

# Héroes entre Moscú y Medina: figuras de integración imperial en las regiones musulmanas de la Unión Soviética\*

Lars KARL

Centro de Estudios de Historia y Cultura de Europa Centro-oriental  
(GWZO, Universidad de Leipzig)  
karllars@staff.hu-berlin.de

Recibido: 04/05/2010

Aceptado: 24/02/2011

## RESUMEN:

En la cultura política de la URSS la instrumentalización por parte del Estado de determinados personajes y hechos históricos era de suma importancia. Los mitos creados en la periferia musulmana del imperio soviético fueron generados por encargo del centro, del Gobierno de Moscú. Como si fueran fórmulas de juramento, daban legitimidad a los diseños del pasado y del presente elaborados por las élites soviéticas, ya que se trataba de imágenes para el pueblo, no de imágenes del pueblo.

**Palabras clave:** Unión Soviética, musulmanes, imperio, nacionalismo, memoria.

## ABSTRACT

In the political culture of the USSR, the state manipulation of certain characters and historical events was very important. The myths created in the Muslim periphery of the Soviet empire were generated on behalf of the center, of the Moscow Government. Like forms of oath, gave legitimacy to the designs of the past and present made by the Soviet elite, they were images for the people, not images of the people.

**Key words:** Soviet Union, Muslims, empire, nationalism, memory.

## Heroes Between Moscow and Medina: Integration Imperial Figures in Muslim Regions of Soviet Union

**Sumario:** 1. El carácter imperial del zarismo y de la Unión Soviética. 2. ¿"Déspota fanático" o "noble salvaje"? La imagen contradictoria de Imán Shamil en los últimos años del Imperio zarista. 3. ¿"Enemigos del feudalismo" o "cómplices del sultán turcos"? Cambios de narrativa histórica bajo el signo del poder soviético. 4. Babäk Xoramdin: "Padrecito" y "Defensor de la patria". Un culto histórico soviético artificial. 5. Codificación nueva de héroes antiguos – Alisher Navoi: El "gran poeta uzbeko" y "humanista de los pueblos de Asia Central". 6. ¿Mitos para las masas musulmanas? Algunas conclusiones.

---

\* Traducción: Henrike FESEFELDT

El descalabro de la utopía de la comunidad soviética de pueblos ha convertido la atención historiográfica a los procesos de formación de la nación y de construcción de su autopercepción histórica en los nuevos Estados del Este, del Cáucaso y del Asia Central en un tema de suma actualidad. Durante demasiado tiempo, los investigadores del mundo académico occidental, incluidos aquéllos que se dedican a la historia de Europa del Este, concibieron al Imperio zarista y a la Unión Soviética como una formación monolítica. En razón de ello, el predominio de una concepción regional de la historia, anclado institucionalmente en la historiografía rusa/soviética, y la instrumentalización de la “Historia” por las instancias del poder político se investigaron siempre desde el punto de vista de las metrópolis de San Petersburgo/Leningrado y Moscú.<sup>1</sup>

La perspectiva centralista reducía la relevancia de las áreas periféricas multiétnicas del imperio, como el Báltico, Bielorrusia, Ucrania, el Cáucaso y Asia Central, convirtiéndolas en espacios sin historia y en “naciones fracasadas”<sup>2</sup>. Sólo el acceso a archivos regionales ha hecho posible una revaloración que permitiese que las naciones periféricas fuesen “ganadas de nuevo” para la Historia. Se plantea así la cuestión del modo en que las instancias regionales del poder en Kiev, Tiflis, Bakú, Bujara y Alma-Ata generaron, durante la fase de formación de la idea nacional en los siglos XIX y XX, y mediante un proceso de interacción entre las regiones y el centro, los mitos e ideologías de la Historia nacional, reflejando la conciencia histórica presente en las poblaciones de estas sociedades fronterizas. Los trabajos de Stephen Velychenko sobre Ucrania,<sup>3</sup> así como los de Stephen Astourian sobre el Cáucaso,<sup>4</sup> son obras fundamentales para entender la formación de la nación y de la historiografía en las regiones no rusas del Imperio zarista y de la Unión Soviética. El estudio de Rainer Lindner sobre la historiografía bielorrusa se sitúa en la misma tradición historiográfica.<sup>5</sup> En cambio, por desgracia carecemos aún de análisis sobre la historiografía del Asia Central y sobre la cultura de la Historia musulmana en estas regiones.

Sobre este trasfondo, en este artículo se analizan la función y las consecuencias de las políticas oficiales de la Historia y de las culturas históricas en los últimos años

<sup>1</sup> Vid. Thomas M. BOHN, *Russische Geschichtswissenschaft von 1880 bis 1905: Pavel Miljukov und die Moscuër Schule*, Colonia 1998; Joachim HÖSLER, *Die sowjetische Geschichtswissenschaft 1953 bis 1991. Studien zur Methodologie- und Organisationsgeschichte*, Munich 1995.

<sup>2</sup> Manfred HILDERMEIER, “Verhinderte Nationen. Zu einigen Merkmalen und Besonderheiten nationaler Bewegungen in Russland und der Sowjetunion”, *Archiv für Sozialgeschichte* 34 (1994), pp. 1-17.

<sup>3</sup> Vid. Stephen VELYCHENKO, *National History as Cultural Process: A Survey of the Interpretations of Ukraine's Past in Polish, Russian, and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914*, Edmonton-Alberta 1992; id., *Shaping Identity in Eastern Europe and Russia: Soviet and Polish Accounts of Ukrainian History, 1914-91*, Nueva York 1993.

<sup>4</sup> Vid. Stephan H. ASTOURIAN, “In Search of their Forefathers: National Identity and the Historiography and Politics of Armenian and Azerbaijani Ethnogenesis”, en: Donald B. SCHWARZ y Razmik PANOSSIAN (eds.), *Nationalism and History. The Politics of Nation Building in Post Soviet Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Toronto 1994, pp. 41-94.

<sup>5</sup> Vid. Rainer LINDNER, *Historiker und Herrschaft. Nationsbildung und Geschichtspolitik in Weißrußland im 19. und 20. Jahrhundert*, Munich 1999.

del Imperio zarista,<sup>6</sup> y en la Unión Soviética del período estalinista. Se tratarán los procesos de (re)codificación, difusión masiva y orquestación de la “Historia” en un imperio multiétnico, y la ejecución de las políticas de la Historia como estrategia de dominación en las regiones musulmanas del Imperio ruso y soviético. En este contexto, se plantea la existencia de posibles variantes de la cultura histórica rusa en las regiones alófonas del imperio, así como la existencia de continuidades y rupturas en las relaciones entre esa cultura histórica mayoritaria y el surgimiento de culturas históricas e identidades nacionales específicas en esas regiones, tanto bajo los zares como bajo el dominio soviético, en particular durante el proceso de renacionalización orientado por los principios del patriotismo soviético.<sup>7</sup>

## 1. El carácter imperial del zarismo y de la Unión Soviética

Al finalizar la Iª Guerra Mundial, Rusia era el único de los imperios perdedores del conflicto que fue capaz de evitar en buena parte los procesos de fragmentación estatal que se produjeron mediante el establecimiento de nuevas fronteras, trazadas con criterios etnopolíticos. Esto era debido tanto a la debilidad de los procesos de nacionalización en el Imperio ruso como a la revolución bolchevique, que en un principio pretendía combinar su programa de reconstrucción de la sociedad con una política de nacionalidades centrada en la promesa de una amplia autonomía para las naciones no rusas. La Unión Soviética bolchevique desarrollaría un nuevo modelo de sociedad y de estado, prometiendo la autodeterminación nacional y el antiimperialismo sin llegar a la disolución del imperio en sus diversas partes nacionales. Por ello, la “descolorización” no implicaba necesariamente la secesión. Los Estados multinacionales eu-

<sup>6</sup> No disponemos de una Historia de la Cultura de la Memoria, de sus representaciones, sus puestas en escena, sus instituciones y los modos de su traslado al discurso político durante el Imperio zarista. Sí disponemos de una cuantiosa bibliografía que analiza la “opinión pública” y su polarización antes y después de 1905-06, por ejemplo Manfred HAGEN, *Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit in Russland: 1906-1914*, Wiesbaden 1982; Caspar FERENCZI, “Funktion und Bedeutung der Presse in Russland vor 1914”, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 30 (1982), pp. 362-398. También existe una monografía en dos volúmenes sobre la cultura de la dominación y la representación del poder autocrático. Vid. Richard S. Wortman, *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 1: From Peter the Great to the Death of Nicholas I*, Princeton 1995; *Vol. 2: From Alexander II to the Abdication of Nicholas II*, Princeton 2000. Para los festejos del centenario de la „guerra patriótica“ de 1818 y las conmemoraciones oficiales del tercer centenario de la coronación de la dinastía de los Romanov en 1913, vid. Konstantin TSIMBAEV, „Die Orthodoxe Kirche im Einsatz für das Imperium. Kirche, Staat und Volk in den Jubiläumsfeiern des ausgehenden Zarenreichs“, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 52 (2004), pp. 405-420; id., “„Jubiläumstriebe“: Kriegserfahrung in den Erinnerungsfeiern in Russland vom Ende des 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts”, en: Gert MELVILLE y Karl-Siegbert REHBERG (eds.), *Gründungsmythen, Genealogien und Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*, Colonia 2004, pp. 75-107.

<sup>7</sup> En relación con la cultura de masas estalinista y la formación de identidad(es) nacional(es) bajo el signo del „patriotismo soviético“, vid.: David BRANDENBERGER, *National Bolshevism. Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity, 1931-1956*, Cambridge, Mass. 2002; Terry MARTIN y Ronald G. SUNY (eds.), *A State of Nations: Empire and Nation Making in the Age of Lenin and Stalin*, Oxford 2001.

ropeos, por lo común denominados “imperios”,<sup>8</sup> se enfrentaron en condiciones muy diversas al proceso de formación de las naciones y los Estados nacionales modernos, pero todos ellos se vieron expuestos a la presión de las reclamaciones de autonomía de los “pueblos” que los integraban, desde que éstos empezaron a percibirse a sí mismos como “naciones”.<sup>9</sup> La mayoría de estos imperios prenacionales, multiétnicos y multilingües se transformaron mediante un doble proceso de integración y secesión en Estados nacionales.

El Imperio zarista ruso y la Unión Soviética eran imperios que sobrevivieron a la Iª Guerra Mundial como entidades estatales, al contrario de la monarquía austro-húngara y el Imperio otomano, que se transformaron tras 1918 en Estados nacionales drásticamente reducidos, debido al gran número de procesos de secesión estatal. Pero si bien el Imperio zarista y la Unión Soviética mantuvieron una gran continuidad en su condición como imperios, también conformaban dos variantes de Estado imperial que se basaban en presupuestos radicalmente diferentes.

El Imperio ruso se basaba en un “patriotismo dinástico imperial y pre-nacional”<sup>10</sup>, que había sido puesto en cuestión desde, al menos, las décadas centrales del siglo XIX por reivindicaciones nacionales contrapuestas.<sup>11</sup> Aun así, hasta el final de la autocracia o de la monarquía rusa, los cimientos del Estado imperial seguían basándose en una aristocracia de funcionarios y de militares, así como en una nobleza multiétnica. Comprendía —siguiendo la terminología de A. D. Smith<sup>12</sup>— etnias situadas en el núcleo del estado, pueblos diseminados de tipo demótico-vertical y aristocrático-horizontal, y finalmente culturas colonizadas que se sustraían a una categorización étnica.<sup>13</sup>

La Unión Soviética, en cambio, representaba un proyecto que pretendía sustituir el nacionalismo por procesos de construcción nacional territorializada que sería sublimado y neutralizado por el socialismo. Por ello, se convirtió en un laboratorio para la construcción de naciones, pero también en un “laboratorio de la xenofobia”<sup>14</sup>. Dentro del “patriotismo soviético”, el socialismo que trascendía naciones y pueblos tendría que asumir, como medio de inclusión “internacionalista”, la función que en

<sup>8</sup> Sobre la historia del término y su transformación en el concepto de „imperialismo“, vid. Otto BRUNNER, Werner CONZE y Reinhart KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 8, Stuttgart 1972-1997 („Imperialismus“, vol. 3, pp. 171-236).

<sup>9</sup> Para la transformación de „pueblo“ en un “concepto de experiencia” y sobre las transiciones fluidas hacia el término de “nación”, vid. Reinhard KOSELLECK, “‘Erfahrungsraum’ und ‚Erwartungshorizont‘. Zwei historische Kategorien”, en: id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1992, pp. 735-744.

<sup>10</sup> Andreas KAPPELER, *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung – Geschichte – Zerfall*, Munich 2001, p. 283.

<sup>11</sup> Vid. id., “Nationsbildung und Nationalbewegungen im Russländischen Reich”, *Archiv für Sozialgeschichte* 40 (2000), pp. 67-90; Andreas RENNERT, *Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich, 1855-1875*, Colonia 2000.

<sup>12</sup> Anthony D. SMITH, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford 1986, p. 24 y ss.; id., *National Identity (Ethnonationalism in Comparative Perspective)*, Reno 1993, p. 52 y ss.

<sup>13</sup> Vid. Robert J. KAISER, *Geography of Nationalism in Russia and the USSR*, Princeton 1994.

<sup>14</sup> Vid. Jörg BABEROWSKI, *Der Feind ist überall: Stalinismus im Kaukasus*, Munich 2003, p. 17.

los Estados occidentales ostentaba la nación como valor supremo. Frente a ella, los pueblos de la Unión Soviética se constituían como una “comunidad históricamente nueva” que habría superado los antagonismos de clase, y en la que los trabajadores se habrían convertido, por primera vez, en los sujetos de la Historia.<sup>15</sup>

El patriotismo soviético era concebido como la expresión de esta comunidad nueva que “trascendía” o absorbía dialécticamente a la nación como un estadio transitorio de la evolución burguesa o su desarrollo tardío. El punto de referencia más importante y el “principio director” para los ciudadanos soviéticos no sería la nación —forma de organización del mundo burgués—, sino el socialismo, encarnado en la nueva comunidad soviética, y la necesidad de su defensa contra un mundo de enemigos exteriores.<sup>16</sup> Por esta razón, el patriotismo soviético venía a cobrar un significado similar al del nacionalismo, gracias a su combinación de oferta de participación con movilización de estereotipos negativos del enemigo y de comportamientos agresivos tanto hacia el interior como hacia el exterior.<sup>17</sup>

## 2. ¿“Déspota fanático” o “noble salvaje”?

### La imagen contradictoria de Imán Shamil en los últimos años del Imperio zarista

El Imperio zarista y la Unión Soviética eran imperios multinacionales en cuyas fronteras meridionales vivían varios millones de musulmanes de confesión sunita o chiíta. El imperio daba cabida a más de cien idiomas y dialectos, formas de vida sedentarias y nómadas, urbanas y rurales. El imperio soviético no sólo se componía

<sup>15</sup> La historiografía ha analizado los contenidos del patriotismo soviético sólo con respecto a algunos campos discursivos, como una ideología casi directiva y oficial. Vid. Erwin OBERLÄNDER, *Sowjetpatriotismus und Geschichte*, Colonia 1967; id., “Sowjetpatriotismus und russischer Nationalismus”, en: Andreas KAPPELER (ed.), *Die Russen. Ihr Nationalbewusstsein in Geschichte und Gegenwart*, Colonia 1990, pp. 83-90; en el marco de los discursos literario-dialécticos, vid. Vera S. DUNHAM, *In Stalin's Time: Middleclass Values in Soviet Fiction*, Cambridge 1976; Katerina CLARK, *The Soviet Novel. History as Ritual*, Chicago, Londres 1991; Hans GÜNTHER, *Der sozialistische Übermensch. M. Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos*, Stuttgart 1993; como parte de los informes sobre el estado de la opinión pública, vid. Sarah DAVIES, “Us Against Them”. Social Identity in Soviet Russia, 1934-1941”, en: Sheila FITZPATRICK (ed.), *Stalinism. New Directions*, Londres/Nueva York 2000, pp. 20-47. Para el patriotismo soviético a través de los ejemplos de cartas, denuncias, autoconfesiones y expresiones de opinión como parte del ‘diálogo’ entre los ciudadanos soviéticos y las instancias políticas, vid. Stephen KOTKIN, *Magnetic Mountain. Stalinism as Civilisation*, Berkeley, Los Angeles et al., 1995; Sheila FITZPATRICK, *Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivisation*, Oxford 1994; id., *Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times*, Oxford 1999. La cuestión de la validez y el alcance del patriotismo soviético sólo ha sido debatido en el caso de la controvertida “Gran guerra patriótica”. Vid. Bernd BONWETSCH y Robert W. THURSTON (eds.), *The People's War. Responses to World War II in the Soviet Union*, Urbana 2000.

<sup>16</sup> Sobre el imperio soviético y la „construcción“ de sus naciones, vid. Dietrich BEYRAU, *Petrograd 1917. Die russische Revolution und der Aufstieg des Kommunismus*, Munich 2001, pp. 197-230.

<sup>17</sup> Vid. Dieter LANGEWIESCHE, *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, Munich 2000; id., “Nation, Nationalismus Nationalstaat: Forschungsstand und Forschungsperspektiven”, *Neue Politische Literatur*, 40 (1995), pp. 190-236.

de rusos y eslavos, aunque es cierto que la historiografía sobre el Imperio zarista y la Unión Soviética puede dar lugar a esta impresión.<sup>18</sup> Nadie, ni los burócratas zaristas ni sus sucesores bolcheviques, podían ignorar en sus decisiones políticas la gran diversidad existente de etnias, idiomas y culturas. La industrialización, el proceso de urbanización y la creciente densidad de las vías de comunicación ponían en contacto a personas de los más diversos orígenes, idiomas, culturas y religiones. En muchos lugares, estos contactos provocaban conflictos. Y si la autoridad del Estado no ponía freno a sus fantasías de construcción de un mundo “moderno”, al final provocaba enfrentamientos con todos aquellos a los que pretendía “rusificar”, civilizar o ilustrar.<sup>19</sup>

En este contexto, la figura del imán Shamil (1797-1871), legendario líder de los pueblos musulmanes de las montañas (*gorcy*) y sultán del Emirato del Cáucaso septentrional en el siglo XIX, devino en uno de los cultos históricos a la personalidad más llamativos en la periferia no-rusa, debido a su recodificación narrativa y su transformación iconográfica desde los años finales del zarismo hasta la muerte de Stalin. Durante treinta años, desde 1834 hasta 1864, el Imperio zarista tuvo que movilizar todo su poderío militar para aplastar una rebelión de origen religioso, el *ghasawat*,<sup>20</sup> bajo la dirección del líder tribal imán Shamil, un regente teocrático, en la frontera meridional del imperio situada en las inaccesibles zonas montañosas de Daguestán, Chechenia e Ingusetia. Rusia tuvo que asimilar la experiencia de que era más fácil conquistar Estados estructurados, como había hecho tres siglos antes en los kanatos tártaros, que comunidades preestatales y prenacionales, como el *gorcy*, basadas en vínculos tribales y locales. Los testimonios rusos contemporáneos daban fe de esta guerra de guerrillas, en la que era imposible dar con el enemigo. Los observadores rusos no sólo pudieron apreciar la flexibilidad y la apariencia amorfa del contrario, que no se enfrentaba a ellos en batallas a campo abierto y aprovechaba todas las ventajas topográficas que ofrecía el Cáucaso para desarrollar tácticas guerrilleras. También asistieron a otro fenómeno: el enorme grado de organización y el sorprendente grado de integración que fueron capaces de fraguar las comunidades poliétnicas y políticamente fragmentadas de la parte oriental del Cáucaso septentrional, devenidas ahora en una firme comunidad de resistencia unificada mediante el sistema político de un “Estado islámico”. El choque entre una de las potencias militares más fuertes del

<sup>18</sup> Vid. por ejemplo las visiones generales de Günther STÖKL, *Russische Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1990, y Manfred HILDERMEIER, *Geschichte der Sowjetunion 1917-1991. Entstehung und Niedergang des ersten sozialistischen Staates*, Munich 1998. En sentido contrario, vid. KAPPELER, *Russland als Vielvölkerreich*.

<sup>19</sup> Con relación al Cáucaso musulmán, vid. BABEROWSKI, *Der Feind ist überall*; Moshe GAMMER, *Muslim Resistance to the Tsar: Russian Conquest of the Caucasus: Special Issue in Memory of Dibir Mahomedov (1931-1998)*, Abingdon 2002. Sobre los conflictos culturales y el imperialismo en el Cáucaso, vid. los trabajos de Eva-Maria AUCH, *Lebens- und Konflikttraum Kaukasien: gemeinsame Lebenswelten und politische Visionen der kaukasischen Völker in Geschichte und Gegenwart*, Großbarkau 1996; id. (ed.), „Barbaren“ und „weiße Teufel“: *Kulturkonflikte und Imperialismus in Asien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Paderborn 1997, e id. (ed.), *Muslim – Untertan – Bürger. Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasien (Ende 18. – Anfang 20. Jh.)*, Wiesbaden 2004.

<sup>20</sup> La „guerra santa“ del Cáucaso es aludida de modo casi general con la denominación *ghasawat* (del árabe *ghaswa* – ofensiva, asalto). Vid. también *ghasi* (líder de una *ghaswa*).



momento con etnias periféricas, que anteriormente habían vivido una fragmentación política extrema, llevó a una situación de lucha entre David y Goliat, que contribuyó a que en toda Europa se registrasen simpatías hacia unos pueblos montañoses antaño prácticamente desconocidos.<sup>21</sup>

Del mismo modo, los rusos tenían desde el principio una imagen contradictoria de la naturaleza de la resistencia y de su líder. Mientras que la propaganda oficial se esforzaba por dar una imagen decididamente negativa, denunciando que el avaro Shamil era el favorito de los intereses coloniales británicos en el Cáucaso, los escritores contemporáneos —como el oficial Michail Lermontov, destinado al Cáucaso septentrional— expresaban un cierto entusiasmo de tintes románticos por unos pueblos amantes de la libertad, surgidos de un mundo montañoso supuestamente virgen, y por sus culturas arcaicas. Sin embargo, esta valoración positiva se limitaba a su autodefensa como pueblo y su “salvaje lucha por la libertad” en las montañas, pero no tomaba en consideración las creencias islámicas que eran fundamento de su resistencia y que se recogían por regla general, y no sólo en la prensa rusa, bajo la rúbrica de “fanatismo”. Incluso un autor como Aleksandr Marlinkii, que ante sus lectores calificaba a los pueblos montañoses como “dignos oponentes”, escribía en una carta a un amigo que el Cáucaso sería maravilloso si no fuera por tres cosas: “la peste, el cólera y el mahometismo”<sup>22</sup>. Eran muy pocos los rusos u europeos contemporáneos de las guerras del Cáucaso que intentaban entender la naturaleza del muridismo y de la religión como fundamento de la integración supraétnica. Por ello, no se llegó a comprender un móvil esencial para la resistencia.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Sobre la historia del conflicto ruso-checheno en el siglo XIX, vid. V. O. BOBROVNIKOV, *Musulmanie Severnogo Kavkaza : obychai, pravo, nasilie. Ocherki po istorii i etnografii prava Nagornogo Dagestana*, Moscú 2002; John B. DUNLOP, *Russia confronts Chechnya. Roots of a Separatist Conflict*, Cambridge 1998, 1-39; Moshe GAMMER, *Muslim resistance to the tsar. Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. Londres 1994; Uwe HALBACH, “Von Mansur zu Dudajew? Widerstandstraditionen der nordkaukasischen Bergvölker”, en: Uwe HALBACH y Andreas KapPeler, *Krisenherd Kaukasus*, Baden-Baden 1995, pp. 196-215; Thomas SANDERS, Ernest TUCKER y Gary HAMBURG (ed.), *The Russian-Muslim confrontation in the Caucasus. Alternative visions of the conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830-1859. With an extended commentary “War of the Worlds” by Gary Hamburg*, Londres, Nueva York 2004; Robert SEELY, *Russo-Chechen Conflict, 1800-2000. A Deadly Embrace*, Londres 2000, pp. 19-70; Clemens P. SIDORKO, *Dschihad im Kaukasus. Antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarenreich (18. Jahrhundert bis 1859)*, Wiesbaden 2007, y Anna ZELKINA, *In Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*, Londres 2000.

<sup>22</sup> Citado por K. DALGAT, (Ed.), *Dagestan v russkoi literature*, Majachkala 1960, 155; vid. también sobre el particular R. F. YUSUFOV, *Dagestan i Russkaia Literatura Konca XVIII i Pervoi Poloviny XIX V.*, Moscú 1964.

<sup>23</sup> Vid. Susan LAYTON, “Nineteenth-Century Russian Mythologies of Caucasian Savagery”, en: Daniel R. BROWER y Edward J. LAZZERINI, (eds.) *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, Bloomington 1997, 80-99. Para la publicística contemporánea, vid. P. ALFEREV, *Ocherki iz zhizni Šamiliia*, Moscú 1905; N. KOVALEVSKII, *Shamil. Pokorenie Kavkaza*, Moscú 1912; M. P. SLEPCOV, *Pokoritel' Chechni i Dagestana*, Petrogrado 1916; M. N. CHICHAGOVA, *Shamil na Kavkaze i v Rossii*, San Petersburgo 1889 (reimpresiones: Moscú 1990 y 1991).

Esta resistencia ya había impuesto un elemento decisivo a los movimientos insurgentes de Shamil: la combinación de la autodefensa étnica con una fundamentación y glorificación religiosa. El concepto del *ghasawat*, la obligación por motivos religiosos de ir a la guerra contra la dominación de los infieles, se combinaba con la *tariqat*, el conjunto de postulados sobre organización e ideología propias del sufismo.<sup>24</sup> Sobre todo en las zonas marginales del mundo islámico, las órdenes sufíes articulaban la estrecha relación entre la confrontación con los poderes coloniales —por regla general europeos— y la profundización de la imposición del islam en la defensa de la propia región. En el Cáucaso septentrional, la orden sufi universal de máxima extensión territorial, la orden *Nakschbandi* fundada en Bujara en el siglo XIV, jugaba un papel especialmente activo. Su doctrina comprendía la vuelta a un Islam puro y ascético, la lucha contra la *dschahilliyya*, la ignorancia de los infieles, que se manifestaba en el *adat*, la ley consuetudinaria, el deber sacro de defenderse del mundo de los impíos, y el fomento especial de la relación entre el pupilo (*murid*) y su maestro (*murschid*). El prestigio del maestro dependía, entre otros factores, de su estatus como *alim*, como erudito y autoridad en las ciencias islámicas.<sup>25</sup>

Desde el siglo XI ya se había establecido, sobre todo en Daguestán, una tradición orientada hacia el espacio cultural árabe que exigía que las autoridades sociales estuvieran familiarizadas con la literatura islámica. Ésta perdió fuerza durante los dos siglos siguientes, abriendo la vía a la institución de los “hombres santos”, que consiguieron sustituir paulatinamente el sistema religioso islámico inspirado en el mundo árabe por creencias milagrosas y por prácticas preislámicas locales y regionales. Las redes de las órdenes sufíes, sin embargo, se mantuvieron en pie, sobre todo entre los pueblos del Daguestán septentrional, donde fueron capaces de mantener relación con las órdenes *Nakschbandi* de Asia Central hasta el siglo XVIII. La educación mística de Shamil y su ascenso a imán (*sheyk*) se relacionaba con la rama *Mujaddidi-Chalidi* (*Chalidiya*) de la orden universal *Nakschbandi*, que sólo se había establecido en Daguestán a principios del siglo XIX. En consecuencia, el Cáucaso septentrional fue una de las regiones del mundo islámico donde el sufismo echó raíces más tardíamente. Sin embargo, esas raíces serían más amplias y más profundas que en otros lugares.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Uwe HALBACH, “„Heiliger Krieg“ gegen den Zarismus. Zur Verbindung von Sufismus und Djihaad im antikolonialen islamischen Widerstand gegen Rußland im 19. Jahrhundert”, en: Andreas KAPPELER, Gerhard SIMON y George BRUNNER (eds.), *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien*. Colonia 1989, pp. 213-234.

<sup>25</sup> Moshe GAMMER, “The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus”, *Die Welt des Islams* 34 (1994), pp. 204-217; Zeinab MAHOMEDOVA, “Abd-al-Rahman-Hajji al-Sughuri – Advocate of Sufi Ideals and Ideologue of the Naqshbandi *Tariqa*”, en Moshe GAMMER (ed.), *Islam and Sufism in Daghestan*, Helsinki 2009, pp. 57-70.

<sup>26</sup> Sobre el sufismo en Daguestán, vid. Moshe GAMMER, “The Introduction of the Khalidiyya and the Qadiriyya into Daghestan in the Nineteenth Century”, en: Moshe GAMMER y David J. WASSERSTEIN, *Daghestan and the World of Islam*, Helsinki 2006, pp. 55-68; Makhach MUSSAYEV y Diana ALKHASOVA, “Daghestani ‘Ulama’ in the Muslim World”, en: Gammer (ed.), *Islam and Sufism*, pp. 43-56.



En particular, la variante *Nakschbandi* del sufismo desarrollaba una especial veneración por el ejemplo del profeta, una *taripa-al-mohammadiya*. Un autor turco manifestaba en su estudio sobre este tema que “el auténtico sufismo supone [...] revivir la Era del profeta a través de un estado de espíritu interno y de la agencia exterior”<sup>27</sup>. Este “revivir” también constituía el fundamento del muridismo del Cáucaso septentrional, que más que nada repetía un logro histórico del profeta en esta región: la superación de la fragmentación étnica al servicio de una comunidad religiosa con capacidad de autodefensa.<sup>28</sup>

Es probable que Shamil procurase forjar en buena medida su imagen según el modelo del profeta, mediante una deliberada puesta en escena ante sus propios seguidores. Al igual que Mahoma, Shamil solía anotar sus órdenes en minúsculos trozos de pergamino, a pesar de que en el Daguestán del siglo XIX no escaseaba el papel. En muchas ocasiones, Shamil imitaba el tipo de expresiones e imágenes retóricas del Corán, por ejemplo para responsabilizar a sus seguidores de sus derrotas militares o para culparles de hipocresía o de falta de fe en su cometido. Así actuó ante los habitantes de su pueblo natal, Gimrah, que le habían expulsado, lo que le llevó a comparar su exilio con la hégira del profeta de la Meca a Medina.<sup>29</sup>

En el Cáucaso, la imagen que los contemporáneos tenían de Shamil como maestro sufi fue simplificada mediante esquemas folclóricos y reinterpretada, siguiendo la tradición preislámica, como la de un tradicional “hombre santo” o taumaturgo. Pero, en todo caso, es probable que Shamil nunca afirmase haber realizado milagro alguno, y tampoco habría sugerido implícitamente ser él mismo un profeta. El que derivase su legitimación como *murschid* —en algunos casos también en sentido genealógico— directamente del profeta Mahoma, visto como la instancia definitiva en cuestiones de fe y precursor en todos los ascensos místicos, correspondía más bien a la centenaria tradición de los sufíes. En el caso de Shamil, esta unión mística con el profeta se vio ennoblecida por su misión terrenal. Al igual que Mahoma, se esforzaba en imponer la sharía y en unificar diferentes sociedades bajo la ley islámica. En consecuencia, apelaba al legado del “Gran Profeta” e intentaba emularlo como líder político. En este aspecto, Shamil no llegó a alcanzar el ideal sufi de hombre sabio, el *alim*, pero sí era capaz de compensar esta carencia por sus cualidades como líder militar.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Hamid ALGAR, “The Naqshbandi order: A preliminary survey of its history and significance”, *Studia Islamica*, XLIV (1977), p. 123.

<sup>28</sup> Michael KEMPER, “Khalidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihad”, *Die Welt des Islams*, 42: 1 (2002), pp. 41-71.

<sup>29</sup> Vid. Muhammad al-QĀRAKHĪ, *Bārīqat al-Suyyūf al-Dāghistāniyya fī Ba’d al-Ghazawāt al-Shāmilyya*, trad. por Aleksandr M. BARABANOV, *Chronika Mujameda Tachira al-Karachi o Dagestanskii voinaj v period Šamiliia*, Moscú/Leningrado 1941, p. 76.

<sup>30</sup> Moshe GAMMER, “Collective Memory and Politics: Remarks on Some Competing Historical Narratives in the Caucasus and Russia and their Use of a ‘National Hero’”, *Caucasian Regional Studies* 4:1 (1999), pp. 1-15. Sobre la imagen de Samil transmitida en el folklore, el arte y la literatura de los pueblos del Cáucaso septentrional, vid. Uzdiat B. DALGAT, *Folklor i Literatura Narodov Dagestana*, Moscú 1967; Ch. CHALIFOV, *Skazki Narodov Dagestana*, Moscú 1965; P. KISELEV (ed.), *Checheno-Ingushskii Folklor*, Moscú 1940; Viktor B. KORZUN, *Folklor Gorskich Narodov Severnogo Kavkaza. Dooktiabrskii Period*, Grozny 1966; K. KULIEV, N. DŽUSOITA y G. REGISTJAN (Edg.): *Piesni Narodov Severnogo Kavkaza*, Leningrado 1976; y Michael ZAND,

Es todavía más llamativo que la dimensión religiosa de Shamil apenas fuera mencionada en las descripciones contemporáneas rusas sobre su persona, después de su captura en 1859. En Tiflis y en otras ciudades rusas, los escritores y periodistas que informaban sobre Shamil y su familia intentaron construir otras mitologías —en el fondo todas ellas eurocentristas— sobre los pueblos montañoses del Cáucaso septentrional. Esta imagen alternativa, “imperial” de los *gorcy* los diferenciaba claramente del fenómeno del sufismo en aquellas regiones.<sup>31</sup> Años más tarde, la política soviética frente a los musulmanes del Cáucaso y la historiografía rusa de la posguerra sobre Shamil y las guerras del Cáucaso reproducirían la tradición rusa, consistente en cuestionar las raíces del islam y en general la presencia de corrientes sufistas en el Cáucaso septentrional.<sup>32</sup>

En lugar de resaltar el pasado islámico de Shamil, la prensa rusa empezó a ensalzar desde 1859 su ingreso en el mundo de la civilización y del progreso tecnológico, así como los encuentros del “salvaje” con la alta cultura de la Rusia imperial. Según los testimonios rusos, las actitudes y las normas de conducta europeas dejaron rápidamente una honda impresión en Shamil, pareciéndole mucho más humanas que las salvajes y fanáticas tradiciones de los pueblos de las montañas.<sup>33</sup> A pesar de su condición de prisionero, Shamil era solicitado y respetado por la opinión pública del Imperio zarista y sus élites dirigentes. En su camino a través de Rusia hacia el cautiverio en Kaluga, Shamil y su familia casi siempre se encontraban en el centro de los rumores y mitos coloniales perpetuados por la prensa sensacionalista, que sin excepción omitía mencionar la identidad religiosa de los protagonistas.<sup>34</sup> Shamil, y en especial los miembros jóvenes de su familia, iban a ser “civilizados” en el sentido de la misión civilizadora rusa. De este modo, la imagen rusa de Shamil se puede considerar una metáfora o sinécdoque de los anhelos generales acerca del futuro de los pueblos montañoses islámicos, y muestra de modo detallado e involuntario cuáles eran los fines de la administración colonial rusa en el Cáucaso septentrional.

---

“The Literature of the Mountain Jews of the Caucasus”, *Soviet Jewish Affairs*, XV: 2 (mayo 1985), pp. 3-22, y XVI:1 (febrero 1986), pp. 35-51.

<sup>31</sup> Vid. Austin Lee JERSILD, “Who was Shamil?: Russian colonial rule and Sufi Islam in the North Caucasus, 1859-1917”, *Central Asian Survey*, 2 (1995), pp. 205-223 (aquí, pp. 208-212).

<sup>32</sup> Vid. Michael KEMPER, “The NorthCaucasian Khalidiyya and ‘Muridism’: Historiographical Problems”, *Journal for the History of Sufism* 5 (2006), pp. 111-126.

<sup>33</sup> Vid. S. RYZHOV, “Puteshestvie Šamilja ot Guniba do Sanktpeterburga”, *Sanktpeterburgskija Vedomosti*, 212 (1. 10.1859), p. 923; “Shamil”, in: *Vilenskii Vestnik*, 93 (27.11.1859), p. 1073.

<sup>34</sup> Vid. como muestra: A. RUDANOVSKII, “Kavkazkaja letopis’: Stavropol’”, *Kavkaz* 79 (8.10.1859), p. 913; “Shamil v Malorossii”, *Sanktpeterburgskii Vedomosti* 213 (5.10.1859), p. 929; I. Besjadovskii, “Shamil v Kurske”, *Kurskii Gubernskii Vedomosti*, 43 (24.10.1859); “Shamil v Sanktpeterburge”, *Severnaia Pchela*, 210, (29.9.1859), p. 841; “Shamil v Kaluge”, *Severnaia Pchela*, 230 (25.10.1859), p. 921.

### 3. ¿“Enemigos del feudalismo” o “cómplices del sultán turcos”? Cambios de narrativa histórica bajo el signo del poder soviético

La imagen negativa de Shamil, perpetuada especialmente por la administración central en San Petersburgo y otras instancias del Estado y del ejército, fue asumida al principio por los bolcheviques en sus aspectos normativos, aunque de forma adaptada a la doctrina imperante del marxismo-leninismo. Ahora, Shamil fue considerado como una personificación de las arcaicas concepciones sociales que los comunistas rusos querían erradicar en las regiones musulmanas del Cáucaso. Esto propósito parecía aún más urgente ante las demandas de unificación y confederación que, a consecuencia de la desintegración del Imperio ruso, se manifestaron por ejemplo en la constitución de la República de los Pueblos Montañeses en 1918-19 y el llamado Emirato Caucásico del Norte de 1919-20. Estos estados encontraron legitimación ideológica en ejemplos históricos, en los que la resistencia conjunta contra la política colonial rusa había favorecido la superación de la fragmentación étnica y la formación de un Estado supranacional, al igual que durante el Imanato de Shamil en el siglo XIX.<sup>35</sup>

Sin embargo, a lo largo de los años veinte se revisó la valoración de la figura de Shamil bajo el signo de la *korenizatsiia*, y poco antes del comienzo de la IIª Guerra Mundial se llegó incluso a idealizar a Shamil como un “héroe revolucionario”. Desde los inicios del período soviético, Shamil había sido elogiado como un gran luchador contra el poder colonial zarista y —en clara continuidad con esta interpretación, según se mostrará más adelante— como un precursor progresista del comunismo en el Norte del Cáucaso. Según Mijail N. Prokrovskii, uno de los historiadores marxistas más famosos de la década de 1920, Shamil era un “enemigo del feudalismo” y el muridismo una “ideología básicamente democrática”<sup>36</sup>. Un manual del Partido Comunista sobre la cuestión nacional publicado en 1930 recordaba al lector que el hecho de que Shamil hubiese sido el líder de un movimiento religioso no iba en menoscabo de su significación progresista, ya que “en las condiciones de una sociedad capitalista desarrollada, la lucha de clases puede tomar formas que a menudo esconden su auténtico contenido”<sup>37</sup>.

Según esta nueva doctrina, la gran rebelión de los pueblos montañeses caucásicos había sido la más importante realización de Shamil. Por ello, el movimiento dirigido contra Rusia y las clases acomodadas de la región fue considerado una rebelión anti-feudal; la religión era el manto bajo el que se escondían las reivindicaciones sociales de los pueblos montañeses. Shamil era el líder religioso y laico del movimiento que

<sup>35</sup> Sobre la visión soviética contemporánea y los inicios de la revisión de esta imagen histórica, vid. Mijail N. POKROVSKII, *Zavoevanie Kavkaza*, Moscú 1923. Sobre la guerra civil rusa en el Cáucaso septentrional, vid. en general Orlando FIGES: *Die Tragödie eines Volkes*, Berlín 1998; Manfred HILDERMEIER, *Russische Revolution*, Frankfurt a. M. 2004; Nikolaus KATZER, *Die Weiße Bewegung in Rußland*, Colonia 1999; Evan MAWDSLEY, *The Russian Civil War*, Edimburgo 2005, y Richard PIPES, *Russia under the Bolshevik Regime*, Nueva York 1994.

<sup>36</sup> Vid. Mijail N. POKROVSKII, *Diplomatiia i voiny tsarskoi Rossii v XIX stoletii*, Moscú 1928.

<sup>37</sup> E. DRABKINA, *Natsionalnyi i kolonialnyi vopros v tsarskoi Rossii*, Moscú 1930.

demonstró ser un político brillante y un gran estratega en la conducción de la rebelión, y que disfrutaba, debido a ello, de una extraordinaria autoridad entre las masas populares.<sup>38</sup> Según esta interpretación, Shamil se hizo con el poder cuando la rebelión ya estaba en marcha y había movilizado a todo el Cáucaso. Bajo su dirección, la lucha fue conducida de un modo tan intenso y pasional, que la población de las montañas incluso fue capaz de superar el mayor obstáculo de toda rebelión campesina —la falta de unidad y el particularismo—, y pudo aunarse bajo el estandarte de unas mismas ideas religiosas y políticas. Pero, según la contemporánea interpretación soviética, una rebelión campesina que comprendía muchas tribus débilmente unidas y que no estaba liderada por el proletariado era por fuerza incapaz de mantenerse unida durante mucho tiempo. La coalición de los rebeldes pronto empezó a disolverse. Chechenia abandonó a Shamil, y tras una sucesión de actos de traición y la acumulación de severos reveses militares, la rebelión que había parecido invencible desembocó de modo inevitable en la derrota.<sup>39</sup> Sin embargo, esta entusiasta y positiva codificación de la persona de Shamil no iba a durar mucho tiempo. En la Academia de las Ciencias de Moscú se estaba imponiendo la visión histórica tradicional, enfocada hacia la Gran Rusia, y en consecuencia en 1947 tuvo lugar un nuevo cambio de rumbo. Éste relegaba a Shamil otra vez al infierno de los personajes históricos “reaccionarios”, de contornos claramente negativos; su movimiento estaba dirigido, según esta nueva interpretación, contra el pueblo, y para más fue estigmatizado como expresión del “oscurantismo religioso”<sup>40</sup>.

Empero, la imposición sin excepciones de este nuevo rumbo de la política historiográfica se retrasó en el Cáucaso hasta el año 1950, cuando el Premio Stalin, que había sido otorgado en Bakú al trabajo del historiador azerí Geidar Gusenov, le fue retirado al galardonado poco después.<sup>41</sup> Las conclusiones del libro y su valoración de la rebelión de Shamil se habían atenido a la línea impuesta por el partido hasta aquel momento, pero ahora fueron oficialmente condenados. Sería nada menos que el primer secretario del Partido en Azerbaiyán, Mir Dzhafar Bagirov, un favorito de Stalin, quien lanzase el primer ataque de esta ofensiva publicando un artículo en la revista teórica del partido *Bolshevik*.<sup>42</sup> Bagirov juzgaba al Islam como un conjunto de

<sup>38</sup> Vid. N. I. POKROVSKII, “Mjuridizm u vlasti. „Teokraticeskaja derzhava“ Šamilija”, *Istoričeskij žurnal*, 2/1934, pp. 30-75; id. “Obzor Istočnikov po Istorii Imamata”, *Problemy Istočnikovedeniia*, vol. 2 (1936), pp. 187-234. Sobre la literatura regional, vid. R. MAGOMEDOV, *Borba gorcev za nezavisimost pod rukovodstvom Šamiliia*, Machach-Kala 1939; id., *Shamil*, Machach-Kala 1940; id., *Junost' Šamiliia*, Machach-Kala 1940; id., *Imam Shamil*, Machach-Kala 1941; P. A. PAVLENKO, *Shamil*, Machach-Kala 1942.

<sup>39</sup> Sobre la narrativa citada, vid. también S. K. BUSHUEV, *Borb'a gorcev za nezavisimost' pod rukovodstvom Šamiliia*, Moscú 1940; N. KROVIKOV, *Shamil. Očerki iz istorii bor'by narodov Kavkaza za nezavisimost'*, Moscú 1939.

<sup>40</sup> Sobre el contenido de la discusión, vid. A. ZAKS, „Diskussii o dvizhenii Šamiliia“, *Voprosy istorii*, 11 (1947), pp. 134-140.

<sup>41</sup> Geidar GUSEINOV, *Iz istorii obščestvennoj i filosofskoi mysl'i v Azerbaidžane XIX veka*, Bakú 1949.

<sup>42</sup> M. D. BAGIROV, “K voprosu o charaktere dvizhenii Šamiliia”, *Bolshevik* 13 (1950), pp. 21-37. Sobre la corrección de rumbo en la valoración de Šamil y del „muridismo“, vid. id., *Ob očerednyh zadachaj intelligentsii Azerbaidžana: Pererab. dokl. na sobr. intelligentsii g. Baku, 14 iulija 1950 g.*,

principios intolerantes y nacionalistas instrumentalizados por Mahoma —“un representante de la aristocracia comercial feudal”— para consolidar su poder y preparar a los árabes para los inminentes guerras expansionistas. A su vez, los turcos y persas habrían hecho un uso similar de esta religión agresiva, hasta que en el siglo XIX los británicos los relevaron en su papel.<sup>43</sup>

Este giro historiográfico se llevó a cabo en el contexto político de la deportación de varios pueblos caucásicos, sobre todo de los karachais, los balkarios, los ingusetios y los chechenos entre 1943 y 1944. Fueron transportados hacia Asia Central y Siberia en vagones de ganado que llevaban inscritas palabras como “bandidos” o “enemigos del pueblo”, y este acto de violencia genocida fue acompañado de la prohibición de toda mención a los pueblos deportados, así como de una reinterpretación de su Historia y de una parte de la propia Historia rusa. El *ghazawat* del siglo XIX pasó de ser interpretado como una resistencia anticolonial a convertirse en una rebelión de fuerzas feudales y reaccionarias, y el héroe popular Shamil se transformó en un mulá fanático. En la férreamente vigilada opinión pública de la parte europea de la Unión Soviética se estableció la imagen de los “traidores y colaboracionistas caucásicos”, y la propaganda hizo hincapié en la situación geopolítica y en los intereses de los invasores alemanes en los recursos naturales del Cáucaso.<sup>44</sup> Desde principios de los años cincuenta dominaba la llamada “tesis de la Agencia”, según la cual tanto ésta como las sucesivas “guerras santas” de los pueblos montañoses habían sido dirigidas por el imperialismo turco y británico, para debilitar la Rusia zarista desde sus cimientos.<sup>45</sup>

Sin embargo, esta interpretación historiográfica sobre la existencia de una “quinta columna” en el Cáucaso septentrional, evocada periódicamente en el contexto de la Guerra Fría, fue cada vez más difícil de sostener en las décadas siguientes, incluso en los círculos internos de historiadores soviéticos. Esta erosión se debía en parte a la publicación de varios estudios contemporáneos, elaborados con la ayuda de material de archivos otomanos de proveniencia occidental o turca.<sup>46</sup> Estos últimos demostraban que las administraciones del Imperio otomano mantuvieron una posición distanciada y más bien escéptica ante la rebelión popular religiosa, y que

Bakú 1950, así como N. A. SMIRNOV, *Reaktsionnaia sushchnost' dvizhenija miuridizma i Šamiliia na Kavkaze*, Moscú 1952.

<sup>43</sup> BAGIROV, „K voprosu“, p. 24.

<sup>44</sup> Vid. sobre esta cuestión Norman NAIMARK, *Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*, Cambridge, Mass 2001, pp. 85-107; Aleksandr M. NEKRICH, *Punished Peoples: The Deportation and fate of Soviet Minorities at the End of the Second World War*, Nueva York 1978; Eric D. WEITZ, *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*, Princeton 2003, pp. 79-82; N. F. BUGAJ y A. M. GONOV, *Kavkaz: narody v eshelonach. 20-60-gody*, Moscú 1998, pp. 118-222.

<sup>45</sup> *Shamil – stavlennik sultanskoj turcii i angliiskij kolonizatorov*, Tiflis 1953. Vid. también E. ADAMOV y L. KUTAKOV, “Iz istorii proiskov inostrannoï Agentury vo vremia Kavkazskj vojn”, *Voprosy istorii*, 11 (1950), pp. 101-105, y E. E. BURCHULADZE, “Krushenie anglo-tureckich planov v Gruzii v 1855-6 godaj”, *Voprosy istorii*, 4 (1952), pp. 10-24.

<sup>46</sup> Sobre la investigación turca acerca del Cáucaso septentrional, vid. la exhaustiva bibliografía de Vedat BERZEG, *Türkiye’de Kuzey Kafkasya ile İlgili Yayınlar Bibliyografyası, 1928-1986*, Samsun 1986.



en cambio buscaron la colaboración con las élites tradicionales, la nobleza local y los caciques tribales para conseguir sus metas político-militares en el Cáucaso.<sup>47</sup>

#### 4. Babäk Xoramdin: “Padrecito” y “Defensor de la patria”. Un culto histórico soviético artificial

El surgimiento de una identidad nacional autónoma en Azerbaiyán fue, al contrario de las vecinas regiones Armenia y Georgia, un producto del siglo XX.<sup>48</sup> Es cierto que tanto armenios como georgianos eran incapaces de sustraerse del fenómeno de una *invención de la tradición* soviética, pero con anterioridad ya había existido un sentimiento común de pertenecer a una etnia autónoma en el sentido religioso, lingüístico y cultural, poseedora de una historia propia. En cambio, los turcos azerbaiyanos sólo empezaron a concebirse como un grupo étnico, diferenciado de otros pueblos musulmanes en lo relativo a su idioma, cultura y tradición, desde principios del siglo XX. Incluso los principales intelectuales musulmanes del Cáucaso en el siglo XIX eran ajenos a la idea de una historia propia de Azerbaiyán. Las obras de Historia escritas en esta época en Azerbaiyán se atenían a la tradición de la historia local islámica,<sup>49</sup> o bien se encontraban bajo la influencia de un activismo panturco que propagaba la unidad étnica y cultural de todos los turcos del imperio ruso y otomano.<sup>50</sup>

En consecuencia, fueron los bolcheviques, quienes ocuparon Azerbaiyán en abril de 1920, quienes se convirtieron en los auténticos padres de la historiografía azerí. Desde las décadas de 1920 y 1930, los respectivos historiadores “nacionales” se esforzaron en elaborar la historia de “sus” repúblicas en concordancia con las fronteras estatales prefijadas por el régimen. Incluso el significado de los gentilicios de nueva determinación fue proyectado hacia el pasado. Se transmitía así la impresión de que el pueblo azerí y Azerbaiyán, como idea política y realidad estatal, habían existido desde siempre y no sólo desde principios del siglo XX, al menos de hacer caso a los pertinentes estudios históricos soviéticos.

Durante la década de 1920 los historiadores de la periferia meridional soviética todavía podían desarrollar sus investigaciones en un ambiente relativamente libre.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Vid. Pertev BORATAV, “La Russie dans les Archives Ottomanes. Un Dossier Ottoman sur l’Imam Chamil”, *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, X: 3-4 (1969), pp. 524-535; Cabagi WASAN GIRAY, *Kafkas-Rus Mucadelesi*, Estambul 1967; Cemal GÖKÇE, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Kafkasya Siyaseti*, Estambul 1979; Aytek KUNDUKH, *Kafkasya Müridizmi (Gtazavart Tarihi)*, Estambul 1987, y Zübeyir YETİK, *İmam Şamil*. Estambul 1986.

<sup>48</sup> Sobre la historia de la historiografía azerí en el siglo XX, vid. Volker ADAM, „Umdeutung der Geschichte im Zeichen des Nationalismus seit dem Ende der Sowjetunion: das Beispiel Aserbajdschan“, en: Fikret ADANIR y Bernd BONWETSCH (ed.), *Osmanismus, Nationalismus und der Kaukasus. Muslime und Christen, Türken und Armenier im 19. und 20. Jahrhundert*, Wiesbaden 2005.

<sup>49</sup> Vid. Äli HÜSEYNZADÄ, *XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycan tarixşünalığı*, Bakú 1967.

<sup>50</sup> Vid. sobre la cuestión la serie de artículos de Äli bāy Hüseynzadä, con el título „Türklär kimdir və kimlərdän ibarətdir?“, en el diario de Bakú *Həyat*, nos. 4, 9, 27, 28, 52, 81 y 82 (1905).

<sup>51</sup> Vid. Alisoibat S. SUMBATZADE, *Azerbajdzhanskaja istoriografija XIX-XX vekov*, Moscú 1987.

Su principal empeño era la búsqueda de fuentes, y además se fomentaron algunos debates en revistas especializadas sobre diversos aspectos de la historia de Azerbaiyán. Incluso fue posible la defensa de interpretaciones turquistas, que partían de la base de que las primeras etnias conocidas que se sabía que habían habitado el territorio de Azerbaiyán eran de origen turco. La historia de Azerbaiyán también incluía la de las provincias iraníes del mismo nombre, extendiéndose más allá del Estado soviético. Eventos como el Congreso de los Pueblos Orientales en Bakú de 1920, el Congreso de Turcólogos de 1926, la reforma de la escritura, la publicación de revistas como *Şərq Qadını (La Mujer de Oriente)*, etcétera, demuestran el intento soviético de convertir Azerbaiyán en el punto de partida para la difusión de ideas socialistas en todo el Oriente. De esta manera, historiadores y filólogos azeríes podían presentar sus trabajos como una aportación nacional al “despertar” de Oriente.<sup>52</sup> En consecuencia, era posible encontrar la idea de una unidad turca en la Ciencia, y la Historia de Azerbaiyán —cuya periodización todavía no había sido objeto de consenso— fue considerada hasta finales de los años veinte una parte de la Historia turca.

El terror de la década de 1930 puso un punto final sangriento a la esperanza de construir una historiografía autónoma. A la vez, se recibieron órdenes de Moscú para redactar de una vez una extensa y estandarizada narración de la historia de Azerbaiyán. La elaboración de los primeros manuales estandarizados de Historia coincidió con la imposición de un tabú sobre todo lo que fuese de origen turco en Azerbaiyán. El nombre del idioma y la denominación étnica de la población indígena de lengua túrquica fueron impuestos de forma dictatorial a fines de los años treinta. A partir de ese momento, el idioma oficial era el azerbaiyano y los habitantes eran los azerbaiyanos. En vez del alfabeto latino se introdujo el alfabeto cirílico. Paralelamente, los turcos caucásicos desaparecieron completamente de la visión oficial de la Historia. Desde entonces, el término “turco” se tenía que referir de forma definitiva al vecino (otomano) turco. Esta medida no sólo pretendía entorpecer los contactos culturales con la vecina Turquía, sino también distanciar entre sí a los diferentes pueblos túrquicos de Rusia. En adelante, para un azerbaiyano los tártaros, uzbekos o turcomanos debían pertenecer a pueblos extraños, y el único parentesco que podía haber con ellos se establecía a través de la común pertenencia al “pueblo soviético”<sup>53</sup>.

Sobre la cuestión de la etnogénesis, que adquirió suma importancia en este contexto, los libros de Historia de la era de Stalin se pronunciaban de la siguiente manera: en el caso de Azerbaiyán, el idioma no podía ser el único criterio de adscripción étnica, ya que más allá de este aspecto, el carácter popular habría sido impregnado por el territorio y por la cultura material e inmaterial que se habían desarrollado

<sup>52</sup> Vid. también Ingeborg BALDAUF, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Rußland- und Sowjettürken (1850-1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*, Budapest 1993, p. 426 y ss.

<sup>53</sup> Vid. Shahin MUSTAFAYEV, “The History of Sovereignty in Azerbaijan: A Preliminary Survey of Basic Approaches”, en: Bruce GRANT y Lale YALCIN-HECKMANN (eds.), *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories, and the Making of the World Area*, Münster 2008, pp. 95-117; Sefa Martin YÜRÜKEL, “Nationalism and the Foundation of National Identity in Azerbaijan – Past and Present”, en: Ole HØIRIS y Sefa Martin YÜRÜKEL (eds.), *Contrasts and Solutions in the Caucasus*, Aarhus 1998, pp. 247-290.

durante las luchas contra las invasiones extranjeras. Por ello, el pueblo azerí habría obtenido su particular conformación étnica gracias, por un lado, a su interacción con un territorio específico y, por otro lado, a través de su lucha ininterrumpida contra enemigos externos.<sup>54</sup>

En la visión oficial de la historiografía soviética de los años treinta, algunos héroes populares de nueva creación, como Babäk<sup>55</sup> (o Babäk Xoramdin, 798-838) cobraron suma importancia. La rebelión antiárabe y antiislámica de Babäk en el siglo IX fue presentada como el comienzo de una serie de sublevaciones campesinas que habían impregnado todo el pasado de Azerbaiyán,<sup>56</sup> y que culminaron en abril de 1920 con la victoria bolchevique. La importancia del movimiento de los khurramitas y de su líder Babäk ya había sido “redescubierta” por algunos historiadores rusos a principios de la década de 1920.<sup>57</sup> En el contexto de la década siguiente, la figura de Babäk ganó importancia de forma paulatina. Aparecieron escritos combativos en ruso y azerbaiyano, describiendo en términos heroicos su lucha contra los intrusos foráneos.<sup>58</sup> Es muy probable que el hecho de que las descripciones también avivasen sentimientos antiislámicos obedeciera a los intereses del liderazgo político. En los términos de la narrativa oficial, el Islam se convirtió en una mera ideología expansionista determinada a desplazar las originarias creencias zoroastrianas de los indígenas, y los ejércitos árabes del califa de Bagdad se transformaban en una horda de bárbaros conquistadores. Esta lucha de tiempos tan remotos brindó también una buena ocasión para aludir a una solidaridad pancaucásica, ya que por entonces, los armenios, georgianos y azeríes habrían defendido su patria codo con codo.<sup>59</sup>

En consecuencia, la lucha del pueblo azerbaiyano contra los señores feudales y los invasores extranjeros se encontraba en el centro de muchas de las narraciones históricas elaboradas en tiempos de Stalin.<sup>60</sup> En el caso de Babäk, los campesinos azeríes y armenios no habrían luchado juntos contra ejércitos arábigos, sino también contra sus propios príncipes corrompidos por el enemigo, lucha que acabó en derrota. Los

<sup>54</sup> Vid. Alisoibat S. SUMBATZADE, *Azerbaiyantsy – étnogenez i formirovanie naroda*, Bakú 1990, ppo. 108-112.

<sup>55</sup> Babäk (originariamente Papäk) significa „padrecito“ y seguramente no era su auténtico nombre.

<sup>56</sup> Mark WHITTOW, *The Making of Byzantium: 600–1025*, Berkeley 1996, pp. 195, 203, 215: “Azerbaiyán fue durante los siglos VIII y IX el escenario de frecuentes revueltas dirigidas contra califas y árabes, y las fuentes bizantinas hablan de guerreros persas que en la década de los 830 buscaban refugio de los ejércitos del califa, sirviendo bajo el emperador bizantino Theophilos. [...] Azerbaiyán tenía una población persa y era un centro tradicional de la religión zoroastriana. [...] Los khurramitas eran una [...] secta persa con influencias de la doctrina shiíta, pero que tenía raíces en un movimiento religioso preislámico persa“.

<sup>57</sup> Vasilii M. SYSOEV, *Kratkii ocherk istorii Azerbaidzhana. Severnogo*, Bakú 1925, p. 40, hablaba en este sentido de un movimiento comunista. Se podía basar para ello en los trabajos anteriores de un investigador árabe de origen cristiano que entonces trabajaba en Bakú: vid. Panteleimon Krestovich ZHUZE, *Papak i papakizm*, Bakú 1921.

<sup>58</sup> Una visión general sobre los diversos títulos en SUMBATZADE, *Azerbaidzhanskaia istoriografiia*, p. 101 y ss.

<sup>59</sup> Vid. por ejemplo É. I. JAMPOLSKII, *Vosstanie Babeka (kratkii ocherk)*, Bakú 1941.

<sup>60</sup> Vid. de forma resumida Alisoibat S. SUMBATZADE, *Azerbajdzhancy – étnogenez i formirovanie naroda*, Bakú 1990, pp. 108-112.

enemigos exteriores al que el pueblo entero se habría tenido que enfrentar habrían invadido el originario territorio azerbaiyano procedían, bien del Sur (Imperio Aqueménida, los partos, los sasánidas, más tarde los árabes y los mongoles) o bien del Oeste (Roma, Bizancio y más tarde el Imperio Otomano). En consecuencia, la salvación tenía que llegar desde el Norte: las invasiones enemigas por parte de otros pueblos túrquicos, como los jázaros, habrían sido seguidas desde la Edad Media por avances de los rusos, que serían valorados más bien como los precursores de una integración del Cáucaso en Rusia en el largo plazo. Los conflictos entre los georgianos, armenios y azerbaiyanos se interpretaban —en el caso de que fuesen mencionados— como disputas entre señores feudales. Las masas populares siempre habrían mantenido una actitud de mutua solidaridad entre ellas.

En esta interpretación, los enemigos de Babāk amenazaban por igual a todos los pueblos caucásicos. Como en el siglo XVII —unos 1.000 años después de Babāk— el feudalismo no habría sido superado, los pequeños principados transcaucásicos habrían seguido luchando entre ellos de forma sangrienta; y como los invasores turcos y persas seguían amenazando con convertir toda la región en un sangriento campo de batalla en nombre del Islam, la única posibilidad de supervivencia —por supuesto en el sentido literal de la palabra— habría consistido en la integración en Rusia. Pues Rusia habría sido capaz, a pesar de su liderazgo imperial, de imponer de modo duradero progreso y orden. Esto era lo que la historiografía soviética proclamaba, desde los años treinta hasta la era de Gorbachov.<sup>61</sup>

## **5. Codificación nueva de héroes antiguos – Alisher Navoi: El “gran poeta uzbeko” y “humanista de los pueblos de Asia Central”**

A diferencia de lo ocurrido en el Cáucaso, la política imperial Rusa en el Asia Central se orientaba hacia fines diferentes. Las culturas, altamente desarrolladas, del Turquestán y de las ciudades situadas en los oasis sólo se habían integrado en el Imperio ruso en la segunda mitad del siglo XIX; y hasta 1917 mantenían un estatus parecido más bien a una típica colonia. Este territorio, de dimensiones geográficas extremadamente extensas, se distinguía de otras partes del imperio en varios aspectos. Sus pueblos eran considerados *inorodsy*, es decir “forasteros”; y, a diferencia de otros pueblos caucásicos, sus clases altas no se integraron en la nobleza rusa, sino que pudieron seguir ejerciendo buena parte de su poder bajo la supervisión de un gobernador general ruso. Además, antes de la revolución Asia Central nunca fue integrada plenamente en el imperio: el Kanato de Chiwa y el Emirato de Bujara sólo eran protectorados vinculados a Rusia mediante acuerdos unilaterales, pero nominalmente seguían siendo independientes. En estas regiones, la administración rusa no se entrometía en asuntos religiosos y culturales, ni tampoco en la administración local y en la judicatura. Todas estas áreas se regían según costumbres musulmanas que estaban tan alejadas de las prácticas rusas que cualquier

<sup>61</sup> Sobre la narrativa acerca de Babāk en el Azerbaiyán postcomunista, vid. Suleiman ALIARLY, *Istoriia Azerbajdzhana. S drevneishich vremen do 70-x gg. XIX v.*, Bakú 2008, pp. 146-155.

intento de adaptación difícilmente habría tenido éxito. Por ello, en esta región el poder mayormente militar del imperio se superponía al dominio de buena parte de las jerarquías sociales tradicionales en los niveles medianos e inferiores.<sup>62</sup>

El culto al persa de nacimiento y erudito renacentista islámico Alisher Navoi (en persa: Nizām-al-Din ‘Alī-Shīr Herawī, 1441-1501), decretado por el Estado, era un fenómeno puramente soviético que a su vez apenas podía enlazar con formas y tradiciones prerrevolucionarias de la cultura de la memoria institucionalizada. Aunque es muy probable que la figura de Navoi como escritor, clérigo y estadista estuviese muy presente en la cosmovisión tradicional de las élites islámicas, hasta hoy se desconocen numerosos aspectos de las formas y funciones de esta cultura de la Historia premoderna y sin influencia de pautas europeas.<sup>63</sup>

En cambio, el poder soviético no tardó en intentar monopolizar la interpretación de este personaje histórico, propio del apogeo de la alta civilización islámica, para sus propios fines; e intentó establecer, especialmente en Uzbekistán pero también en otras regiones del Asia Central, un culto histórico centrado en Alisher Navoi, diseñado con intenciones integradoras pero construido según pautas europeas.<sup>64</sup> Curiosamente, en este contexto se llegó a celebrar en tres ocasiones el quinto centenario (1928, 1941 y 1948) de Navoi, un hecho que según la versión oficial se debía, entre otras causas, a las informaciones discrepantes sobre la fecha de su nacimiento y a las dificultades de calcular la fecha exacta utilizando los diferentes calendarios.<sup>65</sup> En todo caso, esta ocasión brindó al Partido una inmejorable ocasión para la articulación de sus intereses de poder y dominación que, a través de una recodificación alentada por una particular política de la Historia, fueron ampliamente difundidos, en el curso de las correspondientes campañas, en diferentes ámbitos sociales.

El culto a Navoi tenía su origen en la década de 1920, un período frecuentemente considerado como de “apogeo de los pueblos soviéticos”. En el interior, las repúblicas gozaban de una amplia autonomía, que dejaba libertad de acción especialmente a las Ciencias y las Artes. En el centro de esta evolución que se asociaba, sobre todo en el Asia Central, con el eslogan del “renacimiento cultural” se encontraban las campañas de alfabetización, la construcción de un completo sistema educativo y la promoción de los idiomas nacionales.<sup>66</sup> La política promovida por Moscú causó honda impresión,

<sup>62</sup> Vid. Seymour BECKER, “Russia’s Central Asian Empire 1885-1917”, en: Michael RYWKIN, *Russian Colonial Expansion to 1917*, Londres, Nueva York 1988, pp. 235-256; Edward A. ALLWORTH, *The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History*, Stanford 1990.

<sup>63</sup> Vid. Adeeb KHALID, “The Emergence of a Modern Central Asian Historical Consciousness”, en: Thomas Sanders (ed.), *Historiography of Imperial Russia: The Profession and Writing of History in a Multinational State*, Londres 1999, pp. 433-477.

<sup>64</sup> A. A. SEMENOV, *Materialy k bibliograficheskomu ukazatelju pechatnych proizvedenii Alishera Navoi i literatury o nem*, Tashkent 1940.

<sup>65</sup> Vid. die programmatische Rede von V. Ju. ZAJIDOV, *Velikii uzbekskii poet i myslitel’ Alisher Navoi*, Tashkent 1948.

<sup>66</sup> Vid. Edward E. ALLWORTH, “The Focus of Literature”, en: id. (ed.), *Central Asia: 120 Years of Russian Rule*, Londres 1989; Aftandil ERKINOV, “The Perception of Works by Classical Authors in the 18th and 19th centuries Central Asia: The Example of the Xamsa of Ali Shir Nawa’i”, en: Anke von KÜGELGEN, Michael KEMPER y Allen FRANK (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th Centuries*, Vol. 2, *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, Berlín 1998, pp. 513-526.



sobre todo, en un grupo de intelectuales islámicos que creía haber encontrado en este comunismo nacional de signo soviético un modelo para la liberación de los pueblos musulmanes oprimidos de la región. En este contexto, el quinto centenario del nacimiento de Alisher Navoi en 1928 fue celebrado por primera vez en el trasfondo de las campañas de alfabetización, y la figura de culto y su vida fueron puestas en escena como un mito humanista, ilustrado y laico, relevante para todos los pueblos islámicos de la región, y portador del renacimiento en el Asia Central.<sup>67</sup>

Durante la década de 1930, en el curso de la estalinista “revolución desde arriba”, el Partido también inició su propia purga de los llamados disidentes “nacionalistas”. Las correspondientes campañas se cebaron tanto en los intelectuales islámicos como en los científicos y escritores que publicaban en idiomas nacionales distintos del ruso; pero también afectó a funcionarios de partido de orientación nacionalcomunista, que en su mayoría fueron eliminados físicamente durante la época del Gran Terror. La política de nacionalidades pasó a inspirarse en el lema del “patriotismo soviético” (*sovietskii patriotizm*), y en este contexto también se procedió a reformar los contenidos del culto al erudito nacional uzbeko. Se resaltaba ahora el supuesto “carácter nacional popular” (*narodnost*) de las obras de Navoi —publicadas a partir de ahora sobre todo en versión rusa—, así como su “amistad entre los pueblos” (*druzhiba narodov*), lo que permitía la creación de una analogía entre el estadista premoderno y el moderno “padre de los pueblos”, Stalin.<sup>68</sup> Los elementos narrativos emancipadores se desvanecieron definitivamente en detrimento de una predominante narrativa proimperial al servicio del Estado, con la correspondiente retórica y con metáforas (“Moscú: esto es la Meca y Medina para todos los pueblos oprimidos”) que pretendían vincular el discurso de dominación ruso con elementos de una política de la Historia integradora de la variedad.<sup>69</sup> No deja de ser interesante en este sentido la película *Alisher Navoi* de Kamil’ Ja. Jarmatov, rodada en el año 1947.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Sobre las campañas antiislámicas en el Asia Central durante los años veinte y treinta, vid. Shoshana KELLER, *To Moscow, not Mecca: The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917-1941*, Westport (Con.)/ Londres 2001.

<sup>68</sup> Vid. sobre el particular el volumen conmemorativo oficial publicado por la filial uzbeka de la Academia de las Ciencias de la URSS: *Jubileinii komitet Alishera Navoi: Rodonachalnik uzbekskoi literatury. Sbornik statei ob Alishere Navoi*, Tashkent 1940; David C. MONTGOMERY, “Stalin in the writings of Hamid Alimjan: A case study of manifestations of the cult of personality in the literature of Soviet Uzbekistan”, *Central Asian Survey*, 8:3 (1989), pp. 31-51.

<sup>69</sup> Vid. el volumen colectivo publicado por la Academia de las Ciencias de la URSS: A. K. BOROKOVA (ed.), *Alisher Navoi. Sbornik Statei*, Moscú/ Leningrado 1946. El Instituto de Lengua y Cultura de la República Socialista Soviética de Uzbekistán se sumó dos años después con un trabajo estructurado de forma similar: M. T. AIBEKA (ed.), *Velikii uzbekskii poet. Sbornik statei*, Tashkent 1948. Sobre la publicística vid. E. È. BERTEL’S, *Navoi. Opyt tvorcheskoi biografii*, Moscú/ Leningrado 1948.

<sup>70</sup> Vid. U. SULTANOV, I. UIGUN y V. SHKLOVSKII, *Velikii Alisher. Literaturnii scenarij*, Tashkent 1948; M. TUGAN-BARANOVSKII, “Film o Navoi”, *Pravda Vostoka*, 7.1.1941.

## 6. ¿Mitos para las masas musulmanas? Algunas conclusiones

Los análisis históricos de la Unión Soviética acostumbran hacer referencia, en relación con su (auto)representación propagandística, al concepto de “Estado totalitario como obra de arte integral”. Según Hans Günther, la tendencia fundamental de este tipo de cultura es “aspirar a la armonización violenta de todos los aspectos de la vida, la unidad orgánica forzada de todas las partes. Dado que la sumisión violenta bajo el conjunto no puede ser el fundamento para una coherencia real de las realidades vitales, depende de la producción de apariencias, es decir, de la utilización de medios estéticos para la simulación de una totalidad armónica”<sup>71</sup>. Con respecto a la cultura política de la URSS, la instrumentalización por parte del Estado de determinados personajes y hechos históricos era de suma importancia. Además de los procesos de creación de narrativas dirigidas por el Estado en la prensa especializada, la organización de conmemoraciones y festividades concretas brindaban a los líderes soviéticos la ocasión propagandística para resaltar la superioridad del socialismo, legitimar su poder en la periferia del Estado y articular sus pretensiones de dominación. La “Historia” servía en este contexto como sucedáneo secular de la religión, como recurso para la movilización con el fin de fortalecer el sistema soviético.

Para conseguir que las tradiciones inventadas en el sentido teorizado por Hobsbawm fueran aceptadas de la forma más mayoritaria posible por la población,<sup>72</sup> se recurría especialmente en el Cáucaso septentrional musulmán a tradiciones preexistentes. El principio básico de la política de nacionalidades de Lenin, “nacional en las formas, pero socialista en los contenidos”, puede ser considerado una de las grandes máximas de la concepción de los cultos de integración de las políticas de la Historia desarrolladas por los responsables soviéticos para la planificación de la cultura. Durante los años treinta se procedió a rellenar narrativas históricas tradicionales y de contenidos interpretativos preexistentes con postulados propios del “patriotismo soviético”, siendo el ejemplo más claro el del imán Shamil, así como a integrarlos en el canon de las narrativas “socialistas” supuestamente de nueva creación.

Además, el análisis de estas visiones oficiales de la Historia pone en evidencia la propensión de los protagonistas a elaborar mitos políticos, una tendencia que desembocaba con frecuencia, como en los casos de Babäk o Navoi, en la fabricación de “cultos de laboratorio”, de contenidos mayoritariamente nuevos. Aunque no se puede hablar de una “verdad del mito” en la política y la sociedad modernas,<sup>73</sup> cabe reconocer el impacto del mito en la vida social y política, sin por ello pasar por alto en su análisis la diferencia fundamental entre mitos “auténticos” y “mitos contruidos”<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> GÜNTHER, *Der sozialistische Übermensch*, p. 184.

<sup>72</sup> Eric J. HOBSBAWM y Terence RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1984.

<sup>73</sup> Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich 1985.

<sup>74</sup> Ernst CASSIRER, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt a. M. 1985. El juicio de Berding sobre el “carácter instrumental” de la teoría del mito político de Georges Sorel es aplicable a la mistificación del pasado practicado por los líderes soviéticos con el fin de su instrumentalización política: Lo que ya no tiene un contenido de verdad objetiva y sólo sirve para la creación de sentido subjetivo, coloca la postura consciente del teórico de los mitos en contradicción con las personas creyentes en el mito. Esta aporía en los pseudomitos es “inalterable y

Los mitos representan lo irrevocable, las experiencias originarias que no pueden ser alteradas. Nos proporcionan pautas para la interpretación, que no sirven para explicar el presente, pero que ostensiblemente le confieren un sentido. Los mitos son polivalentes y por ello se prestan a una utilización política, dan legitimación donde falta legalidad. Los mitos del pasado tenían la finalidad de explicar a los habitantes de las zonas musulmanas del Cáucaso y del Asia Central una dimensión de su presente. Estos mitos fueron puestos en escena para las masas. Por ello, la frontera entre el mito auténtico y el mito funcional fue muy difícil de mantener. Aunque los mitos creados en la periferia del imperio soviético tenían también algo que ver con la ubicación y tendencia intelectual de los creadores de mitos, no hay que olvidar que fueron generados por encargo del centro, es decir, del Gobierno de Moscú. Como si fueran fórmulas de juramento, daban legitimidad a los diseños del pasado y del presente elaborados por la(s) élite(s) soviética(s), ya que se trataba de imágenes para el pueblo, no de imágenes del pueblo.

---

se encuentra en aquellas situaciones en las que el mundo moderno se basa en el mito como principio de la praxis política". Vid. Helmut BERDING, *Rationalismus und Mythos. Gesellschaftsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*, Munich/Viena 1969, p. 251.