

L'orizzonte straniero

L'immaginario dell'altro in una provincia turca al confine con la Repubblica d'Armenia

Giacomo Golinelli
Università di Bologna

Abstract. In the last decade the Turkish government has definitively moved towards Baku, sacrificing its international relations with the Armenian world. This policy has affect *Iğdır il*, a little-known Turkish province at the foot of Mount Ararat that borders Armenia, Nakhchivan and Iran. Focusing the attention on the mark of the Turkish nation-state on the landscape, some ethnographic cases offer the opportunity to reflect upon Iğdir's social context and historical heritage. The aim is to show both discrepancies and affinities between the Turkish governmental policies and the perception of Armenians otherness among locals. Finally, the analysis show the disconnection between cultural diversity and geographical distance expressed by the locals.

1 Introduzione

Iğdır il è una piccola provincia istituita dalla Turchia nel 1992 e situata al limite orientale dello Stato turco. La sua latitudine – la stessa della regione irachena di Baghdad e dell'Oblast' russo di Volgograd – e l'altitudine sostenuta rendono il clima della provincia caldo e secco d'estate e ricco di precipitazioni durante le altre stagioni. La città da cui la provincia prende il nome, Iğdır, ha circa ottantamila abitanti ed è sede di una piccola università e di uno scalo aeroportuale nazionale di recente inaugurazione.¹ L'ampia e pianeggiante campagna che circonda l'abitato

1. Nel luglio 2012 nella periferia orientale di Iğdır è stato inaugurato il primo aeroporto civile della provincia. In precedenza l'aeroporto più vicino era quello di Kars, distante circa 140 km percorribili in non meno di tre ore a causa del manto stradale disastroso. L'apertura dell'aeroporto di Iğdır è parte di un progetto quinquennale di raddoppiamento degli scali provinciali in Turchia (saliti, Iğdır compreso, da 26 a 48) fortemente voluto dai governi dell'*Adalet ve Kalkınma Partisi* di Recep Tayyip Erdoğan. Così come molti altri nuovi aeroporti in Turchia lo scalo di Iğdır è per ora collegato, tramite la sola compagnia di bandiera, a Istanbul e ad Ankara. Potenzialmente la relativa vicinanza dell'aeroporto alle pendici del Monte Ararat potrebbe favorire lo sviluppo della città che fino ad oggi è stata tagliata fuori dai flussi economici del turismo alpinistico. Tuttavia la scalata della vetta Ağrı Dağı (la cima più alta dell'Ararat) oggi come nell'Ottocento si intraprende sul versante opposto, quello di Doğubayazıt e Ağrı, città da tempo deputate a tali servizi turistici. Ağrı è inoltre la

urbano, sul cui sfruttamento agricolo è incentrata l'economia locale, è costellata di piccoli paesi in cui vivono altrettante persone.

Benché la collocazione strategica di Iğdır sia - e sia stata - inequivocabilmente rilevante per la geopolitica subcaucasica e, più in generale, per quella centrasiatrica, la provincia non è un territorio molto noto in Turchia, così come all'estero. Inoltre *Iğdır* sfugge alle classificazioni dell'est turco internazionalmente conosciute: non può essere considerata una semplice appendice settentrionale del sud-est teatro di vita e di lotta curda e turca; neppure, nonostante la vicinanza, può essere assimilata per stili di vita quotidiana e religiosa, per storia ed economia, alla società dell'altopiano di Kars, alle popolazioni che vivono sulle alture turche al limite delle valli georgiane e, poco oltre, lungo le coste del Kara Deniz, il Mar Nero. La separazione da entrambe le zone è strutturata anzitutto su fattori morfologici, dunque infrastrutturali: il limite nordoccidentale della provincia di Iğdır è segnato da ripide valli e inospitali montagne, mentre il limite meridionale è occupato dalle più erte pendici dell'Ağrı Dağı, il rinomato Monte Ararat. L'insieme di tutti questi rilievi forma, da nord a ovest a sud, un arco ininterrotto di terra arida, versanti scoscesi e strade tortuose che isola l'altopiano di Iğdır dal resto della Turchia.

Sul fronte geografico, politico e morfologico opposto, il limite orientale della provincia turca è segnato unicamente dalle acque del fiume Arasse che solcano tranquille l'ampia pianura che Iğdır condivide con l'Armenia, quindi, in minima parte, con l'exclave (azerbaigiana e azera) del Nakhichevan e, nei pendii a sud del Monte Ararat, con l'Iran. Lungo questo margine orientale - consolidato dalle guerre, dalle diaspore cotte e dalla geopolitica diplomatica del Novecento più che dalla storia sociale locale o dalle difficoltà ad attraversare il fiume - il breve confine che la provincia turca condivide con il territorio azero è aperto e frequentato sia dai cittadini turchi che da quelli del Nakhichevan, mentre il confine con l'Iran è inutilizzato (ma può essere valicato presso la vicina Doğubayazıt, nella provincia di Ağrı). Decisamente più radicale è invece la chiusura dei ponti sull'Arasse che, se fossero percorribili, unirebbero in modo agevole il territorio turco e quello armeno: a esclusione di alcuni momenti di emergenza, da oltre un secolo su entrambi i fronti quei ponti sono vie di comunicazioni interrotte e militarmente assediate.²

provincia in cui la vetta della montagna è amministrativamente collocata, dunque è il suo governo locale a percepire i fondi statali connessi al Monte Ararat.

2. In questa situazione, nonostante l'apertura dell'aeroporto di Iğdır, alla carenza di valide infrastrutture stradali e di sbocchi turistici si va a sommare la permanente chiusura del confine armeno, che rischia infine di limitare i vantaggi e l'efficacia del nuovo scalo. Tenuto

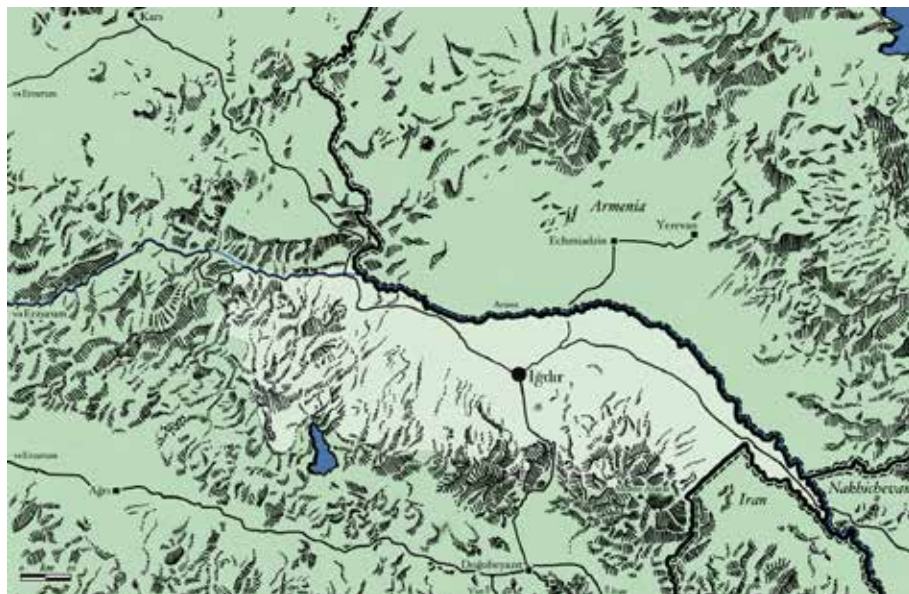


Figura 1. Carta delle principali città e vie di comunicazione, dei confini politici e dei rilievi morfologici dell'altopiano e della provincia di Iğdır, in colore chiaro (realizzazione dell'autore)

Questa fugace panoramica di *Iğdır il* evidenzia sia l'isolamento morfologico e infrastrutturale della provincia dal territorio nazionale turco, sia quello politico dalla confinante Repubblica d'Armenia. L'impressione che può nascere nel lettore è quella di una società locale ragionevolmente omogenea e coesa, un'impressione che può essere amplificata dalla conoscenza del noto e diffuso sentimento nazionalista turco, indotto dallo Stato in maniera egemonica e capillare grazie alla scuola dell'obbligo e alle politiche del pubblico impiego, alle leggi statali e al servizio di leva militare (Kaplan 2002) - rafforzato infine, in particolare nella provincia, dall'economia statalista degli anni Ottanta (Morvaridi 1992). Tuttavia, nonostante l'effettiva influenza di questi ed altri fattori, l'esperienza diretta della società locale contraddice quell'impressione a cui io stesso sono stato un tempo soggetto: *Iğdır il* è una provincia eterogenea e in continuo fermento, vivacemente impegnata per resistere alle ingerenze dell'omologazione culturale nazionale promossa dallo Stato turco, ricca di reti e relazioni

conto di ciò l'aeroporto di Iğdır sembra infine rivolgersi - soprattutto a livello politico - ai soli cittadini azeri del vicino Nakhichevan (da alcuni anni però già serviti dai voli giornalieri effettuati dalla compagnia nazionale turca tra la capitale azera e Istanbul).

sommerse, intessute tra le sue diverse componenti sociali anche quando antagoniste; una provincia e una società tanto aperte ai traffici e alle relazioni con il mondo esterno, quanto legate al territorio dell'altopiano.³

Nella società di *Iğdır il*, così come avviene altrove, i traffici e le migrazioni, accompagnati da un forte sentimento di appartenenza territoriale, producono specifiche visioni dell'altro che divengono gli *alter* (i «prototipi») su cui sono strutturate le narrazioni collettive delle varie identità provinciali con cui abitanti e viaggiatori entrano in contatto. Tuttavia a Iğdır detiene una sostanziale influenza nei discorsi sulla propria specificità culturale anche un traffico del tutto assente, un contatto mancato: quello con i vicini armeni. La percezione di se stessi nella provincia di Iğdır subisce infatti l'influenza attiva non solo dell'altro noto, quello con cui avviene un contatto fisico e, inevitabilmente, culturale, ma anche di un altro assente e di un confine chiuso, di un immaginario della diversità che si è formato grazie a un orizzonte (cioè un limite per sua stessa definizione irraggiungibile, dunque invalicabile) che occupa metà del perimetro della provincia. Nell'approfondimento di questo caso non mi soffermerò sulle immagini dell'altro noto, ma affronterò la costruzione dell'immaginario legato all'altro mai incontrato.

Prendendo spunto da un'indagine etnografica condotta in contemporanea tra la città di Iğdır e alcune piccole comunità azere del circondario, riporterò nel dettaglio alcune mie esperienze etnografiche legate alla percezione dell'altro armeno. Nel testo, le cronache di queste esperienze saranno intervallate dalla definizione del contesto storico, di quello sociale e da altre riflessioni volte a evidenziare gli strumenti, i modi e le influenze di tale orizzonte straniero negli ambienti locali turchi e azeri. La finalità dell'articolo è mostrare come a Iğdır l'*alter* sconosciuto armeno produca una totale dissociazione tra distanza geografica e distanza culturale, superando razzismo e neorazzismo⁴ in una visione dell'alterità costruita sulla radicale astrazione del concetto di diversità.⁵

3. Riguardo le relazioni tra *Iğdır il* e il mondo esterno a titolo di esempio bisogna notare che - al di là dei legami dovuti alle migrazioni lavorative, all'aeroporto e al commercio - ogni periferico paese di campagna, anche se ha meno di 200 abitanti, possiede un ottimo collegamento ADSL per l'accesso a internet portato nelle scuole locali dalla compagnia telefonica statale.

4. Per Anna Maria Rivera (2008) il neorazzismo è la fenomenologia odierna del razzismo, ovvero, nella teoria, la deriva del differenzialismo: l'esaltazione delle differenze, eternalizzate e naturalizzate, una concezione storica, basata su «compartimenti stagni», dell'uomo e della vita sociale, un'ideologia che ben si iscrive nelle gerarchie prodotte dall'economia globale. La cultura nel neorazzismo non è un frutto impuro e mutevole, ma qualcosa di «etologizzato» (Rivera 2008, p. 308), di naturalizzato, infine una discriminante razziale. In questo senso la parola d'ordine del neorazzismo è che «ognuno se ne stia a casa propria a occuparsi delle sue differenze» (Rivera 2008, p. 307).

5. È necessario notare che nella provincia di Iğdır è percepito l'influsso del più noto

2 Prima visita al museo dei martiri turchi

Settembre 2010. Sono arrivato a Iğdır da poco meno di quindici giorni. Per il primo giorno di *Ramazan bayramı*⁶ sono stato invitato a festeggiare la fine del digiuno rituale da una famiglia azera di Iğdır, conosciuta la settimana precedente, composta da tre figli maggiorenni e due genitori originari della zona. Il pranzo si tiene a casa dei nonni paterni, nel paese di Melekli, qualche chilometro a est di Iğdır. La mattina di quel giorno di festa aspetto in città che si concluda la celebrazione religiosa più importante, la preghiera che sancisce la fine del Ramazan. Quindi, poco più tardi, il giovane portiere dell'albergo in cui risiedo si offre di accompagnare con la sua automobile un mio amico turco e me fino al paese di Melekli, offerta che accettiamo volentieri.

Durante il viaggio di andata, mentre è ancora visibile dal lunotto posteriore dell'auto il profilo urbano del centro di Iğdır, a lato di un grande incrocio stradale dell'ultima periferia cittadina scorgo un monumento formato da cinque spade metalliche, alte trenta metri almeno, erette su una collina di terra ed erba, alta a sua volta dieci metri circa. Il monumento svetta incontrastato nell'orizzonte piatto dell'altopiano e, come suggerisce la segnaletica stradale, è situato a lato della rotatoria in cui confluiscono le principali vie di comunicazione con l'Armenia (confine chiuso) e il Nakhichevan (confine aperto). Circumnavigando con l'automobile l'ampia rotonda fino a raggiungere le scale d'accesso al monumento - rivolte verso l'Armenia e non verso la città di Iğdır - mi accorgo che l'erba e la terra ricoprono la collina solo in parte. Inoltre, all'interno della collina, sul lato delle scale, è stato ricavato un museo di cui, sporgendomi dal finestrino, riesco a scorgere la porta scura dell'ingresso e alcune scritte dorate che la sovrastano.

Quando l'automobile completa il giro della rotatoria, su mio invito, e

conflitto tra lo Stato turco e i separatisti curdi, dinamica dominante nelle province limitrofe. Allo stesso modo si è sviluppata un'ostilità latente tra i gruppi locali turco-azeri e quelli curdi che abitano la zona occidentale della città. In questo senso il testo che presento omette volontariamente una parte delle problematiche emerse durante i mesi di permanenza sul campo a favore di una prospettiva molto limitata che mi permette però di illuminare in maniera dettagliata una situazione a mio avviso poco nota all'interno dell'est turco - la cui immagine nazionale e internazionale ritengo eccessivamente omogenea. Spero tuttavia di non stimolare nel lettore l'impressione che la complessità della società locale si possa ridurre al discorso turco-azero-armeno.

6. Il *Ramazan bayramı* è una delle feste religiose e statali turche più sentite e rispettate. A Iğdır tutti gli uffici e i locali pubblici restano chiusi, a esclusione delle pasticcerie e di qualche ristorante. La festa è legata alla fine del digiuno rituale del mese islamico di Ramazan, dunque è stabilita in funzione del calendario lunare e non di quello solare. Nel corso del 2010 è stata celebrata giovedì 9, venerdì 10 e sabato 11 settembre.



Figura 2. Vista verso nord-ovest del Monumento dedicato ai turchi uccisi dagli armeni, sito nella periferia orientale di Iğdır (fotografia dell'autore)

nuovamente imbocca la strada prestabilita, chiedo all'uomo al volante cosa rappresenti quel monumento con le spade. Mi risponde che è un monumento dedicato ai turchi uccisi dagli armeni. Quindi supera velocemente la rotatoria, riprendendo la strada e il discorso precedente.

Il piccolo paese azero in cui sono ospite il primo giorno di *Ramazan bayramı* non è lontano dalla rotatoria circumnavigata quel mattino. Così nel pomeriggio, mentre con due giovani visito in bicicletta il circondario, mi faccio accompagnare nuovamente al monumento. Percorrendo alcune strade sterrate che seguono i canali di irrigazione della zona arriviamo rapidamente di fronte all'ingresso. Alle nostre spalle, a meno di dieci chilometri in linea d'aria, si trova il confine armeno più vicino alla città di Iğdır. Un attimo prima, quando avevamo imboccato l'ultimo rettilineo

sterrato e ancora lontani avevamo avvistato le alte spade metalliche, mi ero reso conto di come da quella prospettiva il monumento richiamasse le forme aguzze del Monte Ararat, visibile sullo sfondo come fosse una cornice. Giunto a destinazione, l'allusione alla montagna è confermata dalla goffa imbarcazione di legno scuro adagiata alla base della collina: un'inequivocabile riproduzione - dieci metri di lunghezza per quattro d'altezza - dell'arca di Noè, così come conferma la targhetta di ottone fissata vicino alla porta d'ingresso della barca.

Ora, osservando il monumento con più calma e maggiore attenzione, mi sembra palese che le forme e i materiali della collinetta - in parte ricoperta dalla terra e dall'erba, in parte dai muri e dalle scale rifiniti in marmo - richiamino un sepolcro commemorativo, un monumento funebre. Mentre salgo le scale per raggiungere la sommità della struttura scopro mio malgrado che la porta del museo, posta a metà tragitto, è chiusa. L'interno è poco illuminato e la visuale è ulteriormente oscurata in parte dalla polvere accumulata e in parte da un vecchio manifesto attaccato sul vetro dall'interno. L'impressione è di un luogo trascurato da tempo ma la costruzione è evidentemente recente. All'esterno la porta e lo stipite sono gli elementi più decorati del monumento: tra rilievi e forme si confondono simboli turchi moderni e simboli ottomani, oltre ad altri vaghi richiami all'architettura islamica e ai monumenti funerari di ognuna di queste culture. Sulla targa sopra la porta che avevo notato al mattino una scritta recita: «Ermeniler Tarafından Katledilen Şehit Türkler Anıt ve Müzesi»; tradotta in italiano significa all'incirca «monumento e museo dei martiri turchi massacrati dagli armeni».⁷

7. Premetto al mio approfondimento sul monumento che non esiste una letteratura né colta né accademica che si occupi in maniera specifica dell'Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi (Museo-Monumento del genocidio di Iğdır, nome ufficiale del monumento), se non un articolo di uno studioso azerbaijano coinvolto nella realizzazione dell'opera. Parte del testo in questione, un estratto dalla pagina 5 alla 9, ricorre in un migliaio di siti internet, tra cui il sito ufficiale della città di Iğdır e quello statale del Ministero del Turismo turco; ma anche nei più celebri social network, in alcuni blog privati turchi e in altri blog esplicitamente antiarmeni, alcuni dei quali forniscono una traduzione del testo in inglese. In più della metà di queste pagine il testo è correttamente attribuito al suo autore, con un'indicazione bibliografica sempre identica nonostante non sia convenzionale e in alcuni tratti risulti addirittura anomala: «Giyasi, Prof. Dr. Cafer A.-; Iğdır Soykırım Anıt ve Müzesi, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 2000, s. 5-9». Tale coincidenza sembra supporre l'esistenza di una sola fonte per il testo, copiata indiscriminatamente più volte. La fonte rimanda a Jafar Ali Giyasi («Cafer» è la traslitterazione del nome dall'azerbaijano al turco), professore azerbaijano di architettura, «Correspondent Member» dell'Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası (Accademia Nazionale delle Scienze Azerbajiana), specializzato in storia e teoria dell'architettura medievale dell'Azerbajian e del Vicino Oriente, scientificamente attivo anche in campo internazionale. Il volume che contiene l'articolo di Giyasi è stato pubblicato dall'Atatürk Araştırma Merkezi (Centro di ricerca Atatürk), organismo scientifico statale di Ankara.

Raggiunta la cima della doppia scalinata che incorona l'ingresso del museo-mausoleo, mi trovo di fronte alle enormi impugnature in cemento delle cinque spade metalliche. Al centro dello spazio ricavato tra le impugnature, al culmine di una piramide di vetri e metallo utile a illuminare le stanze del museo sottostante, è racchiuso (e protetto) il vessillo nazionale turco, l'*ayyıldız* (la stella e la mezzaluna). Trenta metri più in alto le punte delle spade metalliche convergono al centro, evocando con una ripida curvatura l'ossatura di un'appuntita cupola islamica. Mi rendo conto che se le spade fossero inquadrature dall'alto disegnerebbero una sorta di stella e, con la stessa prospettiva zenitale, completerebbe il simbolo del nazionalismo turco la mezzaluna disegnata dall'alternarsi di erba e marmo sulla collinetta. La fusione e l'evocazione di simbologie ottomane, turche e islamiche, è accurata e ridondante.

Quando scendiamo incrociamo alcune ragazzine (tra i sei e i dieci anni) che stanno salendo la scalinata. Appena raggiunta la cima, come si trattasse di un'azione collettiva divenuta consuetudine, iniziano a rincorrersi tra le spade, salendo e scendendo sulle sporgenze dei grandi manici di cemento tra urla e schiamazzi. Prima di montare in sella alla bici mi fermo ancora una volta a osservare l'ingresso del museo. I miei due accompagnatori - entrambi uomini, di venticinque anni circa - dibattono sulla possibilità che il museo sia definitivamente chiuso al pubblico dato che durante il *Ramazan bayramı* tutti i musei dovrebbero essere aperti. Nel frattempo tra i manici delle spade le ragazzine continuano a giocare, correre e gridare. Noi siamo gli unici adulti nelle vicinanze: le ragazzine devono essere venute sole. Mentre ci allontaniamo i miei due accompagnatori cercano di evitare le domande curiose sulla rivendicazione storica del monumento di cui, peraltro, sembrano aver preso coscienza oggi per la prima volta. Uno di loro, quello nato e cresciuto a Iğdır, di sua spontanea iniziativa conferma la mia impressione e ammette di non aver mai visitato il museo. Sapeva che c'era, sapeva dove era, sapeva cosa era; ma non sapeva più di questo. Quindi inizia a scherzare e divagare, rimproverando gli schiamazzi alle ragazzine che, a suo parere, non sembrano conoscere e rispettare ciò che il monumento simboleggia, cioè una tomba di martiri. L'altro mio accompagnatore, un insegnante proveniente dalla Turchia centrale trasferitosi da poco a Iğdır, è in maggiore difficoltà: data la nostra amicizia di lungo corso è per lui più faticoso fingere di non sentire le mie domande. Comprendo l'imbarazzo e comprendo che i due non si fidano l'un dell'altro più di quanto non si fidino di me: come mi svela l'insegnante quando restiamo soli è sempre rischioso parlare in pubblico di queste cose, specie per due che vengono da fuori, come lui e come me. Molta gente da queste parti è coinvolta in quella storia.

3 'Quella storia' nella provincia

La storia delle decadi di ostilità e massacri istigati dai governi ottomani e dai Giovani Turchi, che coinvolsero con ruoli antagonisti i curdi, gli armeni e le altre popolazione non musulmane dell'Impero ottomano e consolidarono un'ostilità oggi vecchia di un secolo, è un evento piuttosto noto alla storiografia e facilmente accessibile al lettore.⁸ Meno nota è la storia locale di *Iğdır il*, uno dei territori che furono al centro di quegli avvenimenti, seppure con grosse differenze di ruolo a seconda del periodo.⁹

Così come possono essere approssimativamente ricostruiti, gli ultimi trecento anni della zona oggi nota come *Iğdır il* celebrano la storia di una piccola parte di un altopiano fertile, sia a livello economico che culturale, che sociale. A partire grossomodo dal Settecento il territorio dell'attuale provincia, non ancora diviso dal resto dell'altopiano lungo il corso del fiume Arasse, era particolarmente rigoglioso e produttivo e, assieme al resto dell'altopiano, era stato conteso a lungo da ottomani

8. Il genocidio degli armeni è un pezzo di storia condannato ad essere fonte di dibattito e scontri e di conseguenza è trattato con molta cautela dagli storici che si occupano dell'Impero ottomano o della Turchia moderna, ma anche da molti altri studiosi che, come nel mio caso, se ne occupano solo collateralmente. Una parte degli interessati supera l'impasse (a mio avviso storiografica, non storica) elencando i fatti, quindi proponendo le motivazioni delle due posizioni contrastanti (quella pro e contro l'uso del termine, dunque quella pro e contro l'esistenza di un genocidio). Un esempio di questo atteggiamento storiografico può essere trovato in autori molto noti come Paul Dumont e François Georgeon (2011, p. 670) o Erik J. Zürcher (2007, pp. 142-143). Altri autori come Stanford J. Shaw e Ezel K. Shaw (1977) hanno invece parlato esplicitamente di deportazioni, riducendo consapevolmente il problema ad una questione di numeri e non di intenzioni. Un testo che affronta in maniera competente la questione odierna del genocidio e impone una revisione dall'interno del problema è «Nazionalismo Turco e Genocidio Armeno» dello storico turco Taner Akçam (2004). Nel libro Akçam cerca di mostrare l'eventuale impatto che l'ammissione del genocidio degli armeni potrebbe avere sulla Turchia: ben oltre i rapporti con gli armeni, l'ammissione influirebbe negativamente sulla storia e la storiografia ufficiale turca, dunque sul mito di fondazione e sui mitici fondatori dell'identità nazionale turca; infine, l'ammissione comporterebbe probabilmente gravosi risarcimenti materiali. In ogni caso, per una presentazione del dibattito storico, storiografico e ideologico sul genocidio armeno rimando al saggio *La Turchia e il genocidio del popolo armeno. Un problema storiografico?* di Aldo Ferrari (2008) e, per un quadro più generale sul tema, suggerisco l'ultima opera di Akçam (2012).

9. Non esiste una documentazione storica specifica su *Iğdır*, in particolare per il periodo antecedente agli anni Venti, di cui io sia venuto a conoscenza. Costituiscono un'eccezione i testi sull'economia locale e gli studi morfologici compiuti dalle università turche, nonché alcune voci enciclopediche redatte oltre confine durante il periodo sovietico. Per la mia recente ricerca di dottorato presso l'Università di Bologna ho prodotto una parziale ricostruzione storica del territorio, non fondata tuttavia sull'analisi e la validazione delle fonti ufficiali locali, ma sul confronto tra la letteratura storica del Caucaso e i resoconti di diversi viaggiatori europei che visitarono la regione nel corso del XIX secolo. In questo paragrafo prendo spunto dai risultati ottenuti da tale ricerca, benché il testo della tesi sia ancora inedito.



Figura 3. Ragazzone giocano sull'İğdir Soykırım Anıt-Müzesi. Tra i manici delle spade è visibile l'*ay yıldız*, il vessillo nazionale turco (fotografia dell'autore)

e persiani, per poi stabilizzarsi sotto il dominio di questi ultimi. All'inizio dell'Ottocento l'intera pianura, grazie ai suoi limiti morfologici ben marcati a occidente, era ancora sottoposta al dominio persiano e, come i viaggiatori di quell'epoca narravano ai loro coevi, l'altopiano ai piedi dell'Ararat, attraversato dall'abbondante Arasse, era costellato di piccoli villaggi circondati da campi accuratamente coltivati, da chiese, luoghi di culto e monasteri cristiani; l'altopiano era un territorio popolato in gran parte da armeni e, in misura minore, da curdi e altre popolazioni. Durante questo periodo l'altopiano era la via d'accesso e la porta dell'Impero dello shah di Persia e negli importanti caravanserragli della provincia viaggiavano i diplomatici europei e le guarnigioni militari, gli aristocratici più curiosi e infine quegli scalatori che, forse per la prima volta nella storia, ambivano alle vette del Monte Ararat per il solo gusto della sfida alla natura e del successo dell'uomo.

Alla fine degli anni Trenta dello stesso secolo, tuttavia, il territorio venne invaso dall'esercito imperiale zarista, che prese in breve tempo possesso dell'intero altopiano, controllando e consolidando i suoi confini occidentali lungo l'arco di montagne di cui fa parte il Monte Ararat. L'invasione russa influì sostanzialmente sulla vita della popolazione locale. L'Impero concesse ai cosacchi alcuni terreni espropriati agli abitanti locali e si oppose allo stile di vita nomade di molte comunità curde della zona, ma vide allo stesso tempo un certo grado di integrazione nel modo di vivere e nelle abitudini religiose tra gli armeni del Caucaso e i russi, oltre alla crescita sostanziale delle infrastrutture stradali e ferroviarie locali. Ciononostante la vita nell'altopiano era ora meno pacifica che in precedenza: l'instabilità della più ampia regione caucasica sotto il dominio russo, le politiche riformatrici del periodo ottomano e l'accrescere dell'ostilità tra gli imperi già a metà secolo avevano iniziato a produrre consistenti migrazioni delle popolazioni locali tra le regioni anatoliche, russe e persiane. Nel frattempo Iğdır, divenuta posto di quarantena, consolidava il suo ruolo nella geografia dell'altopiano e all'inizio del nuovo secolo, con l'irrigidirsi dei confini e dei controlli e la militarizzazione della Transcaucasia e delle zone limitrofe, nonostante il numero di abitanti ancora ridotto Iğdır aveva ormai acquisito rilievo lungo la strada che univa l'Anatolia ottomana con il centro economico e culturale dell'altopiano, la città di Yerevan.¹⁰

L'inizio del xx secolo, tuttavia, avrebbe portato drastici cambiamenti in tutto l'altopiano e in particolare nella futura Iğdır, fino a quel momento un'insediamento di quarantena sotto il dominio prima della Russia e poi, per pochissimo tempo, della prima Repubblica Democratica di Armenia. In meno di due decenni infatti la città e il suo circondario, iniziali terre di rifugio per gli armeni e le altre popolazioni che fuggivano dai massacri e dalle deportazioni perpetrate dalle milizie ottomane e curde, divennero teatro di battaglie, scorribande e violenza. Alla fine degli anni Dieci la popolazione della regione era ridotta in miseria e la carestia e le conseguenti malattie precludevano un destino diverso dalla sofferenza e dalla morte per gli abitanti dell'altopiano, in particolare a occidente dell'Arasse. Nell'arco di qualche anno quest'ultima zona, in pratica l'attuale provincia di Iğdır, sarebbe stata annessa dalla nascente Repubblica Turca. Contribuì all'invasione l'instabilità politica e militare generata sul fronte opposto dalla rivoluzione russa e dai tentativi di indipendenza delle popolazioni transcaucasiche, oltre all'azione prima militare e solo in seguito diplomatica del generale ottomano Kazım Karabekir. A lui e

10. Cfr. «Իգդիր» in Haykakan Sovetakan Hanragitaran (1978).

a Enver Paşa, due tra i generali ottomani più coinvolti nell'opposizione e nei massacri degli armeni di inizio Novecento, il municipio di Iğdır avrebbe in seguito intitolato la sua via di comunicazione principale, quella che collega Doğubayazıt con Iğdır, quindi Iğdır con Erzurum e Kars.¹¹

4 Seconda visita al museo dei martiri turchi

Aprile 2011. Dopo alcuni mesi di permanenza a Iğdır ho finalmente l'occasione di visitare il museo del genocidio turco compiuto dagli armeni. Ho letto su un giornale locale che il museo è stato riaperto dopo alcune operazioni di recupero della struttura, ma che l'allestimento interno non ha subito variazioni. Una domenica pomeriggio convinco due conoscenti ad accompagnarmi al museo, incurante del loro scarso entusiasmo. Uno di loro è Firat, l'insegnante presente anche alla mia prima visita al monumento; l'altro si chiama Alp ed è anch'egli un giovane insegnante in servizio a Iğdır. Nel periodo trascorso dalla mia prima

11. Kazım Karabekir (1882-1948) era figlio di un generale ottomano ed è stato un comandante ottomano della IX armata nell'Anatolia orientale prima di divenire insieme alle sue truppe la principale forza militare turca durante la *Kurtuluş savaşı*, la «Guerra di liberazione» (Zürcher 2007, p. 442). Durante i primi anni della repubblica Karabekir si oppose alle scelte politiche di Mustafa Kemal riguardo i territori sudorientali, formando un partito di opposizione che fu rapidamente messo al bando e i cui membri, Karabekir compreso, furono arrestati (Zürcher 2007, pp. 212-3). Nell'*Istiklal harbimiz*, il memoriale di Karabekir, il generale descrive la storia della Turchia e ridimensiona l'importanza e il ruolo di Mustafa Kemal (Zürcher 1986). A *Iğdır* il nome di Karabekir richiama la conquista e l'invasione nel 1920 dei territori della neonata Repubblica Democratica Armena e l'imposizione agli armeni del duro trattato di Aleksandropol', l'odierna Gyumri armena, che fu firmato prima della fine dello stesso anno da Karabekir in persona (Zürcher 2007, p. 187). Sempre Karabekir fu il delegato nominato dal nuovo parlamento turco per firmare il trattato di Kars, con il quale Iğdır e tutta l'area a ovest del corso dell'Arasse sarebbero divenute in modo definitivo parte integrante dei territori turchi orientali (Shaw, Shaw 1977, p. 357). *Karabekir caddesi* è il nome che ha la prima metà del percorso urbano della strada statale che collega Doğubayazıt con Iğdır, quindi Iğdır con Erzurum e Kars. La seconda metà del percorso è intitolata, come anticipato, a Enver Paşa. Enver Paşa fu un maggiore ottomano nella guerra dei Balcani, quindi generale e ministro della Guerra, oltre che antagonista di Mustafa Kemal. Personaggio di rilievo del Comitato dell'Unione e del Progresso, militarista, divenne uno degli «eroi della libertà» del 1908. Fondò una forza speciale dell'esercito ottomano, la *Teşkilât-ı Mahsusa* («Organizzazione Speciale») che divenne celebre per il suo ruolo attivo nel genocidio degli armeni ottomani (Dumont, Georgeon, 2011, p. 667; Zürcher 2007, p. 143; Ferrari 2008, p. 233). Panturchista, panislamista, nelle ultime fasi della Prima guerra mondiale strinse alleanze con i tedeschi e con i russi, per poi combattere questi ultimi proprio sul fronte orientale, a favore della fazione dei nazionalisti di Mustafa Kemal che stava per salire al potere. Le sue truppe occuparono anche l'Azerbaigian, essendo Enver Paşa convinto della possibilità di creare un nuovo impero turco-islamico, idea per il quale combatté fino alla morte (Zürcher 2007, pp. 166, 192-194).

visita sono venuto a sapere che, da queste parti, il museo è chiamato *kılıçlar*, *kılıçlar müzesi*, *kılıçlar anıtı* o *Iğdır kılıçlarını* – cioè, in italiano, «le spade», «il museo delle spade», «il monumento delle spade» o «le spade di Iğdır» – e ricorre l'uso di questi appellativi anche nei dialoghi dei miei due accompagnatori. Quando posteggiamo l'auto nel parcheggio antistante il monumento, un paio d'ore prima che il sole tramonti, il piazzale è deserto così come le stanze all'interno del museo, in cui è presente solo il custode. Una volta ancora l'impressione è che il *kılıçlar* sia tanto rinomato quanto poco frequentato.

Attraversato l'arco della porta d'ingresso mi trovo in un ampio corridoio su cui si aprono quattro stanze. L'ambiente è buio e i rivestimenti di pietra e marmo scuro lo rendono freddo e umido. Poco oltre illumina il corridoio la luce solare che filtra dal soffitto, offuscata, attraverso la piramide di vetri eretta tra i manici delle spade. La sensazione è quella di entrare in una cripta, piuttosto che quella accogliente di un museo di storia; ma, forse, è proprio un'impressione funebre quella che l'architetto aveva intenzione di trasmettere al visitatore. Sui muri ai lati dell'ingresso alcuni grandi pannelli di ottone recano una doppia incisione, in turco e in inglese, in cui con tono assertivo e nazionalistico è illustrato il contesto politico che diede vita all'ostilità tra turchi e armeni e che condusse al supposto massacro per mano armena dei turchi e dei turchi *oğuz*.¹² Il discorso proposto nell'incisione si articola in cinque punti: 1) un riepilogo dell'impegno e della disponibilità dimostrati dallo Stato turco nello stabilire pacifici e collaborativi rapporti di vicinato con gli armeni; 2) l'attacco alle ambizioni imperialistiche dei Paesi colonialisti (non meglio specificati, indicati altrove come «Paesi occidentali») che per perseguire egoisticamente i propri fini resero nemici gli armeni e i turchi che fino a quel momento «avevano vissuto come fratelli»; 3) l'accusa agli armeni del *Dashnaktsutyun* – un gruppo politico armeno risalente a fine Ottocento, per le autorità turche un'organizzazione terroristica – di aver compiuto i massacri di turchi le cui evidenti testimonianze sono state trovate nella provincia di Iğdır; 4) l'augurio e la speranza che tali testimonianze, assieme al museo e ai monumenti che verranno costruiti

12. I turchi *oğuz* sono parte delle divisioni teoriche e programmatiche introdotte dall'opera di Ziya Gökalp (1923), grossolanamente incorporate nell'ideologia nazionalista e panturchista turca. L'opera di Gökalp divide per tre gradi di prossimità razziale, culturale e linguistica l'universo turco: a) *Türkiyecilik*, i turchi nella Repubblica Turca, una nazione anatolica unita e omogenea per razza, cultura e territorio; b) gli *Oğuzlar*, i turchi *oğuz*, tra cui gli azeri, uniti da una comune cultura turca; c) *Turançılık*, i turchi turanici, le popolazioni parlanti le diverse declinazioni del turco, situate principalmente in Asia Centrale, contraddistinte dunque dalla discontinuità territoriale con la madrepatria turca e da patrimoni culturali sostanzialmente diversi.

per conservarne la memoria, diffonderanno la «verità storica»¹³ su quanto accadde, soprattutto nei paesi del mondo occidentale; 5) un'ultima conclusiva polemica nei confronti degli scienziati armeni (in generale, senza ulteriori specificazioni) che non avevano accettato l'invito a partecipare al simposio di Iğdır, così come ad altri convegni in precedenza, e che in questa particolare occasione avevano indetto negli stessi giorni a Yerevan un convegno contro i turchi. Conclude l'incisione un lungo elenco di nomi, titoli e firme. Tra di esse appaiono politici locali, professori universitari, presidi e rettori di alcuni noti istituti accademici turchi.

Il simposio citato nei pannelli è lo stesso da cui nacque l'idea di edificare il monumento di Iğdır, realizzato solo nel 1997. Il convegno iniziò il 24 aprile del 1995, lo stesso giorno in cui ricorreva la giornata mondiale dedicata alla memoria del genocidio armeno, e si concluse due giorni dopo. L'incontro era stato significativamente intitolato «Simposio internazionale sulla verità storica e gli armeni»:¹⁴ l'incontro fu dichiarato «internazionale», secondo quanto è dato sapere, grazie alla partecipazione, oltre a quella di docenti e ricercatori universitari turchi, dei loro omologhi provenienti dall'Azerbaigian e dal Nakhichevan; la «verità storica» e le conseguenti accuse sono invece sostenute e ribadite ancora oggi nelle stanze del museo, grazie ad una collezione di testimonianze, anche orali, raccolte in diversi modi e in diversi anni.

La prima stanza sulla destra è l'ufficio del custode del museo. La seconda, sulla sinistra, è una sorta di biblioteca commemorativa: al suo interno dovrebbero essere conservate, in delle bacheche, alcune decine di libri e pamphlet riguardanti i genocidi e alcuni oggetti risalenti al periodo interessato, come un fucile; in verità, la gran parte dei testi è

13. Sia l'espressione turca («tarihî gerçekler») che la traduzione inglese proposta dalle autorità turche («historical realities») danno adito a un problema di traduzione, amplificato dall'uso del plurale. In entrambe i casi, infatti, l'italiano potrebbe tradurre letteralmente sia con «fatti storici» che con «verità storiche», benché in questo secondo caso, soprattutto in relazione al contenuto del testo, il plurale non abbia senso: non esiste più di una verità e non è certo un concetto relativista quello promosso dal monumento. Se si sceglie però di tradurre con l'espressione «fatti storici», in questo contesto l'accezione torna ad essere quella di «realità dei fatti», dunque di verità. Credo allora che, una volta esposto il problema di traduzione, la soluzione migliore in italiano, anche al fine di rendere evidenti le rivendicazioni turche, sia utilizzare l'espressione «verità storica».

14. Cfr. *Iğdır Tarihî Gerçekler ve Ermeniler Uluslararası Sempozyumu*, 1997, Ankara, Iğdır Valiliği. Un convegno simile per contenuti e finalità si era tenuto alcuni anni prima a Van. Tra il 1986 e il 1993, infatti, il Governo turco pubblicizzò numerosi scavi di fosse comuni nell'est turco. Ecco un elenco di quelli di cui sono a conoscenza (spesso riconoscibili sul luogo per una targa e un monumento simile ad un obelisco, alto qualche metro): 1986, Oba (Iğdır) e Alaca (Erzurum); 1988, Dumlu (Erzurum); 1990, Zeve o Zaviye (Van); 1991 Subatan (Kars); 1993 Timar (Erzurum).

incentrata sul genocidio turco-azero per mano armena. Le rimanenti due stanze sono poste in fondo al corridoio e, se non fosse per un pilastro, formerebbero un unico ambiente: al loro interno i quadri appesi lungo le pareti presentano riproduzioni di antiche fotografie di corpi massacrati e di militari che osservano i cadaveri e gli scheletri. In quest'ultima sala le iscrizioni riportano le date degli scatti e la presenza (non verificabile dalle piccole foto di scarsa qualità) di stranieri che attesterebbero l'accaduto. Una serie di fotografie è più recente delle altre. È ricavata in parte dalla scoperta nel 1986 da parte di un professore turco, Enver Konukçu, di una fossa comune nel paese di Oba, nei pressi di Iğdır, in parte dalle inchieste giornalistiche condotte dalla televisione di Stato turca nel corso degli anni Ottanta anche nelle altre regioni dell'est. In generale, tutte le foto di queste due sale mostrano fosse e scheletri, più o meno conservati o anneriti, più o meno composti o ammassati. Della scoperta della fossa di Oba restano oggi delle immagini, un video e un piccolo monumento sul luogo del ritrovamento. Al di là delle affermazioni ufficiali che rivendicano la presenza di alcuni oggetti con emblemi ottomani e musulmani, non c'è altra conferma tangibile della veridicità di quanto affermato dalle autorità turche, cioè che le vittime fossero esclusivamente turchi, abitanti ottomani uccisi dagli armeni.¹⁵

Mentre sto curiosando tra il materiale esposto nelle diverse stanze, scopro entrambi i miei due accompagnatori intenti a scrutare da vicino due foto in bianco e nero affisse a una parete: nella prima immagine alcuni uomini osservano – schierati sul bordo di una fossa con le mani conserte e un atteggiamento mesto, di preghiera – l'estrazione di alcuni scheletri da parte di altri due uomini; nell'altra gli scheletri, puliti e ordinati, sono allineati di fronte a una fila di donne e ragazzi, sistemati in posa come in uno scatto per conservare un ricordo di famiglia. Mi avvicino e i due mi indicano un volto della prima foto: dicono che quell'uomo è un parente di un loro giovane collega e amico, ne sono certi. In effetti il viso dell'uomo nella foto è molto simile al giovane che, il giorno seguente, confermerà la presenza di suo padre e del nonno materno in quell'occasione. Le immagini furono scattate vicino al suo paese, rife-

15. Le dichiarazioni riguardo alla scoperta sono unilaterali e, per il loro carattere politico, parrebbero poco affidabili. Questa la dicitura sotto l'immagine: «Donne e bambini dal villaggio di Oba, in piedi di fronte alla fossa comune scoperta, condannano il genocidio armeno di fronte all'opinione pubblica mondiale. La preghiera è dedicata a quei paesi che sostengono le infondate rivendicazioni armene». La stessa dicitura è riportata anche da Benedetta Guerzoni (2005) in un breve excursus sull'uso delle immagini del genocidio armeno da parte delle autorità turche che può essere utile consultare. Personalmente, tuttavia, non condivido la continuità nella visione turca dell'alterità armena che è data per scontata e ribadita nell'analisi delle immagini proposta da Guerzoni.

risce il ragazzo senza aggiungere altro, se non qualche accenno che fa intuire una cieca fiducia nella «verità storica» così come raccontata dal *kılıçlar*, così come trasmessa da padre in figlio nella sua famiglia di - remote - origini azere.

La sera stessa della visita scopro che molto del materiale esposto nel museo del *kılıçlar* è reperibile in internet. Anche i filmati prodotti dalla televisione statale, corredati di interviste agli abitanti del luogo, possono essere facilmente reperiti sui più noti social network internazionali. Alcuni di questi filmati sono servizi di approfondimento per la televisione, altri sono documentari più ambiziosi: in entrambi i casi la finalità è promuovere la stessa «verità storica» del *kılıçlar*, dunque negare il genocidio armeno.¹⁶ Nella parte che riguarda Iğdır e la scoperta della fossa comune di Oba di questi documentari, la narrazione insiste sulla presenza di scheletri di vecchi, adulti e bambini, uomini e donne, per rivendicare il carattere non militare dei massacri compiuti dagli armeni. La nazionalità attribuita alle vittime - benché in quel periodo non si fossero ancora assestate le attuali divisioni nazionali - è basata sul ritrovamento tra i cadaveri di alcuni simboli ottomani o musulmani (ad esempio un porta sigarette con l'*ayyıldız*, la stella e la mezzaluna, o un *tespîh*¹⁷). Tra i documentari e le pagine di internet dedicate a queste tesi, un documento in particolare è citato in relazione al *kılıçlar*: è un estratto di un saggio di Jafar Ali Giyasi, professore azerbaigiano che avrebbe partecipato al convegno del 1995 e che, in seguito, si sarebbe occupato di progettare il monumento. L'estratto è ricorrente in internet, pubblicato online da siti ufficiali come quelli del ministero, così come da blog collettivi e personali, tutti incentrati sulla stessa tesi. Il sito internet ufficiale del Ministero turco per il Turismo e la Cultura riporta una tra le più lunghe citazioni di quel testo.¹⁸

In generale, tuttavia, il materiale raccolto sulle vicende che sarebbero alla base della costruzione del *kılıçlar*, in particolare dunque le testimonianze orali, racconta di massacri e fosse comuni sparse principalmente

16. Alcune di queste interviste sono presenti anche sul celebre sito di condivisione video www.youtube.com, nonostante l'accesso a questo sito sovente sia stato censurato dall'autorità statale a causa di alcuni video critici nei confronti del nazionalismo turco. Uno dei servizi televisivi a cui faccio riferimento (in versione sottotitolata in inglese) è visibile all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=Acsn-De8vCQ> (2013/04/22).

17. Il *tespîh* è una collana composta da 11, 33 o 99 grani, simile al rosario cristiano, molto comune nell'islam e in particolare in Turchia, supportato dalle influenze sufi.

18. Faccio riferimento al saggio citato *supra* nella nota 6, reperibile in lingua inglese sul sito internazionale del Ministero della Cultura e del Turismo turco: <http://www.kultur.gov.tr/EN,32269/igdir-genocide-monument-and-museum.html> (2013/04/22).

tra Van e Kars. La provincia di Iğdır sembra essere stata toccata solo in modo liminale dagli accadimenti presi in considerazione dalla rivendicazione storica turco-azera. Eppure, forse per la sua storia di continue conquiste e pretese territoriali di inizio secolo, forse per la vicinanza alla frontiera armena e a quella azera del Nakhichevan, Iğdır è diventata il centro simbolico di tutte quelle rivendicazioni storiche. Firat sostiene che nelle giornate di sole il bagliore del *kılıçlar* sia visibile fin dalle finestre delle case armene, o almeno questo è quanto ha sentito dire da un docente di Iğdır durante un seminario di aggiornamento a cui aveva partecipato qualche settimana prima.

In ogni caso il museo di Iğdır contiene molte delle controverse rivendicazioni turche sul genocidio armeno e alcune copie dei materiali che, scientificamente, dovrebbero provarle – ovvero, più realisticamente, dei materiali che dovrebbero convincere il visitatore della «verità storica» proposta nei pannelli di ottone all'ingresso.¹⁹

5 L'armeno cristiano e l'armeno sovietico

Complice il coinvolgimento del loro collega nelle vicende celebrate dal *kılıçlar*, durante tutta la visita i miei due accompagnatori hanno intenzionalmente sviato i nostri discorsi dalla questione armena. Io non ho insistito, incentivato al riserbo dalla presenza costante, un passo appena dietro le nostre spalle, del custode del museo. Tuttavia, nel viaggio in auto sulla strada del ritorno la diffidenza verso la ricostruzione storica del *kılıçlar* diventa l'argomento della nostra conversazione, seppure con due prospettive differenti. Per Firat la diffidenza verso la storia raccontata dal *kılıçlar* si inserisce in realtà nella più ampia diffidenza verso l'informazione e la conoscenza su quegli anni che, a parer suo, non può essere ricostruita con sufficiente certezza a causa dei pochi documenti rimasti e di altri problemi. Firat sposa l'incertezza, non si allontana dalla versione ufficiale turca e dà voce ad una teoria molto comune tra i negazionisti del genocidio armeno. Per Alp invece, l'altro insegnante che mi ha accompagnato, il problema è la funzione che ha assunto la storia di quegli anni in Turchia. Secondo lui la produzione della storia da parte degli organi ufficiali dello Stato è sempre stata legata a schieramenti politici nazionali e internazionali, a ragioni ideologiche, allo scontro con gli armeni così come a quello con i russi, più che al concetto di «verità

19. Una certa «filosofia della minaccia» e le questioni riassunte nell'espressione «Sindrome di Sévres» soggiacciono alla narrativa storica proposta dal monumento (cfr. Akçam 2004, pp. 20-24).

storica». Per sostenere le sue tesi di fronte all'espressione contrariata di Firat, Alp gli fa notare come il discorso pubblicato sulle targhe all'ingresso fosse incentrato sulla politica internazionale e fosse tematizzato sulle accuse e sull'assunzione di colpe e non sui reali avvenimenti. Firat adduce a suo favore le immagini della sala, ma Alp le scredita. Un secondo dopo, appena i due placano il loro breve battibecco, esprimono entrambi curiosità per la mia opinione a riguardo; sono soprattutto curiosi di conoscere quale sia l'opinione più diffusa in Europa tra le persone comuni e non tra le autorità. Mentre cerco invano di presentare in maniera equilibrata le opinioni occidentali sulla storia e sui rapporti tra Armenia e Turchia, vengo interrotto dai due amici, per i quali sembra che io non abbia colto il punto. Per Alp e Firat il cristianesimo predominante in Occidente induce sia l'Europa che gli Stati Uniti a sostenere a priori la causa armena. Il cristianesimo e gli armeni emigrati a occidente sono il fondamento di tale diatriba e allo stesso modo l'ostilità religiosa europea è il fattore che separa la Turchia dall'Europa più del rispetto della libertà di parola o di stampa. Ribatto in maniera critica a questa loro invettiva così esasperata, soprattutto perché diverge dalle posizioni che hanno già espresso in mia presenza in molte altre occasioni. L'inspirarsi della questione religiosa tra cristianesimo e islam mi sembra sul momento essere fomentata dalla questione armena, più che esserne una causa. Inoltre realizzo come da una certa distanza il cattolicesimo italiano, il protestantesimo tedesco e l'anglicanesimo britannico siano sfumature non percepite di un solo colore e l'ateismo o l'agnosticismo non siano caratteri dell'Europa presi in considerazione. Allo stesso modo, nella prospettiva dei rapporti turco-armeni, anche le differenti posizioni istituzionali tra i numerosi Stati europei, oltre alle divergenze politiche e sociali interne agli stessi, sono annullate. Per tutta la durata del viaggio in auto mi ritrovo mio malgrado nella loro stessa condizione di soggetto etnografico: depredata della mia individualità, rappresentante di tutto quello che è per loro occidentale, nel mezzo di una controversia allo stesso tempo inconsistente nei termini e radicata nelle posizioni.

Un attimo di distensione arriva poco dopo, quando, ancora al cospetto di Firat, Alp riprende il discorso da un nuovo punto di vista: al fascino esotico che Firat aveva sempre manifestato per l'universo europeo, si sostituiva in Alp il fascino esotico per il socialismo sovietico. Così, partendo dalle ideologie comuniste di cui era un accanito sostenitore, Alp giungeva a riconoscere il fascino che su di lui esercitava l'Armenia in quanto società ex sovietica. Il trascorso socialista della nazione cristiana del Caucaso, l'essere stata parte dell'Unione Sovietica e l'aver vissuto a lungo sotto i principi del socialismo russo, erano un magnete per la coscienza rossa di Alp. Quando ormai stiamo arrivando a Iğdır, Alp riba-

disce la sua presa di posizione ancora una volta, sorprendendo Firat e in parte anche me, che in precedenza avevamo interpretato la sua ultima affermazione come un discorso volto principalmente a stemperare i toni: seduto sui sedili posteriori Alp si sporge in avanti e, mentre sto guidando, mi chiede di coinvolgerlo se mai decidessi di visitare l'Armenia, anche in futuro. Firat rimane in silenzio.

Raggiunto il centro di Iğdır, mentre rincasiamo, Alp riprende il discorso e mi indica un mercato curdo lungo *Karabekir caddesi*, la via intitolata al generale ottomano. Dice che il mercato si chiama, o era chiamato, il *rus pazarı*, il «mercato russo». Secondo Alp su quei banchi un tempo si vendeva la merce che proveniva dal confine russo, ma ora non si trovano più né prodotti né cimeli. Alp non fa riferimento al passato russo di Iğdır e nemmeno sa specificare gli anni in cui quel commercio era attivo. In ogni caso, d'accordo con Firat, ci fermiamo a visitare il mercato conciliando la mia curiosità con la necessità di uno stendibiancheria nuovo.

La prima parte del mercato è una via sterrata i cui lati sono occupati da una schiera di piccole costruzioni di legno e di altri materiali di recupero; di fronte a ognuna di esse vi è una bancarella per esporre la merce, coperta da una tenda di tela o plastica. Al termine della strada su cui affacciano le bancarelle, il *rus pazarı* si apre in un isolato di piccoli edifici di cemento e legno, alti uno o due piani. L'isolato si presenta alla vista come un unico blocco dato che al centro, tra gli edifici più vecchi, la scacchiera di strade è ombreggiata dai teli di plastica appesi ai tetti e ad altri pali di fortuna. Nel suo complesso il *rus pazarı* è un mercato abbastanza ampio e molto frequentato. Tuttavia, appena concludo la visita, sono costretto a constatare con Alp che non è rimasta una sola traccia dei contatti e dei commerci stranieri, russi, armeni o socialisti che fossero (forse un pensiero ingenuo, comunque vivido quando ci si trova a pochi chilometri dal confine). Nel *rus pazarı* di Iğdır non ci sono tracce di un passato che possa giustificare il nome d'oggi: non nelle forme architettoniche, tanto meno tra i venditori o tra la merce esposta.

6 Il paesaggio e le abitudini: l'identità della provincia

Visto da lontano, conosciuto attraverso il suo nome, il *rus pazarı* suggerisce la permanenza nella Provincia di Iğdır di un passato diverso dal presente turco: una sorta di traccia storica, una memoria sociale iscritta nel territorio. Tuttavia, visitato di persona, lo stesso *rus pazarı* riduce drasticamente la sua capacità di evocazione al suo nome. In pochi minuti il *rus pazarı* diventa così un segnale della scomparsa da *Iğdır* di ogni traccia storica che risalga a più di un secolo fa. Una rapida visita della città confer-

ma questa ipotesi: non si trovano edifici che possano risalire ad un periodo precedente agli anni Trenta. Inoltre, nella maggior parte dei palazzi del centro urbano e della periferia, domina la ben nota edilizia repubblicana turca: l'uso di calcestruzzo armato, stucco colorato e infissi di PVC bianchi non è altro che la base per le variazioni sul tema del condominio turco all'occidentale, un tratto del paesaggio che ha invaso l'Anatolia lentamente ma inesorabilmente solo in seguito alla fondazione della Repubblica – così come è successo con la pavimentazione in mattoni di cemento delle strade centrali, anch'essa diffusa a macchia d'olio da Izmir a Van, a Iğdır.²⁰ Nel centro e nella prima periferia non ci sono dunque stabili risalenti al XIX secolo o prima: non un'abitazione privata, né una caserma, neppure un luogo di culto – tutti elementi che, rileggendo il passato della provincia, non potevano essere del tutto assenti. Anche la toponomastica turca, fortemente nazionalista come nel caso di *Kazım Karabekir caddesi* e *Enver Paşa caddesi*, di certo non celebra il passato armeno e curdo di *Iğdır il*.²¹

Nei paesi sparsi per la campagna circostante resistono ancora oggi alcuni edifici più antichi, con le pareti in mattoni pieni e il tetto ricoperto da legna e terra, ma sono inutilizzati o usati come stalla per il bestiame familiare. Queste piccole case private, pur suggerendo una soluzione di continuità con il passato almeno nei luoghi della vita contadina, non presentano tuttavia alcuna connotazione culturale o sociale: tutte simili per forma e dimensione, all'interno conservano solo le mura spoglie, mentre sui tetti sono cresciute abbondanti le erbacce, simbolo dell'abbandono.

Anche allargando ulteriormente la prospettiva, in tutto il panorama antropizzato di *Iğdır il* non sono rinvenibili molte tracce significative di una vita differente da quella turca repubblicana, mentre sono almeno in parte ancora presenti, nonostante l'azione egemonizzante sovietica, nell'altopiano al di là del fiume, oltre il confine, ma anche in altre zone, seppure in maniera limitata, come nei territori di Kars e Van.²²

20. Uno spunto visivo sulla diffusione dell'architettura condominiale nella Turchia anatolica è visibile in parte della recente opera del fotografo inglese George Georgiou (2010), pubblicata in Italia con il titolo di *Fault Lines/Turchia/Est/Ovest*.

21. Per i due generali, cfr. *supra* nota 10. Un ulteriore esempio è il giardino alberato posto nella piazza centrale di Iğdır, chiamato Haydar Aliyev Parkı. Haydar Aliyev è un ex presidente della Repubblica azerbaigiana, ma soprattutto è stato l'uomo al comando del Nakhichevan dopo il crollo dell'Unione Sovietica e un personaggio di spicco nelle diatribe territoriali iniziate in quegli anni con l'Armenia.

22. A mio parere l'annessione della provincia di Iğdır avvenuta solo alla fine degli anni Venti del Novecento ha indotto le autorità turche a una maggiore perizia nella cancellazione delle tracce esistenti rispetto ad altre province che erano da più tempo parte dei territori ottomani. A questa considerazione deve essere però sommata l'influenza devastante che le guerre e le battaglie possono aver avuto sul paesaggio di Iğdır negli anni precedenti la sua annessione.

Nel paesaggio di *Iğdır il* le tracce rimaste oggi di un passato che si può ragionevolmente pensare eterogeneo e diversificato – della convivenza religiosa e culturale in una zona di passaggio e collegamento, delle reti commerciali – o non sono presenti o sono davvero poche, relegate alle zone meno abitate della provincia. Per chi li cerchi, li sappia riconoscere e interpretare, sono solo due i segni che ancora oggi raccontano la storia del territorio di *Iğdır il*: il caravanserraglio – benché recentemente sia stato reso inaccessibile dall'esercito – è l'ultimo ricordo di una terra di passaggio, solcata da eserciti, commercianti, viaggiatori e diplomatici; le fondamenta della chiesa armena – di cui oggi restano esclusivamente poche pietre riconoscibili sulla base di indicazioni terze tratte da opere di inizio secolo – sono invece la tracce di un società armena in diretto contatto con quella turca e curda che abita oggi la provincia.²³

Ad ogni modo, la narrazione repubblicana della storia della provincia non è iscritta solo nel paesaggio, negli edifici e nella toponomastica. Fin dai primi anni di inserimento scolastico l'educazione statale turca agisce con veemenza nei confronti dei suoi studenti per promuovere la visione nazionale del passato, per costruire e diffondere, dunque, un'immagine solida da porre a fondamento dell'identità turca odierna. In questo contesto pedagogico la storia politica o sociale locale della provincia non è, almeno nel caso di *Iğdır*, un argomento di interesse autonomo o di pubblico dibattito, ma solo un modello della più ampia storia nazionale turca. Anche le opinioni di Alp sulle rivendicazioni internazionali del *kılıçlar* a scapito di quelle locali sembrano evocare questa riduzione della storia

23. Di questi edifici restano soprattutto alcune immagini di inizio Novecento, che documentano lo stato di degrado delle opere in vari anni. L'assenza di costruzioni si registra anche in zone come quella del caravanserraglio o della chiesa, divenute in seguito disabitate (cfr. Kalantar 1994, pp. 69-74). Tale assenza di edifici più vecchi di un secolo, che siano in qualche modo funzionali e riconducibili ad una determinata società – come una chiesa, una moschea o un palazzo – necessita tuttavia un chiarimento: la descrizione fornita sembrerebbe riguardare solo la questione armena, creando un'immagine mitica e falsata di un altopiano ancora una volta caratterizzato dall'integrità etnica. Ad ogni modo la *Haykakan Sovetakan Hanragitaran* (1978, IV, Yerevan, Armenian Academy of Sciences, p. 308) riporta la presenza di tre chiese in città che dovrebbero essere facili da individuare e di cui invece non c'è più traccia. Non sono presenti sul territorio neanche antiche moschee e edifici istituzionali del periodo persiano od ottomano. I più vicini sono l'*İshak Paşa Sarayı*, il palazzo del paşa di Eski Bayazıt, a sud, e il *Kars Kalesi*, il castello di Kars, a nord. Tuttavia, come ho già scritto in precedenza, è necessario tenere conto degli effetti devastanti della guerra, del dominio zarista, ma soprattutto del carattere nomade (o in linea di massima non stanziale, almeno sul lungo periodo) di molte popolazioni musulmane che abitavano sulla zona. Le comunità curde locali, ad esempio, per abitudini di vita e sostentamento raramente si potevano dire interessate alla costruzione di edifici o punti di riferimento che fossero simboli della propria identità collettiva e che fossero capaci di resistere in qualche modo al tempo; neppure hanno una documentazione della loro storia pari a quella armena. Ma tutto ciò non deve trarre in inganno sulla loro effettiva presenza come membri della società.

locale a *exemplum* della storia nazionale.²⁴ Ciononostante, l'impronta che lo Stato impone attraverso l'educazione è un fenomeno dalle caratteristiche diverse al tema qui presentato: la sua cifra è infatti una narrazione comune a tutta la nazione, diffusa in maniera omogenea sul territorio turco e non esclusiva della provincia. Evitando dunque una digressione troppo lunga sulla scuola turca come veicolo dell'identità dello Stato, può essere sufficiente accennare ad alcuni aspetti locali che possono rendere evidente l'importanza con cui in Turchia l'istruzione pubblica diventa uno degli strumenti della cittadinanza civile, dunque della visione di se stessi in quanto cittadini e dell'*alter* in quanto straniero.

Il modo in cui l'educazione dell'obbligo si realizza in Turchia richiama, senza troppe allusioni, l'assimilazione culturale dell'ideologia kemalista - l'impegno civile, militare e ideologico che furono alla base della fondazione della repubblica e della creazione della cittadinanza turca. In ogni scuola di *Iğdır* il la giornata degli studenti inizia con la recita dell'*Andımız* (letteralmente: «la nostra promessa»), il giuramento allo Stato. Ogni mattina, attraverso parole e movimenti del corpo mutuati dall'universo militare, ogni (giovannissimo) cittadino turco ringrazia pubblicamente il padre fondatore, Atatürk, e rivendica i propri doveri nei confronti della sua patria. Il lunedì mattina e il venerdì pomeriggio l'*Andımız* è accompagnato dall'inno nazionale, che apre e chiude la settimana di lavoro, simbolicamente rappresentata dalla bandiera turca issata dall'insegnante all'inizio di ogni settimana e ammainata alla fine. L'operazione di educazione disciplinare e intellettuale continua in classe grazie all'interposta presenza - tramite le sue immagini - dell'uomo che da sempre incarna i valori del nazionalismo turco: Mustafa Kemal Atatürk. La familiarità degli studenti con l'identità nazionale promossa da Mustafa Kemal non si limita infatti alle parole di devozione dell'*Andımız*: in ogni classe - così in quelle di Ortaköy, così nell'ufficio degli insegnanti - tre quadri collocati sopra la lavagna ripropongono i valori dell'*Andımız* e la loro personificazione nel corpo e nella vita di Mustafa Kemal. Ma ancora più importante è il compito assunto dall'*Atatürk köşesi* (l'angolo di Atatürk), un poster che racconta attraverso una ventina di figure la vita del fondatore della patria, illustrato dall'insegnante agli allievi durante delle apposite lezioni. L'*Atatürk köşesi* è diventato

24. Altrove la stessa produzione di una storia unica e nazionale può essere celebrata in modi diversi. Tra i più noti vi è il conferimento di titoli onorifici ad alcune città dell'est, come l'odierna Gaziantep. In quel nome entrato in uso solo con l'avvento della repubblica si è fuso l'antico Antep, il nome storico della città tutt'ora in uso tra i turchi dell'est, con il termine *gazi*, che significa all'incirca «eroe di guerra», «guerriero vittorioso», «veterano», in riferimento alla *Kurtuluş Savaşı*, la Guerra di liberazione del 1919-1922 (altri casi simili riguardano ad esempio Kahramanmaraş, «l'eroica Maraş», oppure Şanlıurfa, «la gloriosa Urfa»).

anche un modo di dire ricorrente per indicare tutte le zone - presenti per obbligo in ogni edificio pubblico, ma anche in molti uffici privati e in alcuni abitazioni - dove si concentrano le immagini del padre fondatore, bandiere e standardi, testi di inni e poesie alla sua figura, insieme a qualsiasi altro elemento che richiami il nazionalismo kemalista.²⁵

La diffusione delle immagini di Atatürk e la venerazione che esse destano sembra evocare modi e atteggiamenti della devozione religiosa, un'impressione che potrebbe essere rafforzata dall'assenza di un'iconografia religiosa nella dottrina islamica sunnita hanafita, dominante in Turchia. Di fatto l'islam sunnita, nonostante non sia ufficialmente la religione di Stato, è l'unico credo a vedere riconosciuta una legittimità e una storicità confluenti nella formazione della cittadinanza turca (cfr. Zürcher 1999; Aktürk 2009). Richiami all'islam appaiono in maniera esplicita nell'inno nazionale,²⁶ così come nei testi utilizzati nella scuola pubblica,²⁷ e in molte delle più diffuse immagini di Atatürk in cui una luce divina illumina lo sguardo del *pater patriae* turco, o semplicemente nella terza figura dell'*Atatürk köşesi* appeso nelle scuole della provincia, che mostra la carta di identità di Mustafa Kemal, la prima carta di identità emessa dalla Turchia moderna: sul documento, ieri come oggi, un riquadro segnala la *din*, la religione dell'individuo a cui la carta appartiene; nel caso di Mustafa Kemal, padre dei turchi e della laicizzazione dello Stato, c'è scritto, a chiare lettere, *İslam*.

Questa ambigua posizione dell'islam sunnita nei confronti dell'identità turca non è semplicemente iconografica né si risolve nell'interpreta-

25. Il primo a occuparsi di tale narrazione fu lo stesso Atatürk, con il cosiddetto *Nutuk*, il «discorso»: un discorso di trentasei ore e trentuno minuti recitato dal 15 al 20 ottobre del 1927 di fronte all'assemblea dell'allora partito unico, il *Cumhuriyet Halk Partisi*, nel quale Mustafa Kemal descrisse in prima persona e in modo iperbolico l'eroica lotta per l'indipendenza turca e il suo ruolo all'interno di essa (Adak 2003).

26. *L'İstiklâl Marşı* («Marcia dell'indipendenza») è l'inno adottato ufficialmente due anni prima della fondazione della repubblica e in seguito mantenuto. È stato composto da Mehmet Akif Ersoy, poeta «panislamista molto apprezzato negli ambienti fondamentalisti» (Zürcher 2007, p. 326). Inoltre, il testo «trasuda un forte sentimento religioso e una violenta invettiva antioccidentale» (Zürcher 2007, p. 326). In realtà è consuetudine in Turchia recitare solo le prime due strofe delle dieci che compongono il poema, omettendo in tal modo sia le espressioni più aggressive nei confronti degli Stati a occidente che i più espliciti riferimenti religiosi all'islam.

27. Questo aspetto emerge anche nell'analisi proposta da Sam Kaplan (2005) sui libri di testo per lo studio della religione nelle scuole statali turche. Nel libri presi in analisi, secondo quanto riportato da Kaplan, si sostiene che «the Turkish people have an innate spiritual affinity to islam» (Kaplan 2005, p. 669). La fede nell'islam (anche se inizialmente identificata nel mondo arabo) sembra impedire la realizzazione del «Turkish öz, or primordial ethos» (Kaplan 2005, p. 670), ma per altri aspetti, non necessariamente contemporanei al primo, sembra divenire una componente necessaria per la sua realizzazione.

zione personale, privata, domestica: la *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Direzione per gli Affari Religiosi) rappresenta entrambi gli opposti aspetti (Davison 2003, pp. 337-338): da un lato l'esistenza dell'ufficio statale determina il controllo dello Stato sulla religione in Turchia; dall'altro rappresenta una forma di riconoscimento istituzionale, peraltro egemonico ed esclusivo, dell'islam sunnita. Ognuno di questi elementi, di fatto, conduce al limite la dicitura costituzionale di repubblica democratica laica (cfr. Kadritzke 2008) e crea un conflitto locale tra la religione più in generale, elemento della cittadinanza turca, e l'identità azera, musulmana ma sciita, rivendicata da molti abitanti della provincia; un conflitto, tuttavia, destinato a non essere preso in considerazione quando è posto di fronte al carattere cristiano della rivitalizzata opposizione tra turchi, turco-azeri, azeri e armeni.

7 L'eco del crollo sovietico

Di concerto con il paesaggio antropizzato, i modi dell'educazione statale e le immagini di Atatürk formano quell'impronta della cittadinanza turca che (nonostante possa essere parzialmente rigettata, ad esempio, dagli abitanti turco-azeri di *Iğdır il*) contribuisce in maniera fondamentale alla narrazione storica promossa dal *kılıçlar*, dunque alla visione locale di una profonda alterità tra cittadini turchi e armeni. Tuttavia, nonostante l'opposizione turco-armena sia presentata oggi dalle autorità e dai singoli come un rapporto sempre esistito e immutato nel tempo - quasi fosse una realtà ontologica inestricabile dalla stessa identità turca e dipendente solamente da essa - nel corso di un secolo sono avvenuti alcuni fondamentali cambiamenti. Concentrando l'attenzione sulle date della scoperta della fossa comune di Oba (1986), su quelle dell'organizzazione del simposio (1995) e sulla costruzione del *kılıçlar* (1997), piuttosto che sulla «verità storica» che tale museo propone, diventa evidente che in quell'arco di anni avviene, in maniera discontinua con il passato, una rivitalizzazione del rapporto conflittuale tra turchi e armeni.

L'onda d'urto causata dall'implosione sovietica a fine anni Ottanta portò ad una sensibile rivoluzione sociale, politica e amministrativa anche nell'est-nord-est turco. In tutto il Caucaso del sud il collasso del potere sovietico concesse a milioni di persone la libertà di esprimere le proprie ambizioni nazionalistiche e i propri particolarismi etnici, a lungo repressi. Dissolta la superficie di omogeneità comunista riemersero oltre confine quelle ambizioni e quei particolarismi locali che alcune oligarchie sfruttarono per (ri)legittimarsi politicamente. In questo con-

testo la Turchia aprì inizialmente un varco lungo il confine armeno, in corrispondenza della linea ferroviaria Kars-Gyumri, e per un breve periodo sembrò prossima anche l'apertura del ponte sull'Arasse più vicino a Iğdır. La repentina chiusura dell'attraversamento ferroviario tra Turchia e Armenia, conseguenza dell'inasprirsi delle ostilità tra Armenia e Azerbaigian e delle successive rivendicazioni territoriali da parte armena, cancellò temporaneamente l'opportunità per Iğdır di vedere aperto il suo confine orientale. Inoltre lo Stato turco si avvicinò in modo esplicito alla ben più ricca Baku, creando nelle vicinanze di Iğdır un corridoio tra il territorio di Iğdır e quello dell'exclave azera del Nakhichevan. Nel frattempo, sotto l'egida di un rinato patriottismo turco orientale, l'instabilità sociale e la nuova vicinanza tra turchi, turco-azeri e azeri produsse in alcune formazioni politiche turche di estrema destra la rinascita del panturchismo irredentista, che si associò a quello «solidale» dei poteri ufficiali (Landau 1995, p. 194).

Il 27 maggio 1992 il distretto di Iğdır raggiunse la sua indipendenza amministrativa da Kars,²⁸ dando vita all'attuale *Iğdır il*. Infine, come anticipato, nel 1995 a Iğdır si tenne il «Simposio internazionale sulla verità storica e gli armeni» e nel 1997 si inaugurò il «monumento e museo dei martiri turchi massacrati dagli armeni», simbolo del passato delle popolazioni musulmane nella provincia di Iğdır e, in particolare, del legame turco-azero, un legame tra due gruppi etnici (e un'ideologia panturca) politicamente e socialmente rigenerati al fine di poter stringere tra di loro quello stesso legame che è alla base della loro riproposizione.

L'insieme di questi eventi testimonia un profondo cambiamento nella società locale in seguito alla dissoluzione della cortina di ferro. Le frontiere semantiche poste tra la società locale turca e le popolazioni del Nakhichevan, dell'Azerbaigian e dell'Armenia subiscono un profondo cambiamento che si riflette nella concezione della società locale di tutto l'est turco a contatto con le ex Repubbliche sovietiche (cfr. Yalçın-Heckmann 2012, p. 1732). Di fatto, nei decenni in cui lungo il corso dell'Arasse era calata la cortina di ferro, l'immaginario locale aveva grossomodo amalgamato le genti al di là del confine in una sola immagine pseudosovietica - nonostante oltre quel confine crescessero già i sentimenti nazionalisti. Nel momento stesso in cui scompare il

28. Nonostante la profonda cesura di inizio Novecento e l'annessione allo Stato turco, Iğdır e il circondario non ebbero un proprio riconoscimento amministrativo all'interno della giovane repubblica. Durante i primi dieci anni di governo turco il territorio dell'altopiano, che si può supporre in larga parte disabitato e devastato, rimase sotto il controllo amministrativo della vicina Bayazıt (insediamento oggi spostato a est, come suggerisce il nuovo nome Doğubayazıt), mentre alla fine degli anni Trenta divenne parte della regione di Kars. Questa divisione perdurò fino agli anni Novanta.

presupposto di tale visione e l'effervescenza rivoluzionaria dell'Armenia torna percepibile oltre confine, con l'avvento dello spettro di un contatto sconosciuto e impensato nei cinquant'anni precedenti, torna l'urgenza istituzionale di rivitalizzare il contrasto turco-armeno, anche solo per consolidare le rivendicazioni territoriali di *Iğdır il*. Di fronte a tali avvenimenti, il reiterarsi del non contatto causa la totale mancanza di argomenti atti a costruire una nuova alterità armena: manca il fondamento dell'alterità, cioè l'esperienza. Si recuperano allora le opposizioni di sempre, in particolare quelle religiose, fondate nella forte cristianità armena e nella commistione di Stato e islam nell'identità turca nazionale.

Per Alp e Firat - detentori di un doppio ruolo in provincia, quello di cittadini e di insegnanti, dunque di consumatori e produttori di quell'impronta turca - l'appartenenza religiosa armena condivisa con l'Occidente europeo è il fulcro dell'opposizione turco-armena. Così, nonostante i due giovani abbiano inizialmente manifestato diffidenza nei confronti della storia raccontata nel museo, l'alterità armena che ripropongono è strutturata sullo stesso fondamento della narrazione nazionalista del loro passato espressa dal museo, dai libri di scuola e dal paesaggio. La comparazione tra le opinioni espresse dal *kılıçlar* e quelle di Alp e di Firat genera un'opposizione tra turchi e armeni che, in maniera del tutto indifferente alla storia e ai cambiamenti, sembrerebbe essere giunta immutata dal primo Novecento fino ad oggi, ma che in realtà è frutto di una rivitalizzazione conseguente al collasso dell'Unione Sovietica.

Gli ampi spettri delle appartenenze religiose cristiane e islamiche si pongono allora come elementi di continuità tra l'inizio del xx secolo e oggi, mentre - a partire dai confini dei territori interessati e dalle popolazioni, fino agli ordinamenti politici e al tipo di economia - tutto nel frattempo è sostanzialmente cambiato. Questa visione destoricizzata dell'alterità, promossa sia localmente che ufficialmente, benché si fondi su un certo riallineamento tra le ideologie panturchiste di inizio Novecento e quelle attuali di una certa destra ultranazionalista, rischia di celare un importante avvenimento storico che è stato il motore dell'attuale immaginario dell'alterità armena, della costruzione del *kılıçlar* e del consolidamento delle sue rivendicazioni, e che ci è invece suggerito dalla coscienza rossa di Alp: il crollo dell'Unione Sovietica.²⁹

29. Solo recentemente l'influenza del crollo dell'Unione Sovietica ha iniziato ad essere ritenuto un elemento adatto alla schematizzazione della storia recente della Turchia (Oktem 2011), ristabilendo almeno in parte un equilibrio nella storia e nella storiografia turca, fino a qualche anno fa sbilanciata ad occidente non solo dagli accademici europei e statunitensi, ma dalle stesse fonti ufficiali turche, in un processo di occidentalizzazione della Turchia spesso poco evidenziato, ma che non si mosse solo nella direzione delle riforme future, ma anche nella riforma passo a passo del passato recente e recentissimo della Repubblica.

8 L'impronta nazionalista turca

Il collasso sovietico impone una rinnovata necessità di gestire l'impronta nazionalistica turca sul territorio e sulla società locale da parte dello Stato. Ricapitolando a ritroso gli elementi di tale impronta, si può sostenere che l'educazione statale (un'educazione quasi permanente grazie alla diffusione degli *Atatürk köşesi* e della simbologia nazionalista al di fuori degli edifici scolastici) eserciti sugli individui un controllo diretto, per parole e rappresentazioni. I suoi strumenti possono essere disciplinari e fisici, come nella recita dell'*Andımız*, o visivi e intellettuali, come nell'uso delle immagini e delle icone di Atatürk. Quest'ultimo carattere, quello specificatamente visivo (che riguarda rappresentazioni il cui scopo è essere imposte alla vista), è stato probabilmente favorito dall'assenza di un corrispettivo nell'universo simbolico della religione islamica sunnita, che ha permesso la facile realizzazione di un primato nel linguaggio delle immagini da parte dello Stato - un primato tuttavia meno incisivo nelle componenti sciite della provincia di Iğdır.

A questo tipo di controllo diretto se ne somma uno indiretto, il controllo della percezione, strutturato sul paesaggio antropizzato della provincia. I suoi strumenti sono architettonici e visuali (dunque riguardano l'atto del vedere, ma rispondono anche ad altre funzioni). A partire dai nuovi limiti tracciati lungo il *Talweg* del fiume Arasse, la regione di Iğdır non solo cambia i propri confini e la propria forma, ma vede stravolto anche il suo aspetto, la sua memoria materiale. Le tracce visibili del passato, di un qualsiasi passato, sono state cancellate dal panorama locale e oggi sono omesse, sostituite da edifici di epoca moderna la cui diffusione riguarda grossomodo tutta la penisola anatolica. In questo modo si è creato un territorio esclusivamente turco laddove il paesaggio avrebbe potuto essere maggiormente stratificato, estendendo nello spazio e nel tempo l'appar(ten)enza turca a *Iğdır il*, provincia ancora straniera all'alba del secolo scorso. Così, il paesaggio di Iğdır, ricco di simboli nazionalisti, di moschee e di opere pubbliche della Turchia repubblicana, esclude la percezione, dunque l'esistenza, di un passato differente, producendo l'astrazione del panorama dal tempo e la creazione di un'immagine destoricizzata della provincia e del suo contesto, a cui collabora, infine, il *kılıçlar*.

Il *kılıçlar*, elemento iniziale di questa breve indagine, esercita anch'esso un controllo sia diretto che indiretto, conciliando le dimensioni narrative e rappresentative della conoscenza storica con quelle percettive relative al paesaggio antropizzato. In quest'ottica il *kılıçlar*, con le sue fonti fotografiche e le sue spade ben visibili nel panorama, erette a poca distanza dal confine armeno, incorpora l'opposizione turco-armena

nella narrazione destoricizzata della provincia. Le ossa (elemento atavico per eccellenza) nascoste nella terra (oggetto della rivendicazione territoriale) sono la più efficiente simbologia per fondare in un passato indefinito il possesso del territorio. Gli scavi archeologici e i memoriali come il *kılıçlar* sono la rappresentazione storica realizzata con i mezzi della scienza e della tecnica della cultura occidentale scientifica - convegni delle accademie turche e azerbaigiane, pubblicazioni degli atti e della documentazione fotografica - al fine di legittimare l'appartenenza di quel pezzo di altopiano alla Turchia moderna, o meglio ancora, ai popoli turco-musulmani in senso lato, rivitalizzando ancora una volta l'opposizione turco-armena. La «verità storica» narrata dal *kılıçlar* e consolidata con la sua costruzione non è una memoria relegata alla narrazione del passato ma una memoria intesa come atto di rivendicazione presente, attuale.

Guardando all'orizzonte armeno l'associazione di questi strumenti di controllo e il loro esercizio, dunque l'impronta nazionalistica turca, quando è associata al mancato incontro con l'altro armeno, protratto lungo un secolo, produce un ulteriore effetto: il controllo dell'immaginario. L'influenza di tale controllo, che permette l'apparente produzione di diverse opinioni e ipotesi, è tale da annullare le capacità critiche e le diverse biografie degli individui nella provincia, iscrivendo loro malgrado le produzioni del loro immaginario armeno in una cornice di alterità assoluta, di totale diversità rispetto alla normalità turca e all'alterità nota.

9 Io, armeno

Giugno 2011. Durante un fresco pomeriggio sono seduto al caffè del paese in cui ho concentrato la mia ricerca di campo, Ortaköy, un centro abitato da circa 300 residenti a circa 6 chilometri a nord di Iğdır. Come capita di sovente, sto consultando il mio manuale di lingua turca. Non consumo nulla, sono semplicemente seduto all'ombra della veranda, con il gentile permesso di Enver, il gestore del piccolo caffè a cui la veranda appartiene. Da quando sono arrivato, alcuni mesi ormai, accade spesso che io rimanga seduto da Enver o in un altro luogo pubblico del paese, anche se sono indaffarato in qualche mia attività personale. Con il tempo ho notato che la mia curiosità è meglio accettata se resto sempre in vista e che questo atteggiamento stimola la curiosità altrui, in questo caso degli uomini del paese, gli unici a frequentare i caffè di Ortaköy.

Quel pomeriggio, dopo essere stato a lungo concentrato su un esercizio di turco, sollevo lo sguardo per ordinare qualcosa da bere e mi accorgo che i tavoli vicini al mio sono stati occupati da cinque anziani. Li

ho già incontrati in precedenza, ma non ho mai parlato con loro. Il paese è piccolo e i quattro caffè affacciano sulla stessa via, dove la carreggiata si allarga fino a formare una sorta di piazza, giusto davanti all'ingresso della moschea. Dopo aver incrociato i nostri sguardi, li saluto con molta cortesia, forse in modo troppo ostentato. In ogni caso mi rendo conto che non ho bisogno di attirare la loro attenzione, già rivolta alla mia presenza. Mentre rispondono educatamente al mio saluto, uno di loro si alza e si avvicina curioso al tavolo a cui sono seduto. Quando è giunto vicino al mio tavolo, fermo in piedi dietro alle mia spalla destra, inizia a parlare. L'uomo parla turco con un accento azero che per me non è facile da comprendere. Ma la domanda è semplice, vuole sapere se sono tedesco. Sorrido accomodante prima di rispondergli: dato il colore chiaro dei miei capelli, della mia barba e della carnagione, ho appreso da tempo di non corrispondere allo stereotipo del nativo italiano. Quindi, per nulla sorpreso, replico negativamente e lo informo che sono italiano. L'uomo si muove fino a raggiungere il lato destro del tavolo, quindi mi osserva in viso e pronuncia distrattamente qualche parola in tedesco. Riconosco il suono della lingua, ma gli dico che non comprendo cosa stia dicendo, sfortunatamente. Provo a interessarmi al fatto che lui sappia il tedesco ma senza aspettare che io finisca di parlare, l'uomo incalza chiedendomi del mio lavoro. Vuole sapere cosa faccio seduto al caffè, perché sono a Ortaköy da così tanto tempo, dove abito e di cosa vivo. Mentre rispondo alle sue domande mi fissa con un'espressione inquisitoria e scuote leggermente la testa in segno di diniego, ma non mi interrompe. Così, dopo averlo incalzato un paio di volte senza successo, lo convinco infine a rivelarmi le ragioni della sua conoscenza del tedesco. Dice di aver vissuto qualche tempo in Germania, da giovane; ma appena iniziata la frase successiva tutto d'un tratto si zittisce, mi volta le spalle e torna a sedersi al tavolo da cui si era alzato poco prima.

Dopo circa quindici minuti di silenzio e indifferenza, alzo lo sguardo nella direzione dei cinque uomini e lo stesso uomo di prima, come se non stesse aspettando altro, si alza dalla sua sedia per avvicinarsi una seconda volta al mio tavolo. Questa volta resta in piedi di fronte a me, dall'altra parte del tavolo, e mi chiede se può guardare il libro che sto leggendo. Faccio ruotare il libro sul dorso finché non si trova nella giusta direzione perché l'uomo possa leggere, mentre gli spiego che è un manuale di lingua turca scritto in italiano. Lo prende in mano e lo sfoglia velocemente. Quindi si volta verso i tavoli a cui sono seduti i suoi quattro conoscenti e gli dice che il libro è scritto in tedesco. Comprendo la frase e intervengo subito per correggerlo: replico che il mio libro è scritto in italiano e per convincerli definitivamente sollevo il libro e gli mostro l'ultima di copertina, dove campeggiano piuttosto grandi due bandiere, una turca e una italiana. Gli

uomini non reagiscono, la situazione diventa imbarazzante. Non riesco a comprendere l'insistenza dell'uomo: o ha mentito a me in precedenza, dunque non conosce il tedesco e mi ha ripetuto alcune frasi tedesche imparate a memoria, oppure conosce veramente il tedesco e deve essere ormai certo che il libro non sia in tedesco, ma nonostante questo ha deciso di mentire ai suoi amici. O forse l'età avanzata non gli permette di leggere caratteri così piccoli senza occhiali, quindi la sua affermazione era in realtà una provocazione. Ad ogni modo, mentre ancora sto mostrando le bandiere disegnate sul libro ai suoi amici, l'uomo torna a sedersi, bofonchiando qualche parola a me incomprensibile. Anche io, che ero scattato in piedi e gli avevo sfilato il libro dalle mani, torno a sedermi. Tra i nostri tavoli passa in quel momento Enver, il gestore del caffè. Enver si volta verso di me, mi guarda sbarrando gli occhi e dopo aver indicato con un rapido cenno della testa i cinque anziani seduti ai tavoli al mio fianco, sorride silenzioso. Ricambio il sorriso, anche se sono ancora stranito dalla situazione.

Un'ora più tardi, quando vado a salutare Enver all'interno del locale prima di tornare in città, lui mi racconta che l'uomo di prima, l'anziano con cui avevo parlato, se ne era andato dal caffè ancora convinto che fossi una spia russa o georgiana. Tiro fuori dalla mia borsa il manuale di turco, quello con le bandiere, e lo mostro a Enver, mentre gli racconto della strana conversazione avuta con l'anziano e i suoi amici. Enver conferma la mia sensazione: l'uomo, quando si era allontanato dal caffè, nonostante avesse richiamato la mia attenzione per salutarmi, aveva continuato a parlare male di me con i suoi amici e, secondo lui, l'avrebbe fatto ancora nei giorni seguenti. Enver, rassicurandomi, mi dice di non preoccuparmi per l'atteggiamento di quegli uomini. Così dice: sei uno sconosciuto, per di più straniero, seduto al caffè del loro paese; e qui, in questa campagna, di stranieri se ne vedono pochi. In ogni caso, aggiunge, almeno uno di quegli anziani era convinto che il suo amico si stesse sbagliando: io non ero certo tedesco, tanto meno russo: ero armeno. Nel racconto di Enver quest'ultima ipotesi sembrava aver convinto tutta la combriccola. Ero un armeno e si sentiva anche dall'accento improbabile e dal modo imperfetto con cui parlavo turco. Mentre continuo ad ascoltare Enver che mi informa sui cinque anziani e sui loro legami in paese, rimango per un attimo incantato, stupito e distratto. Quando mi destò, un secondo appena dopo che si è interrotta la voce di Enver, trovo il mio interlocutore intento a sfogliare il manuale di turco. A sua volta disattento alle mie parole, lo osservo mentre scorre fino all'ultima pagina, quella con le due bandiere, prima di chiudere definitivamente il libro e tornare al nostro commiato.

10 L'orizzonte straniero

Pur essendo estrapolato da un'etnografia molto più ampia e approfondita, l'episodio appena narrato può essere comunque assunto come testimone di una specifica capacità di immaginare l'altro nella provincia, in particolare l'altro straniero di cui non si ha esperienza. L'incontro presso il caffè di Enver tra gli anziani del paese e il me stesso-etnografo rivela gli effetti del controllo dell'immaginario sull'alterità armena e dell'isolamento regionale che *Iğdır* il vive da molti decenni: nel piccolo paese di Ortaköy la diversità fisica è associata in maniera lineare alla distanza culturale. Con maggiore accuratezza, tuttavia, si potrebbe sostenere che quando la presenza di una diversità fisica non riesce ad essere inserita nelle tassonomie già note (legata alla mia insistente negazione di essere tedesco) viene associata alla distanza culturale percepita come più estrema, a quella diversità che le narrazioni nazionalistiche identificano come la parte avversa all'universo culturale turco: quell'alterità armena che, a causa della chiusura dei confini, sembra essersi consolidata come essenza dell'alterità.

Al momento del mio primo arrivo in paese, l'estate precedente, non era stato l'immaginario locale del turista straniero il primo ad essere sollecitato. Di fatto parlavo in maniera ancora inadeguata la loro lingua e non rivelavo mai uno scopo che potesse giustificare loro il mio interesse per Ortaköy. Inoltre, la mia apparenza ingannava anche l'immagine stereotipata dell'italiano, rendendo poco credibili le mie dichiarazioni a tal proposito. Subito ero stato informato che gli unici stranieri che si avventuravano da queste parti erano abitanti del Nakhichevan, dunque azeri, ovvero turco-azeri, turchi *oğuz*; oppure, rare volte, erano i commessi viaggiatori dall'Iran, legati a interessi economici specifici che limitavano il loro raggio di azione, le loro attività e le permanenze. Invece, come mi era stato fatto notare, la presenza di stranieri occidentali – cioè provenienti da paesi piuttosto distanti, non per questo ignoti all'immaginario – è inusuale nella città di *Iğdır*, improbabile nei paesi attorno: decisamente rara nell'altopiano anche considerando gli autobus di passaggio tra Kars e Van. Inoltre, nessuna di queste rare figure che attraversano l'altopiano viaggia sola. Così, nonostante i tentativi di mediazione delle persone che conoscevo e nonostante la mia volontà di spiegare il mio *interesse disinteressato* per la loro vita, l'incomprensione aveva sotteso le mie relazioni con gli abitanti di Ortaköy abbastanza a lungo. Allo stesso tempo il mio processo di familiarizzazione con la realtà locale aveva svelato come la categoria di straniero non sembrava avere niente a che fare con l'estraneità. Piuttosto sembrava ricondursi ad un al di là di cui si conoscono, direttamente o indirettamente, gli elementi

distintivi. Lo straniero a *Iğdır il*, insomma, era caratterizzato da una fisionomia e da un ruolo localmente ben noti, tutt'altro che sconosciuti, riconducibili grossomodo alle figure degli azeri, degli iraniani e ai passeggeri degli autobus in transito per *Karabekir caddesi*.

Un ruolo di straniero che si adattasse ai miei scopi – *grossomodo* lo straniero occidentale che prende dimora e presenza in maniera stabile sempre conservando la sua posizione di straniero, quella categoria nota da secoli a Istanbul e stereotipata in Europa e in Turchia in figure come quella di Pierre Loti o di Ernest Hemingway – non sembrava esistere localmente e non poteva essere creato nell'immediato o in poco tempo. Nel momento stesso in cui la mia permanenza si protrasse effettivamente oltre i tempi di un lecito passaggio e la durata del mio soggiorno e la mia curiosità diventarono argomenti di dibattito, la mia presenza (ora aliena più che straniera) sembrò infine trasformarsi in una minaccia per il paese e per le fondamenta della vita quotidiana collettiva di Ortaköy – una vita fortemente radicata in quel luogo e finemente bilanciata rispetto alle altre appartenenze locali (cfr. Kilani 2011, p. 276). Tuttavia, un confine chiuso e la costruzione culturale ad opera dello stato di un'alterità antagonista come quella armena e cristiana avevano generato un modello di *alter* ignoto, pronto per essere assegnato.

A causa dell'inevitabile urgenza di ricondurre l'ignoto al noto, in conseguenza allo spaesamento provocato dall'associazione della mia figura al ruolo di italiano (che a sentir dire male interpretavo), la mia presenza tese ad essere ricondotta e reinserita in categorie localmente familiari: il tedesco, un *alter* diffuso dall'emigrazione, al cui stereotipo pare che assomigliassi fisicamente; la spia russa, che rievoca localmente la cortina di ferro ed è anch'essa una figura stereotipata con caratteri simili a quelli tedeschi, dunque ai miei; infine il più sorprendente, l'armeno, l'*alter* per eccellenza, la minaccia oltre il confine in grado di rievocare sia la cortina di ferro che un passato più remoto dell'altopiano. Di tutti i ruoli che mi erano stati attribuiti, la spia era il più lontano dalla mia capacità di comprensione, benché mi rendessi conto che era parte dell'immaginario locale più di quanto lo fosse la figura di un giovane ricercatore straniero, di un turista occidentale particolarmente curioso delle loro abitudini, del loro modo di vivere, o del ricco e romantico straniero che intraprende un *tour* senza meta.³⁰ In ogni caso le tre figure avevano un

30. Benché in un primo momento fossi ingenuamente molto sorpreso dal ruolo che ricopriva la spia nel loro immaginario, dopo aver vissuto a contatto con gli abitanti di Ortaköy e aver consultato i giornali locali in cui si narrava di alcuni arresti effettuati dalla polizia turca (l'ultimo, in ordine di tempo, ai danni di una presunta spia iraniana nel settembre 2012) mi dovetti ricredere e dovetti ammettere che, per la prima volta, anche in me si era

elemento, fondamentale, in comune: ognuna di quelle rappresentazioni dello straniero era una figura nota all'immaginario locale, di cui però mancava l'esperienza diretta. Un'immagine sconosciuta posta oltre l'orizzonte noto ed esperibile.

I tedeschi erano lontani migliaia di chilometri, ma grazie all'emigrazione turca ormai da molti anni facevano parte dell'universo culturale sia nazionale che locale; la spia russa era invece, per definizione, socialmente invisibile e irriconoscibile; l'armeno era quell'*alter* di cui, in realtà, non si aveva alcuna idea fisionomica fondata sull'esperienza diretta e di cui non ci si rendeva conto che, con ogni probabilità, avendo casa al di là del fiume, non poteva essere fisicamente così diverso da loro stessi. Infine dall'attribuzione del ruolo di armeno alla mia persona traspare il desiderio di marcare una significativa diversità tra se stessi e i propri antagonisti.

Questo ultimo caso era un'ulteriore conferma di un fiume che, dopo essere stato confine, aveva infine assunto il suo ruolo di orizzonte, di una invalicabile frontiera dell'immaginario. Un concetto come quello di straniero, che incorpora la distanza geografica, si esprimeva anzitutto attraverso dei modelli di distanza culturale.³¹

11 Conclusioni

Dopo decenni di mancati contatti a causa della cortina di ferro, dopo la dissoluzione dell'immaginario dell'armeno sovietico, dopo l'attualizzazione dell'opposizione tra turchi e armeni attraverso la «verità storica» del *kılıçlar* e le altre rivendicazioni panturchiste, dopo altre due decenni di contatti mancati, la visione dell'armeno non può che essere destoricizzata, se non addirittura astratta, legata solo all'idea stessa di diversità. Che si tratti degli anziani del paese, di Firat o di Alp,³² non solo

sviluppato uno stereotipo della spia che abbandonava in parte i canoni cinematografici internazionali per definirsi localmente.

31. Per un'utile confronto con una prospettiva inversa e complementare, propria della riflessione sulla distanza dell'antropologia, si veda Viazzo (2003, pp. 163-166).

32. È sicuramente necessario notare come siano passati quasi 25 anni dal collasso dell'Unione Sovietica e dalla decade seguente che diede vita al *kılıçlar*. Tenuto conto di ciò, l'opposizione tra occidente cristiano e Turchia islamica, proposta da Firat e Alp come fondamento attuale dell'alterità armena, si iscrive sicuramente anche in altri meccanismi, soprattutto mediatici, prodotti da eventi con un'eco globale come gli attentati dell'11 settembre 2001. L'11 settembre 2001 portò spesso sulla ribalta internazionale, nelle vulgate e nella storiografia, il volto musulmano della Turchia, associandolo e distinguendolo di volta in volta dai regimi del Medio Oriente e del Nord Africa e trascurando, per altro, le democrazie compiute di altri stati a maggioranza musulmana, come la Malesia e l'Indonesia (Ruthven

è evidente la mancanza di una qualsiasi percezione o idea fisionomica dell'armeno contemporaneo, ma sembrano essersi dissolti anche gli stereotipi sugli armeni che erano diffusi dalla Persia al Portogallo già alla fine dall'Ottocento. L'unico fattore che sembra resistere immutato al tempo e alla rivitalizzazione postsovietica dell'alterità armena da parte dei turchi di Iğdır è l'opposizione religiosa tra cristiani e musulmani. Una questione religiosa che sembra, in questo caso, trasmettere una delle qualità esclusive del divino - l'immutabilità - alle sue espressioni terrene. Nel contesto del recupero della vecchia opposizione, infatti, il ricorso alle categorie religiose, già di per sé generalmente intese come storiche, oltre a rivitalizzare un sentimento di differenza, contribuisce significativamente anche alla destoricizzazione della diversità stessa tra turchi e armeni.

Ad ogni modo, sulla base di una rivitalizzata opposizione a tutto tondo, l'armeno a Iğdır diventa l'emblema stesso della diversità. Il caso di *Iğdır il* non riguarda una o più differenze, cioè distanze parziali tra modi di vivere, tra fisionomie e credenze; riguarda invece un'alienazione totale, qualcosa che per definizione corrisponde all'ignoto, al completamente altro. Indipendentemente dal fatto che sia una causa o un effetto, il confine politico armeno diventa un orizzonte di senso che non può essere superato, pena la stessa scomparsa dell'alterità armena così come concepita oggi nella provincia. Il fiume Arasse diventa una frontiera dell'immaginario, «un cambiamento di registro ontologico» (Crapanzano 2007, p. 30) che per sua stessa definizione non può essere superato, nonostante possa cambiare aspetto. La frontiera lungo il fiume Arasse postula un al di là irraggiungibile perché appartiene sia al regno delle rappresentazioni che al mondo finito, in quanto sfondo su cui si struttura l'azione e si genera la conoscenza dei cittadini turchi di *Iğdır il*.

2011). L'attacco terroristico subito dagli Stati Uniti fu ricondotto ad una polarizzazione religiosa, preferendo porre in secondo piano le questioni economiche. Durante gli stessi anni con i governi di Recep Tayyip Erdoğan e dell'AKP la società turca metteva in campo un paradosso destinato a sovvertire lo sguardo occidentale: nello stesso paese di Atatürk, il modernizzatore laico e filooccidentale, ora gli islamici erano i progressisti del libero mercato che si opponevano alle politiche dei partiti laici e secolarizzanti, divenuti conservatori e reazionari (Gunter, Yavuz 2007, p. 295). Erdoğan guidava la Turchia fuori dall'instabilità economica cavalcando il capitalismo occidentale mentre sua moglie indossava il velo nelle cerimonie pubbliche.

Bibliografia

- Adak, H. (2003). «National myths and self-narrations: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's memoirs and the Turkish ordeal». *The South Atlantic Quarterly*, 102, pp. 509-527.
- Akçam, T. (2004). *From empire to republic: Turkish nationalism and the Armenian genocide*. London-New York: Zed Books.
- Akçam, T. (2012). *The Young Turks' crime against humanity: The Armenian genocide and ethnic cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Aktürk, Ş. (2009). «Persistence of the Islamic millet as an Ottoman legacy: Mono-religious and anti-ethnic definition of Turkish nationhood». *Middle Eastern Studies*, 45 (6), pp. 893-909.
- Crapanzano, V. [2003] (2007). *Orizzonti dell'immaginario: Per un'antropologia filosofica e letteraria* (trad. italiana). Torino: Bollati Boringhieri.
- Davison, A. (2003). «Turkey, a secular State? The challenge of description». *The South Atlantic Quarterly*, 201, pp. 333-350.
- Dumont, P.; Georgeon, F. [1989] (2011). «La morte di un impero (1908-1923)». In: Mantran, R. (a cura di), *Storia dell'Impero Ottomano* (trad. italiana). Lecce: Argo Editrice, pp. 621-696.
- Ferrari, A. [2003] (2008). *La Turchia e il genocidio del popolo armeno: Un problema storiografico?*. In: Ferrari, A., *L'Ararat e la gru: Studi sulla storia e la cultura degli armeni*. Milano: Mimesis Edizioni, pp. 227-237.
- Gökalp, M.Z. (1923). *Türkçülüğün esasları*. Istanbul: Türk Kültür Yayınları.
- Guerzoni, B. (2005). «Il 'nemico armeno' nell'Impero Ottomano: Le immagini». *Storicamente*, 1. http://www.storicamente.org/guerzoni_print.htm#_ftn49 [2013/04/22].
- Gunter, M.M.; Yavuz, M.H. (2007). «Turkish paradox: Progressive Islamists versus reactionary secularists». *Critical Middle Eastern Studies*, 16 (3), pp. 289-301.
- Kadritzke, N. (2008). «La società turca tra esercito e partiti islamisti». *Le Monde Diplomatique-Il Manifesto*, gennaio, pp. 10-11.
- Kalantar, A. (1994). *Armenia from the Stone Age to the Middle Ages*. Paris: Neuchatel.
- Kaplan, S. (2002). «Din-u devlet all over again? The politics of military secularism and religious militarism in Turkey following the 1980 coup». *Int. J. Middle East Studies*, 34, pp. 113-127.
- Kaplan, S. (2005). «Religious nationalism: A textbook case from Turkey». *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25, pp. 665-676.
- Kilani, M. (2011). *Antropologia: Dal locale al globale*. Bari: Edizioni Dedalo, 2011.
- Landau, J.M. (1995). *Pan-Turkism: From irredentism to cooperation*. Bloomington: Indiana University Press.
- Morvaridi, B. (1992). «Gender relations in agriculture: Women in Turkey». *Economic development and cultural change*, 40 (3), pp. 567-586.
- Öktem, K. (2011). *Angry Nation: Turkey since 1989*. London: Zed Books.
- Rivera, A. [2000] (2008). «Etnia-etnicità». In: Gallissot, R. et al. (a cura di), *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave* (trad. italiana). Bari: Dedalo, pp. 221-249.

- Ruthven, M. (2011). «The birth of Islam: A different view». *New York Review of Books*, 58 (6).
- Shaw, S.J.; Shaw, E.K. (eds.) (1977). *History of the Ottoman Empire and modern Turkey*, vol. 2, *Reform, revolution, and Republic: The rise of modern Turkey 1808-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viazzo, P.P. (2003). «Uno sguardo da vicino: L'antropologia alpina fra esotismo e domesticità». In: Scarduelli, P. (a cura di), *Antropologia dell'Occidente*. Roma: Meltemi, pp. 163-181.
- Yalçın-Heckmann, L. (2012). «Re-thinking citizenship in the South Caucasus». *Europe-Asia Studies*, 64 (9), 1724-1738.
- Zürcher, E.J. (1986). «Young Turk memoirs as a historical source: Kazım Karabekir's "İstiklal harbimiz"». *Middle Eastern Studies*, 22 (4), pp. 562-570.
- Zürcher, E.J. (1999). «The vocabulary of Muslim nationalism». *International Journal of the Sociology of Language*, 137, pp. 81-92.
- Zürcher, E.J. [1993] (2007). *Storia della Turchia: Dalla fine dell'Impero ottomano ai giorni nostri* (trad. italiana). Roma: Donzelli.