ed asfittico, incapace di assimilare concetti di diritto e dignità umana, la legge coranica non è ritenuta la vera causa di simile barbarie (tanto più che lo stesso mullah era intervenuto per fermare il linciaggio, a rischio della propria vita). Leggiamo, infatti, all'inizio del racconto:

*Presso gli arabi, prima della loro conversione all'islam, esisteva una pratica orribile, in base a cui gli adulteri venivano condannati a pene disonorevoli: li si legava ad un palo e li si lapidava, oppure li si sotterrava vivi. Gli arabi hanno conservato questa pratica persino dopo aver iniziato a confessare l'islam e l'hanno ereditata anche gli altri popoli che, dopo di loro, vi si sono convertiti. La maggioranza dei teologi e filosofi musulmani moderni sostiene che ogni forma di violenza e crudeltà contraddice lo spirito dell'islam. Nonostante questo, ancora oggi presso i musulmani continuano ad essere applicate punizioni vergognose (Sultan-Galiev, 1998:27 [t.d.c.]).<sup>16</sup>*

In *Sredi Musul'man* viene per la prima volta adombrata la dicotomia tra l'oscurantismo qadimista delle masse illetterate, i cui modelli morali e comportamentali erano condizionati da contingenze politiche e storico-sociali che poco o nulla avevano in comune con la parola del Profeta, e l'autentico «spirito dell'islam», uno spirito illuminato e progressista a cui i veri credenti devono tendere. Tale motivo, che è cen-

**16**  
Pubblicato originariamente in: "Ufmskij vestnik", 1912: 196.

**17**  
 Cfr. Baltanova, 1991: 98: “Nonostante la meritata stima che gli islamologi occidentali riservano a Sultan-Galiev, l’immagine di quest’ultimo come di un panislamista (...) è lontana dalla verità”. Ritenere panislamista Sultan-Galiev, cioè un ateo che ha dedicato i suoi lavori più conosciuti alla deislamizzazione dei popoli musulmani dell’ex Impero Russo, è un punto di vista chiaramente infondato, che paradossalmente avallerebbe le accuse di «critici» sovietici come M. Kobeckij (redattore del giornale *Bezbožnik*). Come osserviamo nel presente articolo, nella sua fase letteraria giovanile Sultan-Galiev riservò un’attenzione minima all’islam come fede religiosa “ecumenica”. Questa tendenza non cambiò nelle fasi successive, anzi divenne più intransigente: l’islam fu concepito come un semplice fattore socio-culturale di cui tener conto durante l’indottrinamento comunista dei popoli musulmani per guadagnarne la fiducia, ma da eliminare dopo il completo successo delle rivoluzioni nazionali in Oriente. Più complesso è il problema delle “accuse” di panturanesimo. Si tratta di un problema che non può essere affrontato nei limiti del nostro lavoro. Si può tuttavia osservare che, dopo la rivoluzione →

trale nello djadidismo, verrà riconsiderato con uno spirito molto più rivoluzionario e critico negli scritti pubblicistici degli anni successivi, rispondendo alle precise convinzioni ideologiche che il nostro autore avrebbe sviluppato dal 1919 al 1921.

Secondo M. Rodinson, il Sultan-Galiev della maturità ideologica caratterizza infatti l’islam e la sua missione storica in contrapposizione alla visione eurocentrica di un mondo musulmano retrogrado, vale a dire di una società stagnante che può essere proiettata verso il cambiamento solo tramite l’intervento di forze esterne, siano esse le potenze coloniali occidentali o il “proletariato internazionale», rappresentato da Mosca (Rodinson, 1970: 81). Sebbene il giudizio di Rodinson tenda a sopravvalutare l’importanza data da Sultan-Galiev alla religione patria, rendendolo una sorta di erede ideologico del sultano Abdul Hamid e di Djamal Ad-din Al-afgani,<sup>17</sup> non possiamo non riconoscere che in *Metody antireligioznoj bor’by sredi musul’man* si sostiene effettivamente che, tra le varie fedi, quella musulmana è la più sensibile al messaggio di giustizia universale dell’ideologia socialista e presenta una disciplina di perfezionamento morale rimasta ancora intatta e «passionaria» grazie alla *shari’a* (Sultan-Galiev, 1998: 363). Il legame, apparentemente impossibile, tra islam e rivoluzione socialista si era formato grazie alle condizioni storiche in cui l’ecumene islamico si era dovuto evolvere nel corso dei secoli: il dominio colonialista e la forzata immobilità storica a cui i popoli musulmani erano stati costretti ne avevano appianato le diseguaglianze di ceto, evitando quella frammentazione della comunità che aveva invece distinto i paesi dell’Europa occidentale e, in parte, la Russia. Allo stesso tempo aveva sviluppato, da un lato, solidarietà verso i fratelli di fede e sventura, dall’altro ostilità verso le classi dominanti, con una dinamica molto simile a quella osservabile, in Occidente, tra le masse proletarie. Mentre, tuttavia, tale sentimento aveva accomunato in Euro-

pa un solo gruppo sociale, nel mondo islamico aveva unificato interi popoli contro lo sfruttatore straniero (quasi sempre di fede cristiana) e le aristocrazie locali conniventi, sia religiose che terriere. In altri termini, lo specifico destino storico dell'islam ne aveva determinato un altissimo grado di potenziale instabilità e insofferenza nei confronti del mondo europeo cristiano e capitalista, tanto che la lotta di liberazione nazionale nell'areale islamico avrebbe finito per presentare lo stesso processo di emancipazione di classe previsto dal pensiero rivoluzionario socialista (Benningsen/Lemerrier-Quelquejay, 1986: 192-193). A tal proposito, W.R. Darrow (397) ed El-Fangary (84-91) ritengono che Sultan-Galiev sia stato il primo ad aver intuito la profonda affinità tra marxismo e islam nel loro comune tentativo di eliminare l'imperialismo occidentale tramite movimenti rivoluzionari, nonché la relativa compatibilità tra il sistema etico musulmano e quello comunista. Questa affinità, a detta di Sultan-Galiev, avrebbe reso possibile avvicinare alla causa comunista il mondo islamico in maniera relativamente indolore e pacifica, a condizione di conservarne, almeno nel periodo di iniziale affrancamento nazionale, le specificità culturali, sociali e legislative.<sup>18</sup> I musulmani russi e soprattutto i tartari, la cui *intelligencija* aveva già generalmente superato il delicato passaggio da una coscienza di appartenenza islamica ad una di identità bolscevico-comunista (Sultan-Galiev, 1998:

→ del 1917, sentimenti chiaramente pro-turchi e panturanici vennero rivelati dai soli nazionalisti di Crimea, raccolti intorno a Čelëbidžan Celibeev e al suo partito *Milli Firka*, mentre i nazionalisti tartari, baškiri e azeri propendevano per più moderate soluzioni federaliste (cfr. Landa, 2004: 68-72). In effetti, nei suoi lavori Sultan-Galiev non ha mai parlato di Turan, cioè di uno Stato turanico unificato sotto l'egida di Istanbul o Kazan', ma di stati autonomi tartari integrati in una struttura federale sovietica (cfr.: Tagirov, 1989: 172). Questa ottica non cambia nemmeno dopo la frattura col Partito e l'elaborazione definitiva dell'anticolonialismo rivoluzionario. L'unica differenza con le posizioni precedenti consiste, come possiamo vedere nel "manifesto" anticolonialista sultangalieviano *Tezisy ob osnovach social'no-političeskogo, ekonomičeskogo i kul'turnogo razvitiija tjurkskich narodov Azii i Evropy*, nella nuova natura geopolitica della federazione, che non è più interna all'URSS, ma è strutturata in autonomie locali tartare unite nominalmente tra loro con il solo scopo di resistere alla pressione colonialista di Mosca e delle altre potenze occidentali (cfr. Sultan-Galiev, 1998: 527-538).

**18**  
Cfr. Benningsen/Lemerrier-Quelquejay, 1986: 192-193: «Teorico capace, Sultan-Galiev era allo stesso tempo un combattente, e le sue teorie si distinguevano da quelle degli altri bolscevichi per il loro carattere realista e pratico... Come gran parte dei rivoluzionari asiatici, suoi contemporanei e seguaci, Sultan-Galiev riteneva che la rivoluzione nel Terzo Mondo avrebbe dovuto essere sia sociale (contro gli «sfruttatori, la borghesia, i latifondisti locali») e il clero musulmano «retrogrado») che nazionale (contro l'egemonia straniera). Ma egli aggiunse una precisazione eretica in queste tesi a ben vedere completamente in linea col partito, e cioè che, non permettendo la struttura della società musulmana di attuare contemporaneamente due rivoluzioni, sarebbe stato inutile e pericoloso stimolare allo stesso tempo lo sviluppo di una coscienza sia nazionale che sociale. Per questo sarebbe stato necessario rinviare l'ora di una rivoluzione sociale». La temporanea conservazione dell'islam ha quindi un valore puramente strategico e non permette di ritenere le idee sultangalieviane «un riflesso paradossale dello djadidismo tartaro nel contesto del potere sovietico» (cfr. Čakimov, 1997: 12).



**19**  
Prima pubblicazione:  
“Musul'manskaja  
gazeta”, 1913: 23.

**20**  
Prima pubblicazione:  
“Musul'manskaja  
gazeta”, 1913: 24.

**21**  
Prima pubblicazione:  
“Musul'manskaja  
gazeta”, 1914: 12-13.

356-361), avrebbero potuto svolgere una funzione mediatrice di importanza straordinaria nella diffusione dell'ideologia marxista presso i popoli orientali e nell'organizzazione di movimenti rivoluzionari di liberazione in Asia e in Africa.

I racconti sultangalieviani del primo periodo, scritti alcuni anni prima dell'ingresso ufficiale dell'autore nel partito comunista, non presentano una concretezza concettuale così ben definita sul ruolo storico dei tartari musulmani. Sono, al contrario, ancora distinti da un'idealizzazione romantica dell'*ethnos* senza spiccate tensioni ideologiche, se escludiamo, naturalmente, una critica di stampo generalmente djadidista-liberale al malgoverno zarista. Nonostante questo, un sottile presentimento delle idee della stagione pubblicistica è già avvertibile nei racconti *Baškirka*<sup>19</sup>, *Son tatariki*<sup>20</sup> (entrambi del 1913) e *V tumane*<sup>21</sup> (1914), dove predomina il tema del mondo tartaro-baškiro come forza storica oppressa e solo apparentemente inerte, ma in realtà inquieta e tenacemente tesa ad una libertà non solo politica e civile, ma anche spirituale.

Magi, la protagonista del primo racconto, è una comune ragazza baškira, nulla in lei sembra tradire particolari talenti o una spiccata coscienza della propria individualità. Alcuni tratti del suo carattere lasciano però intuire un'indistinta forza vitale, un'ansia di libertà che la porta ad isolarsi, a cercare spazi estesi. Crescendo, Magi sviluppa una bellezza straordinaria ed ambigua: gli occhi lasciano trasparire un mondo interiore complesso -placido e sicuro, ma allo stesso tempo assetato di infinito. Questo sguardo provoca in chi se ne sente osservato un vero tormento spirituale:

[...] *Nei suoi occhi marroni comparve un luore perpetuo. Non era una luce morta, non aveva quel freddo e quell'oscurità che trafiggono*

*l'anima. Era una luce viva, dolce, calda... Era una luce che sembrava parlare ai presenti di cose nuove, sconosciute, mai provate. Quando le persone si sentivano osservate dal suo sguardo fisso e tranquillo, i loro cuori si colmavano di un'angoscia infinita. Iniziava a sembrare loro che al mondo mancasse qualcosa [...]. Avevano voglia di andarsene il più lontano possibile da tutte le preoccupazioni di quel mondo freddo. La vita di tutti i giorni cominciava a sembrare loro vuota, miserabile e senza senso... (Sultan-Galiev, 1998: 42 [t.d.c.]).*

Allo stesso tempo, il corpo perfetto e robusto della ragazza tradisce fermezza di carattere e forza fisica, da cui traspira il secolare, indomito amore dei suoi antenati per una vita libera:

*Il seno di Magi, bello e sporgente, e il capo sempre alto ne tradivano la forza e l'indole decisa. La sua figura agile e robusta, le braccia e le gambe muscolose sembravano quasi ricordare alla gente che tanto tempo prima le baškire avevano cavalcato per le distese di una Baškiria libera e selvaggia (Sultan-Galiev, 1998: 42 [t.d.c.]).*

Tutto in Magi rivela un naturale pudore e una profondità di sentimenti che nutrono un'anima vergine dalle infinite potenzialità e virtù, un'anima non ancora corrotta dai mali del mondo provinciale baškiro. Eppure Magi è destinata, proprio a causa della sua integrità morale e fisica, a cadere vittima della società che la circonda: in una veloce successione di brevi quadri narrativi, tipici dell'*hikaye*, viene mostrato l'innamoramento della ragazza per Alij e l'inganno di quest'ultimo, che porta Magi a suicidarsi. La ragione principale del suo gesto è la serietà abissale con cui aveva amato. L'offesa fatta al suo slancio completo le fa comprendere la superficialità e la

paralisi spirituale del mondo da cui aveva atteso, tacitamente, una felicità suprema:

*Le sembrava che dietro al riso allegro delle donne, dietro alla voce sicura e dura degli uomini e al tenero balbettio dei bambini si celasse una forza orribile, inconcepibile e grande: un silenzio freddo, eterno... A volte rivolgeva gli occhi fiammeggianti nell'intimo del suo essere, ascoltandone attentamente l'inquietudine e lo strazio, ma non riusciva a liberarsi dal tremendo vuoto che si era impossessato della sua anima profanata... (Sultan-Galiev, 1998: 43 [t.d.c.])*

Un altro personaggio femminile dal destino simile a quello di Magi è la tartara Amina, protagonista di *V tumane*. Nel silenzio di un'insonne notte invernale, Amina è in attesa dell'arrivo del marito. All'improvviso, mentre osserva la distesa innevata oltre la finestra, si impossessano di lei un vago disgusto e l'insoddisfazione per quello che era diventata la sua vita: alcuni anni prima, giovane maestra di una *mektep*, si era innamorata di Barij, un suo collega. Barij ben presto viene arrestato dalla polizia zarista e, dopo essere stato deportato, muore di tubercolosi. Devastata, dopo alcuni anni Amina decide di abbandonare la professione di maestra e di sposare un uomo che non ama, per evitare la condizione di donna nubile, disonorevole nella società patriarcale tartara. Il tradimento della memoria di Barij e l'indifferenza verso il marito, dissimulata da un'apparente docilità e sottomissione, svuotano la sua vita di ogni valore, tanto da spingerla ad innamorarsi di un altro uomo, con cui condivide un senso di universale disillusione per l'esistenza. Ma nemmeno quest'ennesimo inganno salva Amina (che in tartaro significa, ironicamente, «Fedele») dalla disperata consapevolezza del proprio fallimento:

al sentire i passi del marito, Amina lascia il suo mondo di ricordi e comprende definitivamente di avere accettato per codardia un destino di rispettabile schiavitù domestica, dove le speranze della gioventù e il desiderio di un'esistenza più degna sono destinati a dissolversi per sempre nella «nebbia» di un mondo ipocrita, senza ideali ed aspirazioni (Sultan-Galiev, 1998: 56-58).

La delicata liricità di questi destini femminili, insolita per il futuro ideologo bolscevico e anticolonialista, non deve ingannare. La reale chiave tematica dei due *hikaye* consiste in altro. La corruzione della vita provinciale baškira contrapposta alla naturale purezza di Magi in *Baškirka*, così come l'arresto di Barij da parte della polizia in *V tumane* costituiscono riferimenti alla realtà contemporanea che delineano il vero scopo del narratore: denunciare il potere responsabile del sistema sociale che aveva causato la morte di Magi e la sconfitta morale di Amina. Il significato delle «parabole» di Magi e Amina non viene infatti svelato esplicitamente, tuttavia quei brevi riferimenti permettono al lettore di comprendere la natura totalmente negativa di un potere la cui sola comparsa incidentale nella vita delle due donne era stata sufficiente a distruggerne il destino e a soffocarne le pulsioni più nobili, l'impegno sociale più positivo.

Il motivo dell'isolamento, dell'aridità esistenziale in cui si consuma il destino del popolo tartaro nell'immobilità civile provocata dal controllo degli istituti zaristi e dai modelli corrotti di una società in decadenza raggiunge il suo più alto grado di drammaticità in *Son tatariki*, che abbandona la pateticità dell'*hikaye* e mutua le suggestioni simboliche di alcuni racconti fantastico-allegorici di M. Gor'kij, L. Andreev e V. Veresaev.

In *Son tatariki* è descritto un sogno, il sogno di una donna di cui non si dice il nome, dal momento che, possiamo supporre, incar-

na l’anima collettiva tartara: la donna avanza per un deserto dove ogni manifestazione di vita è stata annientata da un sole impietoso. Nell’immagine del sole portatore di morte è possibile vedere una metafora ironica del potere dello zar, che nel folklore russo è stato sempre concepito come un *солнышко* che incarna pienezza vitale e giustizia. Tuttavia, nella dimensione onirica del deserto in cui la donna tartara è stata proiettata, “questa immensa fonte di vita sembrava aver seminato solo morte e il nulla dell’essere”. La donna continua ad andare avanti, nella speranza di sentire almeno “una voce umana”. Ma gli unici, rari suoni che le è dato sentire sono solo i sibilli delle serpi e gli ululati degli sciacalli. Stremata, la tartara prega: “Oh, Dio! (...) Possibile non ci siano cambiamenti in questo deserto, possibile io sia destinata alla rovina, possibile io debba vagare in eterno in questo selvaggio giardino di morte?!” (Sultan-Galiev, 1998: 47 [t.d.c.]). All’improvviso, si vede all’orizzonte un’oasi. La tartara vi si dirige colma di gioia e rinnovata energia. Ma una voce la arresta, dicendole che si trattava di un inganno: “Ma da chissà dove la raggiunse una voce che le aveva raggelato l’essere: ‘Fermati, donna! E’ inutile che tu ci vada... Sei destinata a morire. Nel deserto non c’è vita, hai visto un miraggio!’” (Sultan-Galiev, 1998: 47 [t.d.c.]). Il sogno si conclude con la stessa sconsolata condizione iniziale: “Ritornò l’identico deserto di prima - nudo, severo e grigiastro...” (Sultan-Galiev, 1998: 47 [t.d.c.]).

Al di là dei problemi riguardanti i rapporti tra tartari e Stato zarista, *Son tatariki* trasmette la disperazione di un’intera generazione di sudditi russi che avevano vissuto, da un angolo all’altro dell’Impero, l’implacabile reazione alessandrina e stavano vivendo l’impotente agonia del regno di Nicola II: soprattutto per tale ragione è, tra i racconti esaminati, quello più vicino ad alcune correnti della lette-

ratura russa «nazionale» dell'epoca. Tuttavia, l'appartenenza etnica della protagonista e l'esoticità degli archetipi cronotopici riflessi nel racconto illuminano questa tragedia comune dalla prospettiva della coscienza nazionale tartara, assolutizzandone il doloroso stato di abbandono ed emarginazione.

Curioso come Sultan-Galiev, da giovane scrittore djadidista, abbia intuito quella dualità del carattere nazionale tartaro-baškero che, da politico comunista, avrebbe compreso solo a prezzo del fallimento del 1919. La baškira Magi è unita intimamente alla natura della sua terra ed ha ancora un fortissimo legame fisico con gli antenati della sua stirpe, legame che la protegge e mantiene pura:

*Più di tutto, era il suo piccolo naso aquilino e regolare a renderla nell'aspetto estranea ai suoi contemporanei e ad avvicinarla nello spirito ai suoi antenati. Questo naso, trasfigurandosi sul volto piatto dagli zigomi sporgenti, sembrava quasi voler dire che la baškira non si sarebbe mai corrotta, non sarebbe mai stata fatta scomparire dalla faccia della terra attraverso la sifilide, la tubercolosi e gli altri flagelli dell'umanità (Sultan-Galiev, 1998: 42).*

Il dramma di Magi consiste nella dissoluzione irreparabile di questo legame a contatto con un mondo provinciale, a cui è estraneo il respiro eterno del suolo natio e della sua memoria etnica. Non potendo più vivere in un armonico connubio con la sua terra, Magi non ha più ragion d'essere e la sua morte viene accolta con indifferenza dalla natura baškera di cui la sua anima, prima dell'inganno di Alij, era colma. Il cronotopo narrativo di *V tumane* e *Son tatarki* prefigura invece un dramma differente, caratteristico della sola etnia tartara: la completa estraneità alla terra natia, simbolizzata dai paesaggi ostili e sterili che

circondano le due protagoniste, e l'assoluto isolamento dell'individuo, su cui l'eredità "genetica" delle generazioni passate non si riflette affatto. Gli unici valori che conservino in Amina e nell'anonima tartara il proprio senso di appartenenza etnica sono civili e spirituali: l'insegnamento, l'impegno civile, la ricerca di verità autentiche, di "oasi" in una vita che è divenuta "selvaggio giardino di morte"... La tragicità della loro esistenza consiste nell'incapacità o nell'impossibilità di svolgere il proprio compito morale e di trovare una fonte spirituale dove spegnere la propria sete.

È interessante, inoltre, notare come in questa fase giovanile le componenti tematiche «etniche» prevalgano chiaramente su quelle «religiose». Ad eccezione di *Sredi musul'man*, il motivo dell'islam vi è infatti quasi del tutto assente. Non dobbiamo stupircene. Non essendo mai stato credente, Sultan-Galiev ha sempre visto l'islam come una contingenza culturologica, un predicato storico che era stato trasmesso ai tartaro-baškiri nel corso del loro sofferto cammino, ma non ne rappresentava affatto l'essenza ultima. L'idealismo piuttosto romantico e, ci sia concesso dire, «tartarofilo» dei racconti del primo Sultan-Galiev vedeva la reale essenza dei due popoli nella fedeltà ai valori storico-culturali incarnati dall'istituzione delle scuole tartare (non necessariamente e, in ogni caso, non esclusivamente religiose) e nell'unione con lo spirito secolare della terra natia, nella fedeltà ai sentimenti più autentici degli antenati riflessa dal mondo interiore della baškira Magi, poco appariscente ma profondissimo. Il riformismo giovanile di Sultan-Galiev non sembra quindi trovare posto per l'autorità religiosa islamica nella dimensione mitopoietica dell'*Heimat* tartaro-baškira, specularmente duplice nella sua tensione ad una purezza civico-morale e naturale. Lo stesso *Sredi Musul'man* offre, del resto, solo dei minimi dettagli sulla posizione assunta nei confronti della religione patria, poichè il

perno tematico del racconto ruota attorno a riflessioni sull'abbruttimento delle masse rurali tartare: riguardo all'autentico significato del credo musulmano, Sultan-Galiev si limita fare alcune considerazioni sul suo carattere umano e generalmente pacifico (ma solo nel caso in cui esso venga osservato correttamente in base alle indicazioni di "teologi moderni" moderati).

L'unico lavoro narrativo che permetta di fissare un'attenzione esclusiva a temi islamici o, più esattamente, «islamizzanti» è senz'altro *Jabloko razdora*, una «leggenda tartara» (secondo il sottotitolo apposto dallo stesso Sultan-Galiev) scritta nel 1914.<sup>22</sup> Dopo aver creato Adamo ed Eva, Allah permette loro di coltivare la terra in assoluta libertà. Adamo ed Eva sono felici e riconoscenti, ma Allah decide di tentarli: chiama a sè Djabrail (Gabriele) e gli ordina di presentarsi ad Adamo in fattezze umane. Una volta incontrato Adamo, avrebbe dovuto chiedergli il permesso di condividere la terra, perché anche lui, Djabrail, potesse coltivarla. Se Adamo avesse accettato la proposta dello sconosciuto, lui e la sua discendenza avrebbero vissuto in eterna felicità ed abbondanza. Altrimenti, la terra sarebbe stata insufficiente a soddisfare i bisogni dell'umanità, il suo possesso sarebbe stato motivo di guerre, oppressione e disuguaglianze. Dopo averne ascoltato la preghiera, Adamo caccia Gabriele, condannando così la propria discendenza al destino di indigenza e di conflitti eterni prospettato da Allah (Sultan-Galiev, 1998: 59-60).

Questa breve «leggenda» mostra un approccio estremamente controverso ai concetti islamici di teodicea e peccato originale: responsabile della caduta di Adamo e del conseguente degrado morale della Terra non è Satana, ma Allah stesso. La sua decisione di mettere alla prova Adamo infrange irrimediabilmente l'ordine paradisiaco preesistente. Inoltre, il concetto di un peccato che possa trasmettersi come una sorta di tara genetica anche a coloro che non lo hanno commesso è estraneo

22

Prima pubblicazione:  
"Musul'manskaja  
gazeta", 1914: 16-17.



23

Cfr. Corano 6, 164. L'universalità del peccato di Adamo non è confermata nemmeno nella descrizione coranica della caduta edenica: cfr. Corano 7, 19-25.

all'islam, secondo cui ogni trasgressione è circoscritta al solo individuo che ne è colpevole.<sup>23</sup>

Insomma, Sultan-Galiev sembrerebbe presentare un mito eziologico dell'origine del male sulla Terra che ha molti più punti in contatto con un dualismo cristiano-gnostico che con una visione compiutamente islamica. In verità, riteniamo che la cornice islamizzante utilizzata nel testo svolga un ruolo semantico-narrativo e cronotopico puramente funzionale a sostenere e rafforzare la finzione letteraria della leggenda. Sviluppando il complesso delle valenze suggerite dall'indicazione «leggenda tartara», Sultan-Galiev elabora una serie di questioni squisitamente storiche e sociali utilizzando la semplice simbologia religiosa accessibile al narratore fittizio (la memoria folclorico-orale tartara): tali questioni, che riguardavano il dramma della lotta per il possesso della terra, rispondevano in primo luogo alle rivendicazioni delle masse rurali tartare e al problema dell'insufficienza endemica di terra coltivabile che, come abbiamo visto, aveva caratterizzato la storia tartara sin dai tempi di Pietro I. Di conseguenza, in *Jabloko razdora* la tematica religiosa è solo apparentemente dominante. Il reale vettore tematico del racconto continua ad essere etno-politico.

*Jabloko razdora* è l'ultimo racconto ad essere stato influenzato dallo djadidismo. Nei due anni trascorsi a Baku (1915-17), Sultan-Galiev abbandona definitivamente questa corrente, critica verso alcuni aspetti del potere zarista ma tendenzialmente obbediente all'autorità di Pietroburgo, ed abbraccia l'ideologia comunista, fondando insieme a Vachitov il Comitato Socialista Musulmano. Le cause dirette della prima significativa frattura ideologica nella vita di Sultan-Galiev furono i contatti con le cosmopolite masse operaie attive a Baku, la soppressione sanguinaria della rivolta dei *basmači*, gli atti d'arbitrio commessi dai funzionari zaristi ai danni dei popoli musulmani durante la I Guerra

Mondiale e il completo fallimento delle riforme attuate nell'Impero Ottomano dal corrotto "triumvirato" giovane-turco, la cui rivolta di alcuni anni prima era stata lo stimolo storico principale per l'affermazione dello djadidismo nelle terre turaniche (Benningesen / Lemerrier-Quellejay, 1986: 62-64). Il passaggio al comunismo era stato preparato, comunque, da un processo molto più articolato, le cui origini vanno ricercate nell'impegno adolescenziale in seno al movimento *Al-Islach*. I principi djadidisti erano stati infatti trasmessi a Sultan-Galiev dal clima culturale familiare senza una scelta realmente cosciente e matura. L'esame della realtà russa lo avrebbe presto convinto che la questione tartaro-baškira non avrebbe potuto essere risolta dalle moderate strategie riformatrici di Gasprinskij. I racconti del 1912-1914, che toccano con estrema coerenza alcune istanze proposte dall'*Ittifak al-Muslimin*, sono una prova indiretta di simile convinzione, poiché sono permeati da un senso di disperazione e sfiducia: gli ideali di progresso civile sono inattuabili nella società tartara, per cui la riacquisizione della propria identità rimane uno scopo irraggiungibile a livello sia personale che storico-politico. Lo djadidismo aveva avuto l'indubbio merito di aver risvegliato la coscienza nazionale e le forze intellettuali dei tartaro-baškiri, rendendoli dolorosamente consapevoli di una serie di importantissime priorità politiche e civili, ma la strategia di lotta proposta dal movimento si era rivelata inadatta ad imporre concretamente tali priorità alla politica repressiva dello Stato zarista. I bolscevichi vennero ritenuti l'unica forza in grado di concretizzare l'agenda politica perseguita dagli djadidisti, tanto più che fino al 1921 il principio dell'autonomia dei popoli minoritari avrebbe costituito il fondamento della propaganda leninista.

I motivi dell'abbandono dello djadidismo sono riflessi in alcuni passi di *Kto ja*, un autentico testo apologetico che Sultan-Galiev scris-

se durante il processo del 1923 per dimostrare la propria fedeltà al partito comunista:

*Richiamo in mente tutto il mio passato e vedo di essere stato anche allora un rivoluzionario, un comunista. Vedo di essere stato concepito da forze sociali inevitabili, forze che si reggevano sulla schiavitù, sull'oppressione e su una miseria secolare... Ero figlio di oppressi, figlio di un popolo oppresso... Sì... anche allora ero un rivoluzionario, ma continuavo ad essere schiavo. Ho sempre avvertito questa mia condizione e ne sono stato sempre insoddisfatto. (...) Mi sono sentito „libero“ solo durante l'Ottobre e nei primi anni della rivoluzione... (Sultan-Galiev, 1998: 447 [t.d.c.]).*

Paradossalmente, furono il rifiuto dello djadidismo e il consenso dato alla Rivoluzione d'Ottobre a rendere il problema dell'islam veramente attuale per l'ideologo tartaro: dopo il 1917 si era presentata la necessità di predisporre alla causa bolscevica le masse musulmane dell'ex-impero. In base al programma dell'articolo dedicato ai metodi di lotta contro la fede musulmana, Sultan-Galiev concepisce l'islam come una matrice neutra di coesione civile e culturale: gli agenti del Partito avrebbero dovuto usare i punti di contatto tra tale matrice e le teorie della lotta sociale per rendere l'ideologia marxista meno sospetta ai popoli musulmani, poco avvezzi al pensiero europeo nelle sue forme pure, e quindi favorirne il processo di deislamizzazione e l'ingresso nel futuro universo sovietico (Sultan-Galiev, 1998: 363-365).

Almeno fino al 1921, Sultan-Galiev avrebbe creduto nella realizzazione di questo progetto. La caduta dello zarismo era stata accolta con entusiasmo dalle minoranze islamiche. I bolscevichi avevano saputo guadagnarne il sostegno con la promessa di una loro futura

autodeterminazione e della consegna della terra alle masse rurali.<sup>24</sup> La collaborazione con i popoli musulmani del decaduto Impero Russo fu un tratto distintivo della duttile politica bolscevica durante gli anni della guerra civile. L'esempio più evidente fu forse la sconfitta che le forze bolsceviche inflissero al generale Denikin con l'aiuto dei ceceni del fondamentalista sufi Uzun Haji (Gall/De Waal, 1997: 21). L'ambigua alleanza tra comunisti e musulmani interessò comunque tutte le zone in cui erano presenti sacche islamiche, soprattutto in virtù della miope politica del governo zarista e, in seguito, dell'Armata Bianca (Denikin, 2002: 174-246; Vert, 1992: 166-167).<sup>25</sup> Le operazioni militari lungo il Volga e le regioni uraliche non furono un'eccezione, e Sultan-Galiev ne fu uno dei maggiori protagonisti in qualità di fedele sostenitore degli interessi di Mosca: dopo aver stroncato il tentativo di costituire cellule militari islamiche indipendenti, istituisce nel febbraio 1918 un distaccamento armato in seno al Comitato Socialista Musulmano, organizzandolo nel giugno dello stesso anno come Battaglione Comunista Musulmano ed impiegandolo nei combattimenti di Kazan' contro i legionari cechi di Kolčak, dove perse la vita l'amico fraterno Mullanur Vachitov.

I fatti di Kazan' segnarono un inasprirsi delle posizioni autonomiste di Sultan-Galiev e, quindi, le premesse della sua caduta all'interno del partito comunista. La frattura definitiva tra l'ideologo tartaro e la nomenclatura moscovita fu comunque graduale e, prima di concludersi con l'arresto del 1923, venne accompagnata da una serie di delusioni e gravi sconfitte politiche.

Nel novembre del 1918 Sultan-Galiev organizza il primo convegno dei comunisti musulmani a Mosca. Con l'appoggio di I. Firdevs e dei delegati dei tartari di Crimea e di Kazan', richiede il riconoscimento di un partito comunista-musulmano autonomo: tale partito avrebbe

**24**

Cfr. Il discorso tenuto dal *Sovmarkom* il 20 novembre 1917 *Ko vsem trudjaščimsja musul'manam Rossii i Vostoka*, (Valk, 1957: 113).

**25**

L'accorta politica dei bolscevichi stimolò il passaggio alle loro file delle forze armate baškire guidate da Zaki Validi e dell'*Alaš-Orda* kazaka di A. Bajtursun. Questi avvenimenti avrebbero avuto delle conseguenze gravissime per i «bianchi» di Kolčak.

dovuto avere un comitato centrale proprio e si sarebbe dovuto unire al partito comunista russo solo su base federale. Stalin, a nome del comitato centrale dei comunisti russi, si oppose alla richiesta di Sultan-Galiev.

Ulteriori scacchi alla sua strategia anticolonialista seguirono nel 1919 e nel 1920.

Nel 1919, coprendo la carica di Presidente della Commissione Centrale per i musulmani, Mirsaid si occupò della realizzazione del suo obiettivo maggiore: la creazione di uno stato autonomo tartaro-baškiro, il cui progetto era stato preventivamente approvato dal *Narkomnac* nel marzo del 1918. Tuttavia, nello stesso mese dell'anno successivo il Comitato Centrale prese la risoluzione di istituire la sola Repubblica Autonoma Baškira: si trattava di uno stato a maggioranza etnica russa, dall'autonomia puramente nominale e lontano dalle zone di reale concentrazione demografica baškira. Al II Congresso delle Organizzazioni Comuniste d'Asia, tenutosi il 28 novembre 1919, Sultan-Galiev spiegò la necessità di creare una repubblica unificata tartaro-baškira con l'inclusione di una parte della regione di Ufa, dove vivevano 365.000 baškiri e più di un milione di tartari. La proposta di Sultan-Galiev venne approvata dalla maggioranza dei membri del congresso, ma l'intervento del *Polithjuro* moscovita, che annullò questa risoluzione il 13 dicembre 1919 e proibì il progetto della Repubblica Autonoma nei confini contemplati da Sultan-Galiev, vanificò per sempre il sogno che costui aveva nutrito per il suo amato popolo. Bisogna specificare che l'intervento di Mosca era stato motivato da una circostanza apparentemente poco comprensibile: durante la votazione del 28 novembre si era detto contro la creazione di una Repubblica Autonoma tartaro-baškira proprio il gruppo dei delegati baškiri. In questa opposizione erano riflessi dei fattori, a cui Sultan-Galiev non aveva prestato dovuta attenzione: in primo luogo, alcune congiunture politiche (l'ostilità personale tra Hajaz Ischaki e

Zaki Validi). Queste cause si sommano alla serie delle differenze menzionate nella sezione introduttiva – differenze molto profonde e difficilmente risolvibili. La reticenza dell’etnia baškira a costituire uno stato unificato con i tartari si era, del resto, fatta evidente sin dai primi mesi dopo la Rivoluzione d’Ottobre. Già durante il I Congresso Generale Baškiro, tenutosi ad Orenburg il 20–27 luglio 1917, era stata proposta l’idea della creazione di un Baškortostan circoscritto alla regione di Ufa ed autonomo dai tartari del Volga. Il progetto era stato ribadito al III Congresso Regionale Baškiro (8–20 dicembre 1917).

Quasi a titolo di compensazione, Sultan-Galiev è eletto dal *Sovnar-kom* membro della commissione preposta alla creazione della Repubblica Autonoma del Tartarstan e, dopo la sua istituzione nel 1920, ne partecipa al Comitato Esecutivo.

Si tratta, tuttavia, di una concessione che soddisfa in minima parte le reali aspirazioni politiche di Sultan-Galiev e non può arrestarne l’ormai insanabile disaccordo con il corso politico sempre più autoritario e centralizzatore imposto da Stalin in quanto responsabile della Commissione Popolare per le Nazionalità (cf. *nota 1*) e la cui influenza all’interno del partito continua a crescere. Ad esempio, nel settembre del 1920 a Baku (liberata dall’Armata Rossa cinque mesi prima) viene tenuto il primo congresso dei popoli d’Asia. Sebbene Sultan-Galiev non fosse stato autorizzato a recarvisi (in questo divieto gli storici vedono il primo vero segnale dell’inizio della sua caduta politica<sup>26</sup>), la strategia autonomista venne sostenuta dal delegato kazako Turar Ryskulov e dal rappresentante turkmeno Narbutabekov (entrambi repressi nel 1938). Ryskulov, che sarebbe stato allievo di Sultan-Galiev dal KUTV, ripete la teoria del maestro, secondo cui imporre violentemente il comunismo all’oriente islamico senza alcun rispetto per le sue particolarità socio-culturali sarebbe stato un gravissimo errore: nei paesi

27

Prima pubblicazione:  
 “Žizn' nacional'no-  
 stej”, 1921: 22/120.

musulmani la rivoluzione avrebbe dovuto essere prima nazionale. Una reale rivoluzione sociale sarebbe stata possibile solo in seguito, e solo dopo una cauta e sensibile opera di propaganda antislamica (Bennigsen/Lemercier-Quelquejay, 1986: 152–154). Questo punto di vista venne ignorato dai commissari del *Komintern* (Zinov'ev, Radek e Bela Kun), che ribadirono la necessità di sacrificare le autonomie nazionali locali in favore di una rivoluzione proletaria internazionale.

Il dissenso con la politica moscovita divenne definitivo dopo le massicce requisizioni forzate di grano e pane che i bolscevichi avevano condotto nel 1920 nelle regioni del Medio Volga, causandovi l'orribile carestia del 1921 (Litvin, 1993: 55; Suvorova, 1993: 51; Figes, 1989: 247–248). Quest'evento, che indica il fallimento delle speranze autonomiste riposte nei bolscevichi a partire dal 1917, è riflesso dal racconto più maturo di Sultan-Galiev, *V carstve goloda*, scritto durante una missione di servizio in Baškiria e nella regione di Samara.<sup>27</sup> Utilizzando l'espediente “radisceviano” delle note di viaggio, Sultan-Galiev presenta una serie di scene narrative che mostrano le drammatiche conseguenze della carestia nei territori visitati. Figura centrale della prima scena è uno dei tanti bambini tartari che, dopo la morte dei genitori per fame nei villaggi d'origine, vagabondavano per la Russia nella speranza di elemosinare del cibo. Nella stazione di Syzran' un gruppo di orfani si avvicina ai finestrini del treno in sosta per chiedere del pane. Sultan-Galiev rivolge la sua attenzione ad un bambino che rimane in disparte dagli altri orfani e si trattiene dall'elemosinare, sebbene i segni della fame siano evidenti sul suo piccolo corpo. Dall'abito che indossa, Sultan-Galiev riconosce in lui un tartaro e lo chiama a sé nel linguaggio natio. Dalla conversazione che segue tra i due veniamo a sapere che il bambino, proveniente dal Tatarstan, aveva perso entrambi i genitori. Gli era rimasta solo una nonna, che lo aveva mandato a “sfamarsi” in

Siberia, da cui aveva per l'appunto appena fatto ritorno. Confessando a Sultan-Galiev di non aver mangiato nulla da una settimana, si mostra indifferente alle tragedie che lo avevano colpito. L'unica cosa verso cui è sensibile è la fame:

*Diamo al bambino del pane e un po' di soldi. Con preoccupazione afferra quanto gli viene dato e, guardandosi circospetto di lato, si allontana in fretta dal treno, divorando il pane... Rachmet [Grazie] - si sente in lontananza la sua voce tremante... (Sultan-Galiev, 1998: 341 [t.d.c.]).*

Il treno si mette di nuovo in viaggio, diretto alla volta di Ufa, resa irriconoscibile dai recenti combattimenti contro Kolčak e dal colera. Dopo Ufa, ci si dirige a cavallo a Sterlitamak, capitale della Repubblica Baškira, anch'essa devastata dal colera e dalla carestia: i 5000 kg. di segale e i vaccini inviati da Mosca non possono far fronte ai bisogni dei 12.000 baškiri rifugiatisi in città dalle campagne circostanti, afflitte dalla siccità ed infestate dai briganti. Sultan-Galiev è fatto alloggiare in una fabbrica disseminata di cadaveri e moribondi. In un'ala dell'edificio è stato allestito un rifugio pediatrico: anche qui la mortalità è altissima, poichè i medici non hanno le attrezzature e le medicine per curare i bambini. Sultan-Galiev ha modo di far conoscenza con un'altra piccola vittima degli errori del comunismo di guerra, un baškiro di appena sei anni, vestito di stracci e abbandonato dai genitori. Nelle seguenti righe si avverte il legame viscerale tra i baškiri e la loro terra, il sincero, struggente dolore di Sultan-Galiev per la propria patria, distrutta dalla politica predatoria moscovita:

*[...] Ha appena sei anni, ma già conosce la vita e la comprende a modo suo... I suoi bei occhi, neri come il carbone, con ciglia lunghe e folte,*



guardano diffidenti, ostili. Le sopracciglia sono amaramente increspate... Un vero aquilotto selvaggio dei monti. Parliamo in baškiro:

- Da dove vieni?

- Dai monti, risponde coinciso, laconico.

- I genitori li hai?

- Li ho...

- E dove sono?

- Non lo so... Mi hanno lasciato, sono scappati via.

- E perché non li hai seguiti?

- Perché stavo dormendo... Non me ne sono accorto... Altrimenti non li avrei fatti andare via...

- Ti piace qui, al rifugio?

- No... Ho fame e mi annoio...

- Pazienta, ci starai meglio.

- No, io qui non ci resto.

- E dove te ne vai?

- Me ne ritorno sui monti, a casa.

- Ma guarda che possono prenderti e riportarti qui.

Il bambino comincia a piangere.

- E io riscappo, dice con la voce tremante, riuscendo a malapena a trattenerne il pianto..

[...] Capisco la loro anima, capisco la loro nostalgia per casa e le rocce natie. Quale forza potrebbe trattenerli qui, quando dinanzi a loro, in lontananza, si innalzano le possenti vette dei monti azzurrini... [...]

Di notte, dal rifugio si sentono dei canti. Una voce infantile, ancora cristallina, intona tristi motivi baškiri... (Sultan-Galiev, 1998: 344 [t.d.c.]).

Lasciata Sterlitamak, i quadri della carestia si fanno ancora più atroci. Presso la moschea del Cantone di Tabyñ Sultan-Galiev è testimone

dell'esecuzione sommaria di alcuni uomini colpevoli di furto di bestiame. Ritroviamo in questo passo alcune note affini a *Sredi Musul'man*, sebbene non sia più possibile notare toni di riprovazione nelle parole dell'autore:

*Giungiamo ad un grande aul. Attorno alla moschea sono seduti dei baškiri. Sono tutti vestiti di bianco [...]. Tacciono, aspettano qualcosa... Al centro di questo gruppo si trova un carro di legno, su cui giace il cadavere insanguinato ed orribile di un animale:*

*un cavallo o forse una mucca.*

*Non lontano dal carro giacciono, in punti diversi, quattro cadaveri umani sfigurati. Uno di questi corpi ha gli intestini sparsi fuori. Una donna incontrata per caso ci spiega tutto: dei ladri, mentre stavano uccidendo una mucca, erano stati catturati. Li si era linciati. Ne stavano aspettando altri due. Anche loro avrebbero fatto la stessa fine... (Sultan-Galiev, 1998: 345 [t.d.c.]).*

Il culmine drammatico del viaggio nell'inferno della carestia è raggiunto al momento di lasciare la Baškiria alla volta di Mosca. All'ultima stazione della repubblica, qualcuno getta dal finestrino una focaccia. La reazione degli affamati, affollatisi accanto al treno nella speranza di ricevere qualcosa, è straziante:

*Il treno si mosse. Qualcuno gettò dal finestrino una focaccia. Grida, frastuono. Tutti si precipitarono a prenderla... Tutti vi si ammassarono sopra... Si picchiano... La focaccia è afferrata da una bambina piccola e gracile, ma le si avventa addosso un vecchio calvo e gliela strappa. La lotta però non è ancora finita. I bambini attaccano il vecchio come cavallette e cominciano a picchiarlo... Il vecchio non riesce a resistere e,*

*pieno di vergogna, lascia la focaccia...  
I bambini affamati avevano difeso il loro diritto di vivere...  
(Sultan-Galiev, 1998: 346-347 [t.d.c.]*

Sultan-Galiev è accolto da una Mosca florida, attiva, viva. La Mosca della vigilia della NEP, rappresentata con un'ironia sprezzante che riesce a malapena a celare l'indignazione:

*Mosca... Negozi, ristoranti... Pane bianco, biscotti e frutti...  
Sui muri manifesti con l'esortazione: "Aiutate le vittime della fame!"  
Una folla sazia, ben vestita, eternamente indaffarata e frettolosa passa  
accanto a questi manifesti, indifferente...  
Tram, automobili...  
Mosca vive...  
(Sultan-Galiev, 1998: 347 [t.d.c.]*

Racconto severo e crudo, *V carstve goloda* segna la completa delusione di Sultan-Galiev per il partito comunista russo, che non fu in grado (né, probabilmente, ebbe la volontà...) di risolvere una catastrofe che esso stesso aveva provocato. Mosca mostra lo stesso egoismo e la stessa ipocrisia delle metropoli imperialiste, che fondano il proprio benessere sulla rovina e il degrado dei popoli soggetti. Le promesse fatte durante la guerra civile si erano rivelate delle menzogne dette con il solo scopo di ottenere quanti più alleati possibili contro L'Armata Bianca. L'ormai imminente passaggio dal comunismo di guerra alla NEP, di cui un politico sensibile come Sultan-Galiev non poteva non avere presentimento, era destinato ad accentuare la strategia di sfruttamento delle minoranze etniche, non certo ad eliminarla. *V carstve goloda* traccia nell'opera sultangalieviana una netta linea di demarcazione tra l'impe-

gno bolscevico e quello anticolonialista: è difficile quindi sottovalutarne l'importanza per gli studiosi dell'evoluzione del pensiero dell'ideologo tartaro. Visitando una Baškiria devastata dalla fame, osservando le tremende sofferenze che il suo popolo doveva subire per una politica che non aveva scelto, Sultan-Galiev comprese definitivamente la necessità di avviare un processo di autodeterminazione dei popoli musulmani che non tenesse più conto delle imposizioni di Mosca. Così sostiene nelle programmatiche *Tesi* (1924-25) sullo sviluppo dei popoli turanici e nella lettera fatale che invia nel marzo del 1923 a A. Adigamov, ministro dell'istruzione del Baškortostan – lettera intercettata dagli agenti del GPU:

*Conoscendo bene il governo centrale, posso affermare categoricamente che la politica di tale governo nei confronti dei popoli non-russi non si differenzia in nulla dalla vecchia politica zarista. Le promesse fatte nel 1917 non vengono mantenute. Per questo, al congresso che si terrà tra poco [il XII congresso del partito comunista, tenutosi nell'aprile del 1923, n.d.c.], dobbiamo unirci con i kazaki e i turkmeni per creare un fronte di lotta comune e difendere i nostri interessi nazionali (citata da Bennigsen/Quelquejay, 1986: 208).*

Stalin non avrebbe mai perdonato a Sultan-Galiev né queste parole, né la richiesta, contenuta nella lettera, di metterlo in contatto con Zaki Validi, che aveva abbandonato nel 1920 il governo baškiro in segno di protesta contro la politica moscovita ed aveva partecipato attivamente ad un'ennesima rivolta dei *basmači* in Asia Centrale nel 1922: il 4 maggio 1923 Sultan-Galiev è escluso dal partito e se ne ordina la reclusione. Comincia nella vita di Mirsaid la lunga fase di arresti e deportazioni che si sarebbe conclusa con la soppressione nel 1940.

In conclusione, possiamo osservare che il tema della questione tartaro-baškira nella prosa narrativa sultangalieviana presenta degli elementi interessanti per la ricostruzione del processo di politicizzazione che portò alla creazione delle deboli repubbliche del Baškortostan e del Tatarstan, completamente dipendenti dall'autorità di Mosca. Tale prosa costituisce una parte senz'altro marginale rispetto alla complessiva produzione polemico-pubblicistica dedicata da Sultan-Galiev al medesimo tema, tuttavia svolge una funzione integrativa piuttosto importante: nei racconti esaminati il destino dei tartaro-baškiri e il loro carattere nazionale sono illuminati con una profondità e un'amara consapevolezza che i proclami e gli articoli programmatici, condizionati dalle strategie instabili e dai vincoli pratici della vita politica, non hanno mai raggiunto. Le immagini conflittuali dei racconti della stagione d'jadidista seguono, infatti, una traccia costante di sconcolato pessimismo che culmina nelle drammatiche "note di viaggio" del 1921: la dolcezza della natura baškira assume le fattezze mostruose di una terra sterile disseminata di cadaveri, il delicato struggimento di Magi per il perduto legame con il suolo natio degenera nel distacco brutale degli orfani baškiri dalle famiglie e dai villaggi d'origine, la giustizia sommaria testimoniata a Karmyskaly nel 1912 diviene ancora più spietata nel cantone di Tabyn nel 1921, le aspirazioni civili del "maestro elementare" Mirsaid Sultan-Galiev si riducono alla sua impotenza in qualità di funzionario moscovita - impotenza riscattata dall'elemosina di un pezzo di pane... Da simile prospettiva, il materiale narrativo analizzato nel presente lavoro è un valido documento delle attese disilluse e del fallimento politico dei movimenti autonomisti tartaro-baškiri nel primo ventennio del XX secolo. ♡

## Fonti

- ILGAR, I., 1990: *Rusya'da birinci müslüman kongresi tutanakları* [Estratti del primo congresso dei musulmani di Russia]. Ankara.
- SULTAN-GALIEV, M., 1998: *Izbrannye trudy*. Kazan'.
- VALK, S.N., 1957: *Dekrety Sovetskoj vlasti (25 oktjabrja 1917-16 marta 1918) t.1*. Moskva.

## Bibliografia

- ABDEL-MALEK, A., 1970: *La pensèe arabe contemporaine*. Paris.
- , -, 1972: *La dialectique sociale*. Paris.
- ABDULLIN, J.G., 1998: *Džadidizm sredi tatar: voznikovenie, razvitie i istoričeskoe mesto*. Kazan'.
- BALTANOVA, G., 1991: *Islam v SSSR: analiz zarubežnyh koncepcij*. Kazan'.
- BAŞGÖZ I., 1998: *Turkish Folklore and Oral Literature: selected essays of İlhan Basgoz*. Bloomington.
- BENNIGSEN, A., 1957: Sultan Galiev, l'URSS et la revolution coloniale. *Esprit*. 1957, 294/4.
- , -, 1980: *Religion and atheism among Soviet Muslims, in Islam in the contemporary world*. London.
- BENNIGSEN, A., Lemercier-Quelquejay, C., 1960: *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. Le "sultangalievisme" au Tatarstan*. Paris.
- , -, 1964: *La presse et le Mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*. Paris.
- , -, 1986: *Sultan-Galiev, le père de la revolution tiers-mondiste*. Paris.

- BORATAV, P., 1964: „L'Épopée et la Hikaye“, in *Philologiae Turcicae Fundamenta II*. Wiesbaden. 11–44.
- CARR, E.H., 1969: *The History of Soviet Russia*. London.
- ČAKIMOV, R., 1997: *Islam v tatarskom mire: istorija i sovremennost'*, in *Materialy meždunarodnogo simpozjuma, posvjaščennogo problemam islamskogo renessansa v tatarskom mire*. Kazan'.
- DARROW, W.R., 1987: *Marxism and religion: the case of Islam*, in *Mouvements and issues in world religions*. New York.
- DENIKIN, A.I., 2002: *Očerki russkoj smuty*, Minsk. IV.
- EL-FANGARY, M.S., 1971: *Role de l'intelligence musulmane dans l'évolution des conceptions marxistes. L'Égypte contemporaine*. 1971/343. 84–91.
- FIGES, O., 1989: *Peasant Russia, Civil War: the Volga Countryside in Revolution (1917–1921)*. Oxford.
- GALL, C., DE WALL, T., 1997: *Chechnya*. London.
- GUBAJDULLIN, G., 1998: *K voprosu ob ideologii Gasprinskogo (predvaritel'nye zamečanja)*. *Gasyrlar avazy [Eco dei secoli]*. 1998/#. 3–4.
- GUREVITZ, B., 1973: *National Communism in the Soviet Union 1918–1928*. New York.
- ISCHAKOV, D.M., 1997/1: *Fenomen tatarskogo džadidizma: vvedenie k sociokul'turnomu osmysleniju*. Kazan'.
- , –, 1997/2: *Problemy stanovlenija i transformacii tatarskoj nacii*. Kazan'.
- ISCHAKOVA, R.R., 2001: *Pedagogičeskoe obrazovanie v Kazanskoj gubernii v seredine XIX-načale XX veka*. Kazan'.
- IŠEMGULOV, N.U., 1996: *Baškirskoe nacional'noe dviženie (1917–1921 gody)*. Ufa.

- ISLAMGULOVA, I.R., 2005: *Političeskie vzgljady Mirsajda Sultan-Galieva*. Ufa.
- KONONENKO MOYLE, N., 1990: *Turkish Minstrel Tale Tradition*. New York.
- KUZEEV, R.G., 1974: *Proischoždenie baškirkogo naroda. Etničeskij sostav, Istorija rasselenija*. Moskva.
- LANDA, R.G., 1999: *Mirsaid Sultan-Galiev. Voprosy istorii*. 1999/8.
- , –, 2004: *Musul'manskij mir i Pervaja Mirovaja Vojna. Vostok*. 2004/1.
- LITVIN, A.L., 1993: *Krasnyj i belyj terror v Rossii. 1917–1922 gg. Otečestvennaja istorija*. 1993/6.
- MUCHAMED'JAROV, S., 1992: *Pervaja žertva Genseka. Islamskij vestnik*. 1992/10.
- PONJATOV, A.N., 2003: *Nekotorye aspekty missionerskoj dejatel'nosti "Bratstva svt. Gurija". Pravoslavie e Sovremennost'*. 2003, II/5.
- RODINSON, M., 1960: *Communisme et Tiers Monde: sur un precurseur oublié. Les temps modernes*. 1960–61, XVI/177. 853–864.
- , –, 1970: *Surat al-alam al-islam fi Uruba munzu-l-usur al-wusta hatta-l-yaum [L'immagine del mondo islamico in Europa dal Medioevo all'era contemporanea], At-Talija*. 1970/2.
- SAGADEEV, V.V., 1990: *Sultan-Galiev i ideologija nacional'no-osvoboditel'nogo dviženija*. Moskva.
- SULTANBEKOV, B.F., 2002: *Neizvestnyj Sultan-Galiev: rassekrečennnye dokumenty i materialy*. Kazan'.
- SUVOROVA, L.N., 1993: *Za „fasadom“ „voennogo komunizma“: političeskaja vlast' i rynočnaja ekonomika. Otečestvennaja istorija*. 1993/4.



TAGIROV, I., 1989: Kem ul Soltangaliev [Chi è Sultan-Galiev?].

*Kazan Utlary*. 1989/4.

VALIDI, Z., 1994: *Vospominanija*. Ufa.

VERT, N., 1992: *Istorija sovetskogo gosudarstva*, Moskva.

## Summary

Our article deals with the politicization of the so-called tartar-bashkirian issue in some of M. Sultan-Galiev's short tales. Such an issue was, indeed, functional to back the autonomistic tendencies of tatar-bashkirian people and other muslim subjects of the Russian Empire during the years the latter fell down and civil war broke out.

After examining the ideologic phases of Sultan-Galiev's activity (djadidism 1912–1916; bolshevism 1917–1921; anticolonialism 1922–1925) as well as the specific features of the «tatar-bashkirian issue», we got on to analyze the conceptual basis on which the tatar thinker founded his claim to autonomy for muslim minorities and the preconditions that influenced the themes of his tales. We must take into account that Sultan-Galiev wrote most of his «ethnic-themed» narrative prose in 1912–14, namely when he was swayed by I.Gasprinskij's djadidism. Obviously, all of the 1912–14 tales (*Vse o tom zhe*, *Sredi Musul'man*, *Bashkirka*, *V tumane*, *Son tatarki*, *Jabloko razdora*) are supposed to show a series of peculiar to djadidism motifs, such as the need of an enlightened islam and the importance of tatar educational system as the only means to preserve tartars from assimilation and civil decay as well. The tales which reflect an overall connection with the aforementioned motifs are *Sredi Musul'man* and *Vse o tom zhe*: the depiction of tatar rural masses' backwardness and the desperate condition of tatar teachers allow Sultan-Galiev to expose the qadimist clergy's stubbornness and the coercive russification of tatar youth. Yet, other tales roughly disclose some ideas of the bolshevik-oriented theoretical phase, too: in particular, we mean the concept of the huge potentiality hidden in oriental peoples for a revolutionary renewal of mankind –such a concept being embodied by the female characters of *Bashkirka* and *V tumane*. As

for *Son tatariki*, it could be deemed a representation of tatars' cultural, civil and politic isolation in tzarist Russia.

The years spent in Baku (1915–17) are related to the conclusive dropping out of djadidism, which in the end Sultan-Galiev considered too moderate to compel the russian government to grant any kind of autonomy to muslims. Sultan-Galiev chose the bolsheviks eventually, thanks to their pledges of autonomy to any minority. The commitment to the bolshevic cause drove Sultan-Galiev to give up narrative prose and switch to theoretical articles, which would have been far more fit to cope with the needs of political fight. It was not just a coincidence that Sultan-Galiev wrote his next and last tale, *V carstve goloda*, in 1921: at that time his relations with the communist party fell into a crisis.

In the conclusive part of our article, after examining the reasons of Sultan-Galiev's disgrace within the Party, we chose to give special attention to *V carstve goloda*, which could be considered an extremely harsh charge against the policy of war communism and NEP as well.

The «tatar-bashkirian issue» narrative prose sheds some light on a neglected side of Sultan-Galiev's literary legacy. In addition to that, the analyzed tales provide substantial documentary evidence of muslim autonomist ambitions' failure in the first twenty years of the XX-th century in Russia.

## **Claudio Napoli**

*graduated from Rome Statal University „Sapienza“ in Russian, Serbian and Turkish Literatures. Graduation Thesis: „The influence of Turk peoples on Middle-Age Russia Development: from the origins to the frst half of XIII-th Century“ (December 2004). Afterwards, he received his PhD in Slavistics from Pisa University in 2010. His dissertation was entitled „Uralic-Siberian Chronicles (first*

*half of XVII-th Century): conceptual correlations and textological hypotheses“.*  
*Publications:* Le cronache uralo-siberiane del XVII secolo: per una rassegna delle edizioni a stampa (1788–2008) [*Uralic-Siberian chronicles of XVII-th century: survey of critic editions (1788–2008)*], in *Europa Orientalis* (XXIX), pp. 305–313, Salerno 2011; Literaturnaja sud’ba Medei v Rossii, in O. V. Lebedeva, T. I. Pecerskaja, *Obrazy Italii v russkoj slovesnosti*, pp. 415–430, Tomsk 2011; Slovar’-ukazatel’ sjužetov i motivov russkoj literatury i Materialy. Zametki ob odnom sibirskom proekte, in *Toronto Slavic Quarterly* (XXXIX), pp. 241–261, Toronto 2012, La genesi della cronachistica siberiana. Riepilogo del dibattito scientifico, *Ricerche slavistiche* 10 (LVI), pp.45–73, Roma 2012.

Affiliation: Università «Sapienza» di Roma