

IL CRIMINE DEI CRIMINI

Stermini di massa nel Novecento

a cura di
Francesco Berti e Fulvio Cortese

prefazione di
Marcello Flores
postfazione di
Giuliano Vassalli

Scritti di
Antonia Arslan, Francesco Berti, Giorgio Bezzecchi,
Luca Bravi, Amina Crisma, Fulvio Cortese, Isabelle Delpla,
Paolo De Stefani, Igor Dorfmann-Lazarev,
Anna Foa, Emanuela Fronza, Théophile Nsabimana,
Luciano Pellicani, Marco Pertile,
Giovanni Poggeschi, Jean-René Ruez, Victor Zaslavsky

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

FRANCOANGELI

Nazionalismo e religione nella dinamica del Genocidio degli armeni (1915-1916)

di Igor Dorfmann-Lazarev

In seguito ad una serie di trattati internazionali firmati tra il settembre 1913 e il marzo 1914, l'Impero Ottomano rinunciava alla maggior parte dei suoi possedimenti europei, quasi un terzo del suo territorio. Avendo inoltre accolto in Anatolia le popolazioni musulmane turcofone ivi trasferitesi dai Balcani e dalla Russia, l'Impero mutò il suo carattere multi-etnico e multi-religioso. L'omogeneità dell'Impero si accentuò ulteriormente in seguito all'espulsione dei greci dalle isole dell'Egeo, dalla Tracia, nonché dalle coste dell'Anatolia occidentale, cosicché gli armeni rimasero l'ultimo grande gruppo non-musulmano dell'Impero¹.

Con la perdita dei Balcani, l'idea dell'integrità etnica e religiosa dell'Anatolia, identificata come la culla dell'«anima turca», acquistava un posto centrale nelle aspirazioni politiche del movimento dei Giovani Turchi², e il progetto di «turchizzazione» (*türkleşmek*) dell'Impero, che gli ideologi turchisti (e in particolare, Yusuf Akçura, Ziya Gökalp e Tekin Alp) avevano evocato sin dall'inizio del secolo, ora a molti appariva realizzabile. Già nel corso di una riunione segreta tenuta a Salonico nel 1911, i Giovani Turchi avevano postulato la necessità del ricorso alla forza per la «turchizzazione» del paese, ma quando, con il colpo di stato del 23 gennaio 1913, il Comitato «Unione e Progresso» (di seguito: il Comitato), che rappresentava l'ala estremista di questo movimento, instaurò un potere dittatoriale nell'Impero, l'ideologia dei turchisti fu adottata come dottrina ufficiale³. Il programma di «turchizzazione» veniva presentato come un progetto di risanamento

1. Cfr. B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1965, pp. 350-352; M. Flores, *Il Genocidio degli armeni*, Bologna 2006, p. 72.

2. D. Bloxham, *Determinants of the Armenian Genocide*, in R. Hovannisian (a cura di), *Looking Backward, Moving Forward. Confronting the Armenian Genocide*, New Brunswick, N.J.; London 2003, pp. 28-29; M. Flores, *Il Genocidio degli armeni*, cit., p. 63.

3. J.M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey: A Study of Irredentism*, Bloomington; London 1981, pp. 44-46; Id., *Pan-Islam and Pan-Turkism During the Final Years of the Ottoman Empire: Some Considerations*, in R. Hillenbrand (a cura di), *Union européenne des arabisants et islamisants, 10th Congress*, UFAI 1982, p. 44; V. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*, New York; Oxford 2003, p. 196.

della «razza» (*cins, ırk*) turca, della rivincita dei turchi sui loro nemici dopo le perdite dei territori europei avvenute tra il 1878 e il 1913 e della «salvezza» dello Stato⁴.

Questo aspetto nazionalista, nonché palesemente razzista, del programma politico dei nuovi dirigenti turchi suggerisce la linea interpretativa principale nella storiografia del Genocidio degli armeni. Tuttavia, diversi documenti, alcuni dei quali sono stati pubblicati soltanto di recente, ci permettono di capire meglio come una nuova ideologia di una lontana ascendenza romantica, elaborata nei ristretti circoli occidentalizzati e secolarizzati di Salonico e di Costantinopoli, poté divenire uno strumento di sterminio nel profondo di un paese patriarcale, la cui popolazione era per il novanta per cento analfabeta⁵, ed alla quale la retorica dei Giovani Turchi rimaneva estranea. È significativo che, alla sopraccitata riunione di Salonico, questo nuovo nazionalismo fosse iscritto nel quadro di un «nazionalismo musulmano» e di una «religione nazionale».

L'ideologia che presentava la nuova identità turca di matrice razziale come inseparabile dall'Islam era, per esempio, da tempo presente nelle pubblicazioni del giornalista di origine curda Z. Gökalp, che sarebbe diventato l'ideologo principale del Comitato e membro del suo direttivo. A differenza dei movimenti nazionalisti europei e di quelli armeni dell'Ottocento e dell'inizio del Novecento, il discorso nazionalista turco non fu mai articolato (almeno fino a Mustafa Kemal) in contrapposizione all'identità religiosa tradizionale⁶.

Già nel 1909 il Comitato inviò una delegazione all'annuale pellegrinaggio alla Mecca per ottenere un supporto islamico al proprio movimento. Mantenendo il riferimento all'Islam, i Giovani Turchi speravano di allargare la loro base di sostegno all'interno della classe politica ottomana e tra i dignitari musulmani e di guadagnare così popolarità nel paese⁷.

Evocando, da una parte, il «risanamento della razza», essi mobilitavano nello stesso tempo il desiderio di vendetta per le vittime musulmane delle Guerre balcaniche, che era comune a una vasta maggioranza della società ottomana e che dominava anche le accademie militari dell'Impero⁸. Come vedremo più avanti, la retorica dei capifila dei Giovani Turchi combinava accortamente elementi di stampo

4. Cfr. J. Lepsius, *Der Todesgang des armenischen Volkes*, Potsdam 1930, p. 221; B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, cit., p. 208; H.-L. Kieser, D.J. Schaller, *Völkermord in historischen Raum*, in H.-L. Kieser e D.J. Schaller (a cura di), *Der Völkermord an den Armeniern und die Schoah*, Zürich 2002, pp. 16-18.

5. E. J. Zürcher, *Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists*, in K.H. Karpat (a cura di), *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden 2000, p. 150.

6. J.M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey*, cit., p. 45.

7. J. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford 1990, pp. 88-91; H. Bozarslan, *Les courants de pensée dans l'Empire ottoman, 1908-1918*, Thèse de Doctorat, EHESS, vol. II, Paris 1992, pp. 81 e 93; H.-L. Kieser e D.J. Schaller (a cura di), *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., p. 17; R.H. Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, Paris 2006, pp. 247-248.

8. T. Akçam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of the Turkish Responsibility*, New York 2007, p. 84.

nazionalista con fattori di matrice religiosa; questo avrebbe reso il progetto di sterminio delle comunità armenie dell'Impero più accettabile da parte delle popolazioni musulmane, sia turche sia curde, dell'entroterra⁹.

L'altissima percentuale, relativamente alla composizione della popolazione dell'Impero, dei turcofoni originari dei territori esterni all'Anatolia tra i capifila dei Giovani Turchi (tra l'altro, dalla Transcaucasia, dalla Crimea, dal Volga e dal Turkestan) spiega il peso importante che la loro concezione della nazione conferiva all'identità etnica e a quella religiosa a scapito della comunanza territoriale di diverse popolazioni radicate in Anatolia¹⁰. La ricerca della legittimazione del proprio potere avrebbe in seguito spinto i Giovani Turchi a intraprendere le deportazioni delle comunità che non condividevano l'identità nazionale da loro riformulata, mentre l'espansionismo panturchista avrebbe dovuto, come vedremo alla fine, attualizzare questa nuova identità «extraterritoriale».

Ricordiamo alcuni episodi dell'attività istituzionale e propagandistica del Comitato del periodo precedente alla Grande guerra, che attestano il suo ricorso alla coscienza religiosa della popolazione. Secondo Josselin, il console francese a Salonico, già nel corso della riunione del direttivo del Comitato, tenuta il 31 gennaio 1913, si fece appello al sentimento religioso per opporsi alla cessione di Adrianopoli (Edirne) richiesta alla Sublime Porta dalle grandi potenze. Ahmed Aghajev (Ağaoğlu), tartaro cresciuto nel *milieu* armeno di Suşi e uno dei principali responsabili del massacro degli armeni a Baku nel 1905, evocò un Islam minacciato e addirittura fece un appello al *djihad*¹¹. Non a caso, il 23 luglio, la riconquista di Adrianopoli fu celebrata da Enver, il capo dell'esercito (e futuro ministro della Guerra), come un evento religioso nella moschea di Solimano di Istanbul, dove egli si presentò accompagnato da un distaccamento di cavalleria¹².

Un'altra testimonianza è il decreto del 2 agosto 1914 con il quale il Comitato rifondò l'«Organizzazione Speciale», l'entità paramilitare che già nel corso dello stesso mese avrebbe commesso le aggressioni contro i villaggi armeni da ambo i lati della frontiera turco-russa e che in seguito sarebbe stata l'arma principale del progetto dello sterminio degli armeni. Secondo Arif Cemil, uno dei suoi quadri, il «compito principale» dell'«Organizzazione» fu definito come l'attuazione «di una unione islamica e dell'unione con i turchi rimasti fuori della Turchia»¹³. Per

9. Cfr. H.-L. Kieser e D. J. Schaller (a cura di), *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., pp. 18-19; H.-L. Kieser, *Dr Mehmed Reshid (1873-1919): A Political Doctor*, in *ivi*, p. 272; cfr. anche K.H. Karpat, *Turkey's Politics. The Transition to a Multi-Party System*, Princeton 1959, p. 254; D.A. Rustow, *Enver pasha*, in *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden; London 1965, p. 699; F. Ahmad, *The Young Turks*, Oxford 1969, pp. 136-137, 154-155; S. Astourian, *Sur la formation de l'identité turque moderne et le génocide arménien*, in *L'actualité du Génocide des Arméniens. Actes du colloque organisé par le Comité de Défence de la cause Arménienne à Paris-Sorbonne le 16, 17, 18, avril 1998*, Créteil 1999, pp. 33-55; E.-J. Zürcher, *Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908-1938*, in K.H. Karpat (a cura di), *Ottoman Past*, cit., pp. 163-166.

10. D. Bloxham, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford 2005, p. 59.

11. R.H. Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, cit., pp. 180, 191 (n. 7), 246.

12. M. Flores, *Il genocidio degli armeni*, cit., p. 69.

13. Citato in R.H. Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, cit., p. 227.

Hüsamettin Ertürk, uno dei fondatori dell'«Organizzazione», il suo scopo fu duplice: riunire tutti i musulmani sotto la guida del califfo e soggiogare l'«intera razza turca» ad un'unica autorità politica¹⁴. Ciò conferma che il progetto panturchista dell'unione politica con i tartari della Transcaucasia, che implicava delle operazioni diversive e terroristiche sul territorio russo, veniva formulato anche in una prospettiva religiosa¹⁵.

Una delle fonti più importanti sul regime dei Giovani Turchi è rappresentata dalla corrispondenza diplomatica. Per valutare i dati che da essa possono essere desunti per lo studio del Genocidio, occorre ricordare, però, che quando l'Impero Ottomano entrò in guerra dalla parte delle Potenze Centrali, i rappresentanti diplomatici inglesi, francesi e russi dovettero lasciare il territorio ottomano, mentre la Svizzera, la Santa Sede e l'Impero Austro-Ungarico disponevano di pochi rappresentanti nell'est dell'Anatolia, dove risiedeva la maggior parte degli armeni. Gli Stati Uniti, neutrali allo scoppio del conflitto, mantennero sì le loro rappresentanze diplomatiche, come anche una rete di organismi missionari, ma la maggior parte dei rapporti dei loro impiegati, di informatori e di missionari che sarebbero pervenuti in seguito presso l'ambasciata, sarebbero stati bruciati conformemente alle prescrizioni di sicurezza. Quanto ai consoli tedeschi, essi condussero una corrispondenza telegrafica cifrata, quindi segreta e indipendente.

Il fatto che questi dati non provengano da fonti ostili all'Impero Ottomano ma, al contrario, dai suoi più stretti alleati, rende più difficilmente sostenibile l'ipotesi di disinformazione legata al tempo di guerra, evocata talvolta dalla storiografia negazionista. Queste circostanze conferiscono quindi alle informazioni fornite dalle fonti diplomatiche tedesche un valore particolarmente alto.

Benché nelle zone abitate dagli armeni i consoli dell'Imperatore tedesco fossero presenti soltanto a Erzurum (la Karin armena), ad Adana, ad Aleppo e nelle città costiere, essi mantennero tuttavia un contatto stretto con gli organismi di aiuto e di beneficenza presenti all'interno dell'Armenia storica. Nel corso degli ultimi anni, la corrispondenza diplomatica tedesca, tenuta inizialmente segreta per non nuocere all'alleanza germano-turca e per non divulgare la responsabilità tedesca nell'uccisione degli armeni¹⁶, ha ricevuto un'attenzione particolare degli studiosi. I rapporti dei consoli tedeschi aiutano, tra l'altro, a capire meglio l'aspetto religioso della persecuzione antiarmena.

Alla vigilia dell'entrata in guerra dell'Impero Ottomano, l'imperatore Guglielmo II, influenzato dalle idee dell'orientalista Max von Oppenheim – che prima era stato console tedesco al Cairo e durante la Guerra sarebbe diventato direttore della Sezione Orientale presso il ministero degli affari esteri – sollecitò il ministro della Guerra turco Enver paşa, uno dei capifila dei Giovani turchi che de-

14. T. Akçam, *A Shameful Act*, cit., pp. 95-96.

15. J. Landau, *The Politics of Pan-Islam*, cit., p. 94; H.-L. Kieser e D.J. Schaller (a cura di), *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., pp. 19, 21; C. Gerlach, *Nationsbildung im Krieg: Wirtschaftliche Faktoren bei der Vernichtung der Armenier und beim Mord an den ungarischen Juden*, in *ivi*, p. 357.

16. Cfr. H. Kaiser, *Le génocide arménien: négation «à l'allemande»*, in *L'actualité du Génocide*, cit., pp. 75-91.

tenevano il potere nell'Impero, a dichiarare la Guerra santa. In questo modo egli mirava a diversi scopi interconnessi: rivoluzionare il mondo musulmano, mobilitandolo contro la Gran Bretagna, la Russia e la Francia; provocare la disubbidienza dei militari musulmani negli eserciti dell'Intesa e, sulla falsariga della politica orientale che l'Imperatore aveva inaugurato già nel 1898, far apparire la Germania come difensore dei popoli musulmani dell'India, dell'Afghanistan, del Turkestan e del Nord Africa¹⁷. L'intesa raggiunta tra i governi tedesco e turco su questo punto è indirettamente attestata da una contemporanea nota di Johann M. von Pallavicini, ambasciatore austro-ungarico presso la Sublime Porta, relativa all'intenzione di Enver paşa di sfruttare i sentimenti religiosi della popolazione musulmana per scopi militari¹⁸.

Già il 26 settembre, più di un mese prima dell'ordine del governo giovane-turco di attaccare la Russia, il viceconsole francese nella città di Van Barth e Sandfort attesta la circolazione al di là della frontiera, in Persia, dove in quel momento erano stazionate forze russe, di un proclama stampato dal governo turco, che chiamava tutti i musulmani alla «solidarietà islamica per aiutare [i turchi] a cacciare il nemico [identificato nel Proclama con la Russia] dal nostro territorio»¹⁹. Il 29 e il 30 ottobre la flotta ottomana, sotto il comando tedesco, bombardò i porti navali russi sul Mar Nero e gli alleati – la Russia il 2 novembre e la Gran Bretagna e la Francia tre giorni dopo – dichiararono quindi guerra alla Turchia.

L'11 novembre lo shaykh al-Islam Mustafa Hayri bey – che in veste della massima autorità dell'Impero nell'interpretazione della legge islamica svolgeva il ruolo del consigliere legale del sultano Mehmed V Reşad (1909-1918) – dichiarò il *djihad* «contro i nemici che avevano commesso l'aggressione contro l'Islam e contro le terre musulmane» e che «tenevano prigioniere» le popolazioni musulmane di queste terre. Le *fatwa* firmate dallo sceicco, nelle quali questi nemici erano identificati nella Russia, nella Gran Bretagna e nella Francia²⁰, chiamavano tutti i musulmani a una «mobilitazione generale» e obbligavano ciascuno di loro in modo individuale, compresi i sudditi delle potenze ostili, alla guerra contro le sopraccitate potenze e i loro alleati per la «protezione dell'Islam». Coloro tra i musulmani

che non avessero voluto partecipare al *djihad* erano minacciati di punizione divina²¹.

Il 23 novembre il *djihad* contro gli alleati fu ratificato dal sultano-califfo e dal gran consiglio degli ulema (il collegio degli interpreti ufficiali della legge islamica) con un «Proclama» che inaspriva il linguaggio delle *fatwa*. Le suddette potenze nemiche, assieme ai «loro alleati» (categoria che, come vedremo più avanti, non comprendeva soltanto Stati sovrani, ma sarebbe stata estesa anche alle popolazioni cristiane suddite del sultano), furono dichiarati «nemici mortali dell'Islam». La Russia fu individuata come la principale fautrice dell'«aggressione contro i musulmani» e, insieme con l'Inghilterra e la Francia – istigate, secondo le *fatwa*, dalla Russia – condivideva la responsabilità della perdita dei Balcani all'Islam. «I musulmani di ogni etnia, di ogni regione, di ogni governo» furono chiamati a radunarsi come «un unico esercito» guidato dal califfo, «il comandante dei credenti», e – ricorrendo all'espressione che aveva anche la connotazione della lotta spirituale – a prendere parte al «grande *djihad*» (*djihad-i ekber*) «con il proprio corpo e con i propri mezzi». La partecipazione a questa guerra fu dichiarata come «il più urgente dovere e il più importante atto di culto per il mondo musulmano». Tra le diverse regioni musulmane soggiate ai governi degli infedeli, le cui popolazioni erano chiamate al *djihad*, il «Proclama» indicava in particolare Turkestan, Bukhara e Iran, regioni con importanti comunità armene²².

Meno di due mesi dopo, gli armeni iraniani sarebbero stati tra i primi a essere colpiti dai Giovani Turchi, mentre nei mesi successivi alla disintegrazione del fronte russo nel 1917, anche gli armeni dell'Asia Centrale avrebbero subito le conseguenze della dichiarazione del *djihad*²³.

Il sultano Mehmed V non disponeva in realtà di una vera sovranità nell'Impero: egli era stato insediato sul trono nel 1909 dal Comitato, che gli dettò la scelta dello sceicco (un membro del Comitato stesso), la dichiarazione del *djihad* e altri atti politici²⁴. Il «Proclama» del *djihad* stesso seguì da vicino la risoluzione del Comitato formulata alla già citata riunione di Salonico del 1911²⁵. Tuttavia, anche sotto la dittatura dei Giovani Turchi, il sultano-califfo e le istituzioni islamiche

17. J. Landau, *The Politics of Pan-Islam*, cit., pp. 95-98, 105.

18. A. Ohandjanian, *Armenien. Der verschwiegene Völkermord*, Wien 1989, p. 78; V. Dadrian, *German Responsibility in the Armenian Genocide. A Review of the Historical Evidence of German Complicity*, Watertown (Mass.) 1996, pp. 52-67.

19. Citato in R.H. Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, cit., p. 283. Circa tre anni prima, il Comitato aveva già fondato in Iran l'«Unione islamica», un'associazione cui scopo dichiarato era promuovere un'unione pan-islamica tra Impero ottomano, Persia e Afghanistan, mentre nel gennaio del 1913 aveva promosso la fondazione della «Società islamica di beneficenza» composta di turchi, egiziani, tunisini, tripolitani, yemeniti, arabi del Hijaz, indiani e afgani. Cfr. J. Landau, *The Politics of Pan-Islam*, cit., pp. 91-93. Landau cita anche altri tentativi intrapresi da parte del Comitato negli anni 1911-1913 per promuovere l'unità islamica tra turchi, curdi e iraniani: cfr. *ivi*, pp. 91-94; T. Akçam, *A Shameful Act*, cit., p. 73.

20. Le *fatwa* furono firmate da parte dello sceicco l'11 novembre e promulgate tre giorni dopo. Vedi G. Lewis, *The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914*, «The Islamic Quarterly», vol. XIX, nn. 3-4 (1975), pp. 157-158, 160.

21. J. Lewis, *The Ottoman Proclamation*, cit., pp. 157-158; U. Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, Princeton 1968, pp. 117-120.

22. J. Lewis, *The Ottoman Proclamation*, cit., pp. 159-162; J. Rhétoré, *Les Chrétiens aux bêtes: souvenirs de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les chrétiens en 1915*, a cura di J. Alichoran, Paris 2005, p. 267.

23. Apparentemente, anche l'evocazione del *djihad* nel luglio del 1916, durante la rivolta contro le autorità imperiali russe nella regione di Samarcanda e nella valle di Ferghana, seguita dai massacri di popolazioni civili, fu una eco della precedente dichiarazione ottomana: cfr. S.A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Cambridge (Massachusetts) 1960, p. 133; R.A. Pierce, *Russian Central Asia, 1867-1917: A Study in Colonial Rule*, Berkeley & Los Angeles, 1960, pp. 273-276. Sull'attività propagandistica di Enver in Asia Centrale, vedi J. Landau, *The Politics of Pan-Islam*, cit., pp. 51, 53.

24. Cfr. F. Ahmad, *The Young Turks*, cit., pp. 59-60.

25. J.M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey*, cit., p. 52; Id., *The Politics of Pan-Islam*, cit., pp. 88-89.

continuavano a mantenere il loro peso simbolico e morale nel paese²⁶. Una legge del maggio 1914, voluta dal Comitato, addirittura incrementava i poteri del sultano rispetto a quelli del parlamento, permettendo al Comitato di strumentalizzare più efficacemente la figura del successore di Maometto, mentre il ministro dell'Interno del gabinetto dei Giovani Turchi Mehmed Talât allude al fatto che la successiva sospensione del parlamento, ordinata il 1 marzo 1915, fosse dettata dall'intenzione di facilitare le misure anti-armene²⁷.

La dichiarazione del *djihad* rivolta a tutti i musulmani rinsaldava il potere dei Giovani Turchi, tra i quali vi erano numerosi espatriati dai territori esterni al califato. Essa facilitava inoltre il loro progetto di rifondazione della società ottomana che, in seguito alle perdite dei territori europei, aveva dovuto integrare al suo interno un gran numero di espatriati che venivano insediati, prevalentemente, nelle province armene²⁸. Costoro, giunti dal *dar al-Harb* («Terra di guerra» sulla quale regnavano gli «infedeli»), erano qualificati nell'Impero col titolo di *muhadjir*, «emigrati». In questo modo, essi venivano assimilati ai primi seguaci di Maometto i quali, rifugiatisi sotto la sua guida a Yathrippa per sfuggire alle persecuzioni dei meccani, avevano formato in questo antico insediamento una nuova nazione trans-tribale, *umma*, trasformandolo, quindi, in una nuova *civitas* musulmana, Medina.

Ricordiamo che dopo la morte di Maometto, la *hidjra* («emigrazione») fu re-interpretata come insediamento nelle colonie militari nuovamente fondate sui territori conquistati e come partecipazione al combattimento contro gli infedeli; secondo una delle più antiche tradizioni, infatti, «la *hidjra* non cesserà finché continua il *djihad*»²⁹. Siccome nel Corano (9, 19-22) e nella consecutiva tradizione musulmana, i *muhadjir* che si impegnano nel *djihad* acquisiscono una dignità eccezionale, la dichiarazione del *djihad* offriva agli espatriati l'occasione di ottenere, per mezzo del loro contributo alla guerra, prestigio all'interno della società d'accoglienza. Effettivamente, una parte importante delle reclute dell'«Organizzazione Speciale» era composta dai *muhadjir* provenienti dalla Transcaucasia e dai Balcani, che erano animati, secondo numerose testimonianze, dal desiderio di vendetta nei confronti dei cristiani³⁰. L'evocazione del concetto di *hidjra* nel contesto di guerra dava quindi un notevole impulso alla lotta armata contro gli «infedeli». La definizione della guerra come *djihad* travolse l'assetto politico esistente e trasformò le ostilità tra due Stati, l'Impero Ottomano e l'Impero Russo, in una lotta

tra le popolazioni musulmane, al di là dei particolarismi confessionali nell'entroterra dell'Anatolia, da una parte, e le popolazioni non-musulmane dall'altra, fungendo, allo stesso tempo, da «fucina» di una nuova nazione.

La dichiarazione del *djihad* non rimase quindi un atto notarile ma, al contrario, venne esplicitata e, come ora vedremo, popolarizzata. Firmando il «Proclama», il sultano ordinò infatti di «pubblicarlo e di farlo conoscere in tutte le terre musulmane»³¹. Sia le *fatwa* sia il «Proclama» furono in effetti pubblicati in diversi giornali in turco, arabo, persiano, urdu, tartaro e francese. I dignitari musulmani delle province ottomane composero altre *fatwa* che appoggiavano la causa del sultano, e gli ulema di Najaf ribadirono la dichiarazione del *djihad* per il mondo sciita, fatto che testimonia dell'efficacia dell'attività pan-islamica svolta da parte del Comitato durante i quattro anni precedenti³². Per il 14 novembre, il governo proclamò un giorno di riposo e, per unificare le diverse forze politiche, organizzò una marcia per le strade della capitale, con gli ulema in prima fila, che fecero una lettura pubblica delle *fatwa*³³. L'indomani, in un quotidiano pubblicato a Costantinopoli in francese, gli organizzatori della manifestazione definirono così lo scopo dell'evento: «Dimostrare l'accordo del popolo con la dichiarazione della Guerra santa promulgata da parte del sultano contro i nemici dell'Islam»³⁴.

La manifestazione fu accompagnata, con l'assenso della polizia, da una serie di atti di vandalismo contro le imprese europee e armene; l'ambasciatore americano Henry Morgenthau racconta come la folla distrusse un ristorante armeno a Costantinopoli, e il maresciallo Otto Liman von Sanders, capo della Missione militare tedesca in Turchia, parla di un assalto a un albergo armeno³⁵. Fatti di poco rilievo di fronte alla tragedia che si sarebbe consumata dopo pochi mesi, essi aiutano tuttavia a ricostruire il concatenarsi degli eventi.

Il sacerdote siro-cattolico Paul Bero, che risiedeva in quel momento all'estremità opposta dell'Impero, in Mesopotamia, osservò che «il *djihad* fu proclamato in tutte le pubblicazioni, predicato in tutte le moschee e diffuso da parte degli emissari del Comitato [“Unione e progresso”] tra le popolazioni curde più remote»³⁶. A Costantinopoli, l'ambasciatore tedesco Hans F. von Wangenheim fece un'osservazione analoga³⁷. Una circolare che il Comitato inviò alle sue sezioni locali in seguito alla dichiarazione del *djihad* faceva appello alla «distruzione del nemico moscovita» per stabilire delle «frontiere naturali» e permettere l'unione con i «fratelli secondo la razza». Nello stesso tempo, però, la circolare iscriveva questo

26. Nelle memorie del sultano precedente, Abdülhamid, che risalgono probabilmente agli anni 1891-1892, troviamo l'osservazione seguente a proposito del potenziale militare che le popolazioni musulmane delle colonie occidentali rappresentavano per l'Impero: «Con una parola il califfo può scatenare il *djihad* tra i soggetti [inglesi, francesi, russi e olandesi], fatto che rappresenterebbe una tragedia per i cristiani». Citato in K.H. Karpat, *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford 2001, pp. 176, 445.

27. V. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, cit., p. 236.

28. T. Akçam, *A Shameful Act*, cit., p. 84.

29. W. Madelung, *Has the Hijra Come to an End?*, «Revue des Études Islamiques» vol. LIV, (1986), pp. 226-228, 232.

30. H.-L. Kieser e D. J. Schaller (a cura di), *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., p. 22.

31. G. Lewis, *The Ottoman Proclamation*, cit., p. 159.

32. Cfr. R. Peters, *Islam and Colonisation. The Doctrine of Jihad in Modern History*, the Hague 1979, p. 93; J. Landau, *The Politics of Pan-Islam*, cit., p. 100.

33. U. Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire*, cit., pp. 117-120.

34. Cfr. S. De Courtois, *Le génocide oublié: chrétiens d'Orient, les derniers Araméens*, Paris 2002, pp. 140-141.

35. O. Liman von Sanders, *Cinq ans de Turquie*, Paris 1923, p. 46; H. Morgenthau, *Ambassador Morgenthau's Story*, London 2003, pp. 169-170; R.H. Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, cit., pp. 269, 273 (n. 466).

36. S. De Courtois, *Le génocide oublié*, cit., p. 273.

37. V. Dadrian, *German Responsibility*, cit., p. 67.

programma panturchista di matrice etnica in un quadro religioso tradizionale, facendo appello alla « liberazione del mondo islamico dal dominio degli infedeli »³⁸. Circa tre settimane dopo, a dicembre, ebbero luogo, quasi simultaneamente, le prime uccisioni di massa degli armeni ad Ardahan, Artvin, Alaškert, Diyadin, Bayazid, Karakilise e Van, che a gennaio furono seguite dalle uccisioni degli armeni e dei siriani sul territorio persiano³⁹. Come osserva D. Bloxham, la dichiarazione del *djihad* servì da «catalizzatore» del progetto dello sterminio, ne preparò la «base morale» all'interno del paese⁴⁰.

In che modo una guerra contro potenze associate con il cristianesimo poteva degradare fino allo sterminio delle popolazioni cristiane suddite dell'Impero? I cristiani che risiedono nella *dar al-Islam*, cioè la terra sulla quale regna la legge islamica, godono formalmente dello statuto di *dhimmi*, «popolazioni convenzionali», cioè popolazioni non-musulmane che riconoscono il dominio dell'Islam, pagando dei tributi speciali. In quanto tali, gli armeni e i siriani dell'Impero Ottomano non erano, quindi, oggetto del *djihad*, «combattimento sacro». Tuttavia, l'accusa di tradimento e di coalizione con il nemico rivolta dal governo turco agli armeni sin dal febbraio 1915 li privava del loro statuto di *dhimmi* in quanto comunità⁴¹, mentre la dichiarazione del *djihad* aveva già reso il combattimento armato, in accordo con la legislazione sunnita, un obbligo religioso per tutti i musulmani, anche nel caso in cui gli «infedeli» non avessero iniziato le ostilità. Il governo turco permise quindi la trasformazione del *djihad* contro un governo e un esercito ostili in una lotta condotta dai musulmani contro i loro concittadini cristiani nel loro insieme, in quanto comunità «ribelli» contro l'autorità islamica.

Parlando dell'aggressione subita dal califfato, le *fatwa* e il successivo «Proclama» facevano appello a un *djihad* difensivo che rappresenta un caso particolare del «combattimento sacro». Tale combattimento è un dovere urgente e personale di ciascun fedele senza eccezioni, paragonabile ai cinque pilastri dell'Islam, e perciò il «Proclama» definiva questa guerra «uno dei più urgenti doveri» dei musulmani⁴². Inoltre, il *djihad* difensivo, particolarmente meritorio, non impone le stesse restrizioni nella scelta delle armi, né nei mezzi di combattimento.

C'è un aspetto significativo della propaganda anti-armena che è stato spesso sottovalutato: i dirigenti turchi, riferendosi alla repressione degli armeni, e in par-

38. T. Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community*, Cambridge 1985, p. 76.

39. D. Bloxham, *The Great Game of Genocide*, cit., pp. 97-98; R.H. Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, cit., pp. 271-272, 283-285.

40. D. Bloxham, *The Beginning of the Armenian Catastrophe: Comparative and Contextual Considerations*, in H.-L. Kieser e D.J. Schaller (a cura di), *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., pp. 101-128.

41. Gerald H. Fitzmaurice, dragomanno dell'Ambasciata britannica e testimone oculare dei massacri degli armeni a Urha (Urfa) nel 1895, affermava che la serie di massacri negli anni 1894-1896 fu resa possibile a causa della cancellazione dello statuto legale degli armeni all'interno dello Stato islamico. Cfr. V. Dadrian, *Genocide as a Problem of National and International Law: The World War I Armenian Case and its Contemporary Legal Ramifications*, «The Yale Journal of International Law», vol. XIV, n. 2 (1989), p. 243.

42. G. Lewis, *The Ottoman Proclamation*, cit., p. 160.

ticolare alle operazioni micidiali dell'«Organizzazione Speciale» (*Teşkilât-i Mahsusa*) e alla deportazione degli armeni verso il deserto siro-mesopotamico, ricorrevano al pretesto di protezione della *frontiera*. In questo modo, tutto il vasto territorio nel quale la densità della popolazione armena era particolarmente alta e che corrispondeva all'Armenia storica e la oltrepassava addirittura, veniva associato con la «frontiera», un concetto carico di significati nella civiltà islamica.

La zona di frontiera, *thughûr* o *atrâf* nella terminologia legale, gode di uno statuto speciale: i musulmani che abitano sul territorio più vicino al nemico sono i primi sui quali urge il dovere di *djihad*, mentre alle popolazioni non-musulmane che abitano i territori definiti «di frontiera» durante il *djihad* non viene concessa la stessa sicurezza come in altri tempi, cioè durante la «tregua» o l'«armistizio» (*sulh* o *hudna*). Perciò, durante l'avanzata russa sul fronte nord-orientale, l'aggressione contro gli armeni poteva formalmente essere qualificata, in sintonia con le *fatwa* e con il «Proclama» del novembre 1914, come «difesa dell'Islam». Molte tradizioni musulmane parlano del valore particolarmente meritorio della partecipazione nel *djihad* difensivo sulla frontiera, chiamato *ribaḥ*. Occorre ricordare in questo contesto che l'aggressione delle popolazioni cristiane dell'entroterra accusate di complicità con il nemico durante le riprese delle ostilità sulla frontiera era, peraltro, un fenomeno ricorrente sin dalla prima conquista musulmana del Vicino Oriente.

Il maresciallo O. Liman von Sanders testimoniò che i militari turchi che scortavano i deportati armeni verso il deserto siro-mesopotamico durante l'estate 1915 sulle tratte prive d'acqua erano effettivamente dominati dallo spirito del *djihad*⁴³. L'utilizzo del pretesto della guerra santa per l'aggressione di popolazioni civili appare anche nella nota del 5 agosto inviata dal viceconsole tedesco a Erzurum, Max E. von Scheubner-Richter, presso l'ambasciata a Costantinopoli, mentre cinque giorni dopo, in un'altra nota, egli afferma che nell'Impero si stava realizzando l'«annientamento totale degli armeni»⁴⁴. Rafael De Nogales, ufficiale venezuelano che combatteva in Turchia sotto il comando tedesco e che condusse l'assedio di Van ad aprile-maggio 1915, osservò che «la guerra santa aveva come scopo l'eliminazione definitiva degli armeni»⁴⁵. Un memorandum confidenziale del ministro degli esteri tedesco dell'agosto 1917 ribadiva che il *djihad* aveva eccitato le passioni dei turchi contro gli armeni⁴⁶. Quindi, i Giovani Turchi prima trasformarono la guerra in una «guerra santa», e poi, evocando il tradimento e la ribellione, trasformarono la «guerra santa» contro un nemico esterno e armato in una guerra contro i propri concittadini. Vedremo più avanti che questa guerra fu anche trasformata in una guerra a oltranza contro gli armeni al di fuori delle frontiere dell'Impero.

43. V. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, cit., pp. 240, 246 n. 32; un fatto confermato da un gran numero di osservatori.

44. W. Gust, *Der Völkermord an den Armeniern 1915/16. Dokumente aus dem Politischen Archiv des deutschen Auswaertigen Amts*, Zu Klampen Verlag 2005, p. 227; V. Dadrian, *Genocide as a Problem*, cit., pp. 259, 277.

45. V. Dadrian, *German Responsibility*, cit., p. 52.

46. V. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, cit., p. 246, n. 32.

La falsità del pretesto di «protezione della frontiera» è stata dimostrata diverse volte nella storiografia recente del Genocidio. Vari documenti del maggio e giugno 1915 parlano dei massacri di armeni in località lontane dal fronte come Egin (l'Akn armena, sulla riva destra dell'Eufrate settentrionale), Mardin (nella Mesopotamia settentrionale, vicino a Nisibi), Zeytun (a sud dei monti del Tauro) e in Cilicia. La coincidenza cronologica dei massacri perpetrati in località distanti l'una dall'altra come Trebisonda, Van, Bitlis (la Baḫēš armena), Muş, Erzurum e Sasun prova l'esistenza di un progetto premeditato e di direttive che emanavano da un centro logistico⁴⁷. Raymond Kévorkian, basatosi su un gran numero di fonti, dimostra convincentemente che, avendo deportato o annientato sul posto, tra aprile e giugno 1915, le popolazioni armene dell'Armenia storica e delle province pontiche, il governo cominciò, già a partire da fine giugno, a inviare nei campi di concentramento in Siria gli armeni della Tracia, dell'ovest dell'Anatolia, compresa la capitale, e della Cilicia. Questa operazione, che Kévorkian chiama «la seconda fase del Genocidio», prendeva di mira la popolazione armena dell'Impero nel suo insieme⁴⁸.

Secondo il pastore tedesco Johannes Lepsius, a partire dal 24 giugno le deportazioni brutali coinvolsero la popolazione armena di tutti i maggiori centri dell'Anatolia, mentre all'inizio di luglio implicarono gli armeni del resto dell'Impero. Nel suo rapporto del 30 giugno, J. Mordtmann, incaricato della questione armena presso l'ambasciata tedesca di Costantinopoli, citò il capo della polizia di Istanbul İsmail Canpolad che gli aveva parlato del piano di estirpare gli armeni su tutto il territorio dell'Anatolia⁴⁹.

A fine giugno il console tedesco a Trebisonda H. Bergfeld affermò che i massacri degli armeni erano stati ordinati da Istanbul, mentre il 7 luglio l'ambasciatore H. von Wangenheim informò Berlino che verso il 23 giugno le deportazioni degli armeni si erano estese dalle regioni adiacenti alla frontiera alle regioni di Trebisonda, Mamuret-ül-Aziz e Sebastia (Sivas), benché, secondo il giudizio dell'ambasciatore, queste regioni non fossero minacciate dall'invasione del nemico.

Riferendosi al carattere totale delle deportazioni e alla brutalità con la quale esse venivano svolte, egli parla del tentativo del Comitato di «annientare (*vernichten*) la razza armena»⁵⁰. Alma Johansson, missionaria svedese che collaborava alla «Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient» nella regione tra Muş e Erzurum, afferma d'aver visto nelle mani del governatore del vilayet di Bitlis, nel luglio 1915, l'ordine del governo di deportare la totalità della popolazione armena. Questa testimonianza è corroborata dal rapporto dell'ambasciatore austriaco che si riferisce ad Abdüllahad Nuri bey, il vicedirettore incaricato delle deportazioni – e

fratello del futuro ministro dell'economia e degli esteri della Repubblica turca Yusuf Kemal Tengirşek –, che a novembre gli citava «una decisione irrevocabile del Comitato “Unione e Progresso” [...] di spedire tutti gli armeni verso la Mesopotamia».

Il console francese M. Guys attestò il passaggio per la città di Aleppo, sempre a luglio, di migliaia «di bambini e bambine, di donne e di vecchi» verso posti «che sono destinati, secondo l'opinione generale, a divenire la loro tomba». A. Johansson annotò che, alcuni giorni dopo aver visto l'ordine della deportazione generale, molte donne e bambine furono bruciate vive⁵¹. Il fatto che la deportazione coinvolgesse «la gente più inoffensiva» è corroborato dal rapporto confidenziale di E. von Nahmer, corrispondente della «Kölnische Zeitung», datato il 5 settembre. Il medico austriaco Lismayer attestò il passaggio di una «immensa carovana di donne» tra Sormağa e Ras-el-Ain (a sud-ovest di Mardin) in ottobre, e l'ingegnere austriaco M. Graif testimoniò d'aver visto una massa di cadaveri di donne stesi lungo la ferrovia verso Tel-Abiad e Ras al-Ain (Reş-Aina). A novembre, cinque mesi dopo l'inizio dell'operazione, M. von Scheubner-Richter, che si era trovato a lavorare a contatto diretto con l'«Organizzazione Speciale», riportò di aver trovato, passando da Erzurum a Mossul, «tutti i villaggi e tutte le case precedentemente abitati dagli armeni interamente vuoti e saccheggianti»; «non ho visto neanche un armeno vivo» affermò il viceconsole⁵².

Le testimonianze sullo scopo reale di queste deportazioni e i resoconti delle violenze e dei massacri compiuti con sistematicità attraverso tutto l'Impero abbondano e sono stati esaminati in diversi studi; evochiamone soltanto tre. Bastendorff, ingegnere tedesco impiegato nei lavori di costruzione della ferrovia di Baghdad, ebbe diverse occasioni non soltanto di visitare i campi di concentramento nella regione di Aleppo, ma anche di frequentare il direttore delle deportazioni Şükrü (Kaya) bey (che sarebbe in seguito diventato il ministro dell'Interno della Repubblica turca) mentre, nell'autunno del 1915, Şükrü bey ispezionava i nuovi campi di concentramento. In un resoconto inviato il 18 dicembre al console tedesco ad Aleppo Walter Rössler, Bastendorff citò le parole di Şükrü bey: «Il risultato finale [delle deportazioni] deve essere lo sterminio della razza armena [*Ausrottung der armenischen Rasse*]. Vi è una lotta continua tra i musulmani (*sic*) e gli armeni, che adesso sarà definitivamente portata a termine. Il più debole deve sparire»⁵³.

Durante l'udienza dei testimoni della commissione d'inchiesta del parlamento ottomano, il 9 novembre 1918, Said Halim paşa, che era stato gran vizir fino al 1917, e l'ex-ministro della giustizia İbrahim Pirizâde affermarono esplicitamente che lo scopo delle deportazioni era stato di «sterminare» gli armeni. Lo stesso Nuri bey riconobbe, durante il processo dei Giovani Turchi, di «aver personalmente ri-

47. A. Riccardi, *Mediterraneo: Cristianesimo e islam tra coabitazione e conflitto*, Milano 1997, pp. 113-114; R. Adalian, *Le génocide arménien dans les archives américains*, in *L'actualité du Génocide*, cit., p. 98; A. Ter-Minassian, *Un exemple, Mouch 1915*, in *ivi*, pp. 238-251.

48. R. H. Kévorkian, *Camps de concentration de Syrie et de Mésopotamie (1915-1916): la deuxième phase du Génocide*, in *ivi*, pp. 178-180.

49. T. Akçam, *A Shameful Act*, cit., p. 167.

50. Cit. in H.-L. Kieser e D.J. Schaller (a cura di), *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., p. 24; D. Bloxham, *The Great Game of Genocide*, cit., pp. 124-125.

51. A. Ter-Minassian, *Un exemple, Mouch 1915*, cit., pp. 239-244, 246, 251 (nn. 54, 55, 57, 61, 65).

52. R.H. Kévorkian, *Camps de concentration de Syrie et de Mésopotamie (1915-1916): la deuxième phase du génocide*, in *L'actualité du Génocide*, cit., pp. 179-181, 186-187, 196, 213 (n. 18); A. Ter-Minassian, *Un exemple, Mouch 1915*, cit., 243-244, 251 (n. 55).

53. Cit. in H.-L. Kieser e D.J. Schaller (a cura di), *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., p.

cevuto l'ordine di sterminare [i deportati] dal ministro dell'Interno» M. Talât⁵⁴. Vedremo più avanti che il progetto dello sterminio degli armeni non si sarebbe arrestato con la fine della Grande Guerra, ma sarebbe proseguito anche quando il pretesto di «protezione della frontiera» non poteva più essere evocato.

Per valutare i vari moventi della politica turca, lo sterminio degli armeni dev'essere messo a confronto con il trattamento di altre popolazioni cristiane dell'Impero nel 1915. Una tale analisi comparata manca ancora nella storiografia del regime dei Giovani Turchi. Siccome fino ad oggi il Genocidio degli armeni non è stato riconosciuto universalmente, e la sua negazione è tuttora tollerata in diversi ambiti accademici, la ricerca dedicata a questo evento si riduce necessariamente all'ambito di rivendicazione di una memoria particolare. Il fatto che il compito della protezione di questa memoria non sia stato finora assunto dalla comunità internazionale, inibisce un'indagine più ampia del carattere della politica dei Giovani Turchi. Alcune pubblicazioni recenti sui massacri delle popolazioni siriane, la cui maggioranza risiedeva lontano dalla frontiera russa, forniscono tuttavia un materiale prezioso per l'ampliamento di questa indagine.

Il primo episodio che qui evochiamo è di poco posteriore alla sconfitta turca presso Sarikamış e al successivo ritiro dalla Transcaucasia, quando il governo turco iniziò a incolpare gli armeni di tradimento. K. Matikian, un ufficiale russo che il 23 febbraio 1915 entrò con il suo distaccamento a Salmast (Dilman), attestò, in un rapporto al suo superiore, che gli appelli che il governo turco aveva diffuso sul territorio persiano minacciavano di punizioni i musulmani che avessero tentato di nascondere qualsiasi cristiano, armeno o nestoriano. Egli testimoniò che tra il 14 e il 15 febbraio, sotto la guida di Rustam bey, ebbe luogo il massacro di 707 persone nella regione di Salmast, tra le quali armeni e siriani, nonché i persiani che avevano osato offrire rifugio a dei cristiani⁵⁵.

Il sacerdote siro-cattolico Jean Naayem della diocesi di Diyarbekir (Amida) attesta che l'8 aprile 1915 le autorità ottomane intrapresero la caccia a tutti i cristiani della Mesopotamia fino a Mossul, cioè di regioni distanti dalla linea del fronte russo. Le sue testimonianze sono corroborate dalle notizie pubblicate sulla rivista *Asie française* nel 1919⁵⁶. Il carattere generalizzato del massacro dei cristiani di Amida è attestato inoltre nella corrispondenza diplomatica francese⁵⁷. J. Naayem fu anche testimone oculare del massacro delle popolazioni siriane nella provincia di Harput (Xarberd) nel basso Arsania. Le azioni delle autorità turche a fine aprile-inizio maggio 1915 da lui descritte sono molto simili a quelle intraprese contro gli armeni poche settimane prima a Costantinopoli: tutto iniziò con l'arresto dell'élite delle comunità siriane di Harput, sia siro-cattoliche sia giacobite (chierici, insegnanti ed editori); due settimane dopo, tutta la popolazione cristiana di questa

città, circa 1500 persone, fu deportata nella direzione di Aleppo. Secondo il patriarca siro-cattolico Rahmani, alcuni dei notabili cristiani arrestati ad Amida furono bruciati vivi e altri fucilati⁵⁸. J. Naayem stesso poté sfuggire alla deportazione e seguire gli scortati travestito da beduino. Egli raccontò che, vicino alla località Adiyaman, i deportati furono massacrati con le asce⁵⁹.

Il sacerdote siro-occidentale Isaac Armalet e il patriarca Rahmani parlano del massacro di più di quattrocento cristiani di diverse origini e confessioni – armeni, siriani e protestanti (in questo ultimo caso si tratta, ovviamente, degli armeni e dei siriani recentemente convertiti al protestantesimo dai missionari occidentali) – presso Mardin il dieci giugno e di un altro massacro che ebbe luogo nella stessa località tra il 16 e il 19 luglio. Le uccisioni, anche col ricorso alla lapidazione rituale, dei siriani e di altri cristiani nella regione di Mardin tra maggio e luglio sono documentate anche da parte dei missionari domenicani Hyacinthe Simon e Jacques Rhétoré⁶⁰. Quest'ultimo trascorse a Mardin due anni (tra il 26 dicembre 1914 e il 18 novembre 1916), e il manoscritto delle sue memorie, conservato nella biblioteca di Saulchoir a Parigi, è stato pubblicato soltanto l'anno scorso.

Le testimonianze sui massacri dei siriani della Mesopotamia trovano una conferma indiretta nella nota di W. Holstein, vice-console tedesco a Mossul, con la quale, il 18 maggio 1915, egli informava la sua ambasciata della pianificazione di un massacro generale dei cristiani⁶¹. In giugno, il governo tedesco era al corrente del fatto che, sotto la copertura di un'operazione strategica per prevenire la collaborazione con il nemico nelle zone di frontiera, si stava svolgendo una pulizia etnico-religiosa su vaste zone dell'Impero Ottomano. Il 6 giugno W. Rössler, il console tedesco ad Aleppo, informò l'ambasciata del fatto che l'assoluta maggioranza dei deportati armeni che vi pervenivano erano donne e bambini, sopravvissuti ai tanti già morti lungo il cammino. I diplomatici tedeschi obiettarono alle autorità ottomane che la deportazione di donne e di bambini contraddiceva il motivo precedentemente fornito riguardante il «tradimento» degli armeni. J. Mordtmann trasmise la franca risposta fornitagli a questo proposito a metà giugno dal ministro dell'Interno turco M. Talât: la guerra mondiale era l'occasione per «ripulire alla radice (*gründlich aufzuräumen*) il territorio dell'Impero dal nemico interno», cioè, dai «cristiani interni di tutte le confessioni», senza essere disturbati dagli interventi diplomatici stranieri⁶². Il 12 luglio von Wangenheim trasmise una nota a Talât, nella quale gli fece presente che il vali di Diyarbekir Mehmed Reşid (Reşid bey) aveva recentemente organizzato massacri regolari della popolazione cristiana nella sua circoscrizione, senza distinguere tra gli armeni, che già prima erano stati accusati di tradimento, e altri cristiani. In seguito a questa nota, Talât ordinò di non

27.

54. V. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, cit., p. 242; R.H. Kévorkian, *Camps de concentration*, cit., pp. 186-187, 196.

55. M. Nersisyan (a cura di), *Genocid armjan v osmanskoj imperii* [Genocidio degli armeni nell'Impero Ottomano], Erevan 1983, pp. 276-277.

56. J. Alichoran, *Du génocide à la diaspora: les Assyro-chaldéens au XXe siècle*, «Istina», vol. XXXIX, n. 4 (1994), pp. 370-372.

57. S. De Courtois, *Le génocide oublié*, cit., pp. 159-160.

58. Ivi, p. 159.

59. J. Naayem, *Les Assyro-Chaldéens et les Arméniens massacrés par les Turcs*, Paris 1920, pp. 143-151; J. Alichoran, *Du génocide à la diaspora*, cit., pp. 370-372.

60. S. De Courtois, *Le génocide oublié*, cit., pp. 152-159, 162.

61. G. Yonan, *Ein vergessener Holocaust: Die Vernichtung der christlichen Assyrer in der Türkei*, Göttingen 1989, p. 276.

applicare ad altri cristiani le misure disciplinari e politiche» riservate agli armeni⁶³.

Da ciò si potrebbe desumere che a Costantinopoli gli armeni, in quanto il gruppo non-musulmano più importante, fossero inizialmente designati come il bersaglio principale dello sterminio; ma quando gli ordini giungevano all'est, meno sensibile alle nuove ideologie, si tendeva, seguendo la logica del *djihad*, a non distinguere tra gli armeni e altri cristiani.

Le informazioni che pervennero ai tedeschi più tardi fanno pensare infatti alla messa in atto di una soppressione generalizzata delle comunità cristiane dell'est dell'Anatolia da parte dei dirigenti turchi. Il 21 luglio, il viceconsole W. Holstein informò l'ambasciata dell'arrivo a Mardin di circa seicento donne e bambini cristiani di tutte le origini e confessioni, mentre gli uomini erano già stati massacrati. Più tardi, Rössler e Holstein documentarono l'apparizione di masse di cadaveri di donne e bambini legati a due a due e gettati nell'Eufrate e nel Tigri, fatti che li convinsero di un piano generale di sterminio in atto⁶⁴. Il 27 luglio W. Rössler, nel suo rapporto al cancelliere Th. von Bethmann Hollweg, affermò che le dichiarazioni del governo ottomano di risparmiare i cristiani che non si alleavano con il nemico erano profondamente false e osservò che il governo turco stava «coscientemente perseguendo la distruzione della maggior parte possibile della nazione armena, con dei metodi presi in prestito dall'antichità»⁶⁵. Quattro giorni dopo, l'ambasciata tedesca comunicò al cancelliere che lungo tutto il mese di luglio si era svolta la deportazione sistematica dei cristiani della regione di Diyarbekir⁶⁶. Il 12 agosto, E. Hohenlohe-Langenburg, il successore di H. von Wangenheim a Costantinopoli, informò il cancelliere che in molte regioni i cristiani di diverse origini etniche e confessioni stavano condividendo il destino degli armeni⁶⁷.

Nel suo rapporto del 3 settembre al cancelliere, redatto sulla base di diverse testimonianze, W. Rössler ribadì l'estensione della repressione ad altre popolazioni cristiane dell'Impero. In molte località delle province orientali i cristiani di diverse origini etniche e di diverse confessioni (egli menzionava in particolare i siriani delle tre comunità confessionali principali: nestoriani, giacobiti e cattolici) furono colpiti dalle persecuzioni, e molti di essi furono uccisi⁶⁸. Il 9 settembre, il viceconsole W. Holstein riportò presso l'ambasciata a Costantinopoli dei resoconti di alcuni militari turchi, le cui truppe avevano marciato dalla Djizira a Bagdad, sui massacri di cristiani compiuti una settimana prima per mano dei curdi impiegati dal notevole Feyzi bey, appositamente inviato per questa operazione da Diyarbekir. Anche i militari regolari parteciparono a questi massacri che trovarono peraltro

l'assenso delle autorità ottomane locali. Questi racconti confermano rapporti simili di altri testimoni oculari, tra cui quello del patriarca siro-cattolico⁶⁹.

Anche il rapporto datato il 2 ottobre di Th. von Westernhagen, un informatore tedesco che operava a Costantinopoli, afferma che presso i vertici turchi non soltanto esisteva un piano di eliminazione della popolazione armena, ma si stava articolando una politica anti-cristiana generalizzata: a suo avviso, le persone di cui il gran vizir si circondava erano estremamente fanatiche e progettavano l'eliminazione di tutti gli armeni fino all'ultimo bambino; nel loro circolo si parlava con odio di tutti i non-musulmani e, secondo una confidenza che gli era stata fatta, il governo aveva l'intenzione di eliminare anche gli altri cristiani dell'Impero⁷⁰. È conservata anche una nota del 12 novembre di Konstantin von Neurath, un incaricato dell'ambasciata tedesca, nella quale egli informava il cancelliere di una spedizione voluta dal comandante dell'esercito turco contro i cristiani siriani, alla quale le truppe tedesche avevano rifiutato di partecipare⁷¹.

Il 15 ottobre, i rappresentanti di spicco del mondo protestante tedesco presentarono al cancelliere una petizione nella quale avvertivano della minaccia di distruzione che incombeva sul popolo armeno e descrissero l'effetto che la distruzione degli armeni nell'Impero Ottomano avrebbe prodotto sulla Germania: «[le autorità turche], nell'esecuzione di misure inaudite contro gli armeni [chiamate da loro "operazioni di interesse strategico nella zona della frontiera"]», hanno dato una gravissima istigazione al fanatismo islamico e all'odio verso i cristiani che rappresenta un pericolo anche per tutti gli altri componenti etnici non musulmani della Turchia [...]. Poiché la Germania fu ritenuta responsabile [da parte del mondo] dell'entrata della Turchia in guerra e per la dichiarazione della "Guerra santa", le sarà anche attribuita tutta la colpa per l'annientamento di un popolo cristiano». Secondo la valutazione degli autori di questo appello, che si basavano sui resoconti dei missionari, la repressione degli armeni sancita dal governo aveva legittimato l'espressione dell'odio anticristiano largamente diffuso tra la gente. Gli autori attestavano, tra l'altro, la diffusione degli appelli a «ripulire la terra dai non-musulmani»⁷².

Numerosi resoconti parlano anche dei massacri che succedevano alle prediche nelle moschee e alle preghiere⁷³. Le parole pronunciate durante queste prediche sono ormai perdute, ma è legittimo supporre che l'idea del *djihad* contro i cristiani vi occupasse un posto chiave. La situazione non doveva divergere molto dall'era del sultano Abdül Hamid quando, negli anni 1894-1896, i massacri degli armeni si svolsero spesso sotto l'istigazione dei dignitari musulmani e addirittura con la loro diretta partecipazione⁷⁴. Krikoris Balakian ha trasmesso il resoconto di una

62. W. Gust, *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., pp. 165-166, 195-197.

63. H.-L. Kieser, *Dr Mehmed Reshid*, in H.-L. Kieser e D.J. Schaller (a cura di), *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., pp. 266-267, 278 (n. 113).

64. *L'actualité du génocide*, cit., p. 185.

65. W. Gust, *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., p. 216. Cfr. M. Flores, *Il genocidio degli armeni*, cit., p. 159.

66. G. Yonan, *Ein vergessener Holocaust*, cit., p. 276.

67. W. Gust, *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., p. 242.

68. Ivi, p. 280.

69. Ivi, p. 304.

70. Ivi, p. 328.

71. Ivi, p. 361.

72. Ivi, p. 356.

73. A.V. Hartunian, *Neither to Laugh or Weep*, Boston 1968, pp. 12-14; V. Dadrian, *Genocide as a Problem*, cit., p. 243; P. Balakian, *The Burning Tigris: A History of the Armenian Genocide*, London 2005, p. 112.

conversazione con il capitano dell'esercito ottomano Sükrü a Yozgat nel 1916, che affermava d'aver ricevuto l'ordine di uccidere tutti gli armeni di Yozgat perché, appunto, si trattava di guerra santa⁷⁵. Il legame tra il «combattimento sacro» contro il nemico esterno e la distruzione dei non-musulmani all'interno dell'Impero appare con chiarezza nel resoconto di A. Johansson, che il direttore dell'opera missionaria presso cui lei lavorava inviò presso l'ambasciata tedesca a Costantinopoli il 22 novembre. Anche A. Johansson riportò il ragionamento che frequentemente si poteva udire nel paese: «Se noi conduciamo una Guerra santa contro dei cristiani, dobbiamo innanzitutto estirpare (*ausrotten*) i cristiani dalla [nostra] terra»⁷⁶.

Un aspetto della politica anticristiana che merita un'indagine rinnovata sono le conversioni forzate. Negli ultimi anni, grazie al processo di liberalizzazione della Turchia avviato sotto la pressione dell'Unione Europea, ci sono giunte le voci degli abitanti dell'est dell'Anatolia che per la prima volta hanno osato ricordare i loro nonni cristiani⁷⁷. Nel diritto sunnita, se un gruppo di «popolazioni convenzionali» è accusato di rivolta contro il dominio dell'Islam, la conversione all'Islam può essere loro proposta per salvare la vita o evitare di essere ridotti in schiavitù. A questo proposito è necessario ricordare che durante le deportazioni i convogliati spesso erano aggrediti dalle tribù locali e, con l'assenso delle scorte, ridotti in schiavitù.

Il 25 giugno 1915, M. Kuckhoff, il console tedesco a Samsun (sul Mar Nero, a più di 275 km a ovest di Trapizonta), descrisse le brutalità con le quali il progetto di conversione forzata fu realizzato a Samsun e a Unie ed espresse il suo giudizio sulla persecuzione degli armeni in questi termini: «Si tratta di annientamento (*Vernichtung*) o di violenta islamizzazione di un intero popolo».

Egli documentò in questo modo le tappe della realizzazione di questo progetto: il governo mandò degli «uomini e donne fanatici», «maomettani ortodossi (*strenggläubige*)», in tutte le case armene per propagandarvi la conversione all'Islam sotto la minaccia delle più pesanti persecuzioni contro coloro che sarebbero rimasti fedeli alla loro religione; la maggioranza della popolazione resistette e fu quindi deportata a gruppi, madri con neonati e bambini compresi; i mullah accompagnavano i convogliati, continuando a esortarli alla conversione; nessuno dei deportati sopravvisse al convoglio. Il console ebbe modo di apprendere, dai rapporti che lo raggiunsero dall'interno dell'Anatolia, la sparizione delle popolazioni di interesse città. Intorno a Samsun, tutti i villaggi furono insediati da popolazioni musulmane⁷⁸. Meno di tre mesi dopo, il 9 settembre, M. Kuckhoff informò l'ambasciata che gli armeni che non si erano convertiti furono ammazzati o morirono per le privazioni durante la deportazione⁷⁹.

74. G. Fitzmaurice, riferendosi alla serie dei massacri degli armeni a Urha (Urfa) nel 1895, osservò che gli eccidi furono ogni volta perpetrati il venerdì, dopo la preghiera nelle moschee. Cfr. V. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, cit., pp. 147-151.

75. G. Palak'ean, *Hay Gogot'an [La Gogota armena]*, Beirut 1977, pp. 227-8.

76. W. Gust, *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., p. 373.

77. Vedere, per esempio, F. Çetin, *Heranush mia nonna*, Padova 2007.

78. W. Gust, *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., pp. 207-209.

Le conversioni forzate in massa degli armeni furono segnalate ancora una volta più di quattro mesi dopo, il 24 gennaio 1916, nella nota che l'ambasciatore tedesco P. Wolff-Metternich inviò al cancelliere Bethmann-Hollweg, e cinque mesi dopo, il 30 giugno 1916, nel rapporto del console a Damasco Löytved-Hardegg presso l'ambasciata⁸⁰. Il vice-feldmaresciallo austriaco J. Pomiankowski, plenipotenziario presso lo Stato maggiore ottomano, e M. von Scheubner-Richter affermavano, sulla base dei loro numerosi colloqui con diverse personalità turche, che per i cristiani dell'Impero non esisteva una terza via tra la conversione e la morte⁸¹.

Tuttavia, ci sono diversi indizi secondo i quali neanche la conversione all'Islam risparmiava la vita agli armeni. Così, il primo aprile 1916, E. J. Christoffel, il direttore dell'ospizio per ciechi di Malatya, trasmise all'ambasciata la notizia dell'impiego degli armeni islamizzati in lavori di costruzione a Erzinka (Erzincan), al termine dei quali essi furono uccisi. Egli parlò dell'impiego in lavori forzati di armeni islamizzati anche a Malatya ed espresse il suo presagio che anche in questo caso li aspettasse lo stesso destino⁸². Anche J. Rhétoré raccontò di numerosi casi in cui la conversione all'Islam non salvò la vita alle persone.

Come abbiamo accennato, il progetto dello sterminio non soltanto si estese ad altri gruppi cristiani all'interno dell'Impero, ma fu anche esportato al di fuori dei suoi confini. Dopo la dichiarazione del *djihad*, il ministro della Guerra Enver paşa mandò gli agenti dell'«Organizzazione Speciale» sul territorio russo, nella Transcaucasia e nel Turkestan, per sollevare le popolazioni musulmane turcofone locali, incitandole anche contro gli armeni⁸³. Nel suo sforzo di stabilire contatti con la Transcaucasia egli era aiutato dagli emigrati tartari che risiedevano a Costantinopoli.⁸⁴ Una nuova ondata di persecuzioni anti-armene nel sud-est della Transcaucasia negli anni 1915-1916 suscitò tra gli armeni i ricordi del massacro di Baku del 1905 e spinse molte famiglie verso la fuga.

In seguito alla rivoluzione russa nel 1917, la disintegrazione dell'esercito russo che era già cominciata nell'estate del 1917 e l'armistizio di Erzincan del dicembre permisero alle forze turche di procedere rapidamente verso la Transcaucasia e, nel corso della loro avanzata, di compiere diversi massacri di armeni. Anche questa operazione fu posta sotto il doppio segno del panturchismo e della difesa dell'Islam, in modo da avere una maggiore risonanza popolare⁸⁵. Gli atti del congresso convocato dal governo turco a giugno nella riconquistata Erzurum parlano

79. Ivi, pp. 304-305.

80. Ivi, pp. 424, 455.

81. V. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, cit., p. 207; T. Akçam, *A Shameful Act*, cit., p. 167.

82. W. Gust, *Der Völkermord an den Armeniern*, cit., p. 455.

83. S.A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, cit., p. 127; J.M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey*, cit., p. 51; Id., *The Politics of Pan-Islam*, cit., pp. 100, 104, 166-167; T. Akçam, *A Shameful Act*, cit., pp. 95-96.

84. I tartari di Kazan e della Transcaucasia gestivano una rete di «società islamiche di beneficenza» che si estendeva su tutto il territorio asiatico dell'Impero russo; cfr. W. Barthold, *Istorija kul'turnoj žizni Turkestana [Storia della vita culturale del Turkestan]*, in Id., *Sočinenija*, vol. II/2, Mosca 1964, pp. 340-341.

infatti dei «musulmani che formano una *nazione* che consiste di turchi e di curdi», evocando allo stesso tempo la «difesa del Califfato islamico». Dopo la presa di Kars, che aveva un'importante popolazione armena, vi viene fondato un «Consiglio nazionale musulmano» il cui compito dichiarato è evitare l'«isolamento della popolazione musulmana del Caucaso»⁸⁶, rendendo in questo modo il suddetto «Consiglio» un'estensione dell'«Organizzazione Speciale» fondata dal Comitato quattro anni prima. A metà maggio del 1918 l'esercito turco attraversò l'Arasse, entrando nell'alta pianura dell'Ararat e ponendo così l'Armenia orientale davanti alla prospettiva di una definitiva cancellazione⁸⁷.

Con l'obiettivo della conquista di Baku e dell'est della Transcaucasia (dove in seguito sarebbe stato creato lo stato dell'Azerbaidjian), Enver paşa organizzò, già a partire dall'inizio del 1918, un esercito congiunto di ottomani, di tartari (azerbaidjiani) e di musulmani del Daghestan, ponendolo sotto la guida generale del suo fratellastro Nuri, membro del Comitato⁸⁸. Questa formazione, creata al di là dei confini della giurisdizione turca a dispetto dei trattati internazionali e chiamata «Esercito dell'Islam», pervenne, prima della fine giugno del 1918, al controllo militare del futuro Azerbaidjian, a metà settembre occupò Baku e a ottobre il Daghestan. Un nuovo massacro degli armeni di Baku, premeditato dai comandanti turchi e perpetrato nel momento dello stazionamento delle loro forze alle porte della città, tra il 15 e il 17 settembre, causò tra ventimila e trentamila vittime⁸⁹.

Due generali tedeschi presenti in questa epoca in Transcaucasia, il plenipotenziario militare della Germania in Turchia Otto von Lossow e il capo della delegazione militare tedesca in Transcaucasia Friedrich Freiherr Kress von Kressenstein, come anche E. Hohenlohe-Langenburg, parlarono senza ambiguità della volontà del governo turco di «estirpare» (*ausrotten*) e di «annientare» (*vernichten*) tutti gli armeni come di uno dei moventi principali della loro invasione nella Transcaucasia; von Lossow, in particolare, stimò che i turchi, dopo aver sterminato gli armeni dell'Impero, avessero intrapreso lo «sterminio totale degli armeni anche in Transcaucasia»⁹⁰. Il generale turco Ali Ihsan paşa, comandante di uno degli eserciti di invasione della Transcaucasia, in diverse occasioni dichiarò d'aver condotto massacrì degli armeni, e di averli uccisi anche con le proprie mani, a Van, a Khoy (in Persia) e in Transcaucasia: mezzo milione di persone, secondo il suo proprio conto⁹¹.

Halil paşa, lo zio di Enver, uno dei promotori della già citata «Società Islamica di Beneficenza», fondatore dell'«Organizzazione Speciale» e responsabile dei massacri nelle regioni di Van e di Bitlis nell'estate del 1915, fu nominato capo del gruppo delle forze spedite in Transcaucasia (che comprendevano sia il sopraccita-

to «Esercito dell'Islam» sia l'esercito di Ali Ihsan). Il capo di Stato maggiore tedesco delle forze di invasione turche, Ernest Paraquin, che lavorava in stretto contatto con Halil, pubblicò in seguito le confidenze del comandante che si augurava, grazie alla guerra, «l'annichilimento completo della razza armena». Secondo Halil, inoltre, «tutti i dipartimenti turchi competenti stavano lavorando a questo scopo con una risoluzione implacabile». E. Paraquin osservò che la realizzazione di questo progetto era effettivamente «perseguita in un modo sistematico e oggettivo»⁹².

Gli armeni di Baku che, sin dal 1915, fuggirono dalle persecuzioni azero-turche, vennero raggiunti anche sul territorio del Turkestan da bande eccitate dagli agenti del Comitato. La maggior parte dei sopravvissuti di questi massacri sarebbero rimasti sul territorio in seguito divenuto sovietico e quindi mai avrebbero avuto l'occasione di pubblicare le loro testimonianze⁹³. La memoria di molte di tali vite sono state, tuttavia, conservate dai nipoti dei sopravvissuti e attendono ancora di essere conosciute e studiate.

Il tentativo di ricondurre la politica genocida in Turchia all'ideologia razzista non appare sufficiente di fronte alla varietà delle testimonianze sugli eccidi. Benché gli armeni fossero il bersaglio principale delle persecuzioni dei non-turchi per il loro crescente peso demografico, economico e culturale all'interno della società ottomana, la persecuzione xenofoba, una volta scatenata, non poteva ubbidire ai criteri etno-linguistici, ed era necessariamente destinata a colpire anche altre popolazioni assimilate agli armeni per appartenenza religiosa come i sirii; questa persecuzione non poteva fermarsi neanche davanti alle frontiere dell'Impero e doveva inevitabilmente espandersi sul territorio russo e colpire gli armeni ex-sudditi russi; inoltre, essa doveva proseguire anche dopo il termine della Grande Guerra.

Il massacro dei cristiani da parte del governo turco non fu circoscritto quindi al quadro temporale e geografico della guerra contro le potenze dell'Intesa, ma seguì una sua propria «logica». In questo dilagare della persecuzione al di là delle frontiere etniche e statali la dinamica di *djihad* giocò un ruolo chiave: come abbiamo visto, nel novembre 1914 l'appello alla partecipazione a un «combattimento sacro», voluto dal Comitato, cercò di coinvolgere nelle ostilità i musulmani sudditi

91. V. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, cit., p. 353.

92. R.H. Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, cit., p. 864.

93. I miei bisnonni, Arshak Tarumian e Ashkhen Geodakian (Gedakova), assieme alle loro cinque figlie, fuggirono nella primavera del 1916 dalla natia Baku attraverso il Mar Caspio. Dopo settimane di peregrinazioni alla ricerca di un posto sicuro essi si spinsero, a causa dei tumulti nella Regione transcaucasiana, fino a Khokand (nella valle di Ferghana; apparentemente, non avendo potuto proseguire, a causa delle perturbazioni sulla ferrovia Khavast-Tashkent-Orenburgo, il viaggio verso la Russia) dove nel gennaio del 1917 nacque l'ultimo figlio della bisnonna. Tuttavia, gli agenti del Comitato, che operavano sul territorio russo sin dal 1910, appoggiandosi anche alle sopraccitate «società islamiche di beneficenza», riuscirono a incitare anche in Turkestan la caccia agli armeni, che dovette divenire più minacciosa nel corso dell'estate 1917, quando l'Asia Centrale divenne ingovernabile, e la grande famiglia fu salvata grazie al coraggio del loro cuoco uzbeko che riuscì a dissimulare davanti alle bande una casa musulmana. Questo incidente costrinse la famiglia a cercare un altro rifugio (in autunno, infatti, avrebbe luogo un massacro di armeni a Khokand) e di stabilirsi in seguito ad Ashkhabad (Poltorack; nell'at-

85. Cfr. S.A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, cit., p. 102.

86. E.-J. Zürcher, *Ottoman Muslims and Turkish Nationalists*, cit., pp. 163-165.

87. A. Ter Minassian, *La république d'Arménie*, Bruxelles 1989, pp. 66-67, 77-78.

88. U. Trumppener, *Germany and the Ottoman Empire*, cit., p. 185.

89. M. Nersisian (a cura di), *Genocid armjan*, cit., p. 524; D. Bloxham, *The Great Game of Genocide*, cit., p. 101.

90. V. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, cit., pp. 349-352, 354 n. 13, 429-432; R.H. Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, cit., p. 863.

stranieri, in particolare russi, perché «si raggruppavano [...] in un unico esercito»; nel giugno 1918, l'«Esercito dell'Islam», concepito da Enver paşa, esportava lo sterminio degli armeni sull'ex-territorio russo⁹⁴.

Osserviamo infine che il progetto di «turchizzazione» dell'Impero, che negli scritti degli ideologi turchisti aveva la connotazione di risanamento della «razza», poteva appoggiarsi sull'idea di *djihad* anche perché il «combattimento sacro» aveva, nella tradizione islamica, il significato di «correzione alla crescente devianza e corruzione della società musulmana», di «salvezza della società»⁹⁵, che erano percepite come particolarmente urgenti dopo la perdita dei territori europei. L'ideologia secolarizzante dei Giovani Turchi non avrebbe potuto trovare un supporto popolare all'interno della società tradizionale turca se non si fosse innestata sull'ostilità tradizionale tra i musulmani e i cristiani e non avesse attivato l'arma del *djihad*.

Il genocidio armeno tra memoria e letteratura

Intervista di Fulvio Cortese ad Antonia Arslan*

Professoressa Arslan, perché ha scelto la forma del romanzo? È vero che, prima del romanzo, il Suo impegno si è manifestato anche sotto altre forme; ma per quale motivo al grande pubblico si è rivolta proprio con La masseria delle allodole?

Per la *mia storia*, in primo luogo. La mia storia, certamente, non è quella di una storica di professione: benché io abbia sempre amato la storia follemente, e in particolare lo *studio* della storia, non ho mai pensato, né voluto, fare la storica. Semplicemente, ad un certo punto, avendo fatto come mestiere la docente di letteratura italiana, per trent'anni, mi sono resa conto che questo mio percorso non poteva essermi indifferente e che, anzi, proprio una sua attenta considerazione mi avrebbe portato dove poi sono arrivata. Nel mio campo, in particolare, ho pubblicato numerosi contributi, articoli, saggi; e questo mio campo, però, era anche il più lontano possibile dalla dimensione della «grande» letteratura. Ho sempre avuto un «taglio» sperimentale, perché solo con fatica, e solo qualche volta, mi sono occupata di autori molto noti; magari l'ho fatto per qualche convegno o per altre occasioni particolari. Ecco, proprio la mia ricerca, se posso dire, più originale, era finalizzata ad esplorare territori un po' marginali, *a latere*, silenti, come il romanzo popolare, ad esempio, oppure come la scrittura femminile. E ho cercato di esplorare tali territori non tanto nel senso di una complessiva operazione di rivalutazione «cieca», e per ciò solo un po' patetica, di tutto quello che è stato scritto da un autore sconosciuto o da una donna, bensì con l'intenzione di vedere che cosa è stato *seppellito* più o meno consapevolmente, che cosa è stato *cancellato*, quali direzioni evolutive sono state ad un certo punto *alterate*, anche nella ricostruzione accademica. Questa è la ragione per la quale il mio tema d'elezione è sempre stato quello del *canone*: il canone ottocentesco è stato costruito da professori che hanno totalmente ignorato la scrittura femminile italiana, che è altrettanto valida di quella anglosassone, ma che, proprio per questa operazione di rimozione, non è conosciuta.

* Antonia Arslan è autrice del noto romanzo *La masseria delle allodole*, Milano, 2004, edito da Rizzoli e più volte ristampato.

tuale Turkmenistan).

94. Cfr. anche la successiva carriera militare di Enver in Bukhara tra l'ottobre 1921 e l'agosto 1922. Questi, sperando di imporsi in Turchia dopo aver acquistato l'autorità tra i turcofoni fuori dell'Anatolia, cercò, in compagnia di Cemal paşa, Halil paşa e dei membri dell'«Organizzazione Speciale», di riunire le bande armate dei *Kurbaşı* (conosciuti anche come *Basmaçi*, «razziatori») evocando la «lotta pan-musulmana» lungo le linee direttrici delle *fatwa* e del «Proclama» del novembre 1914, e firmando i suoi ordini come il «Capo comandante di tutte le truppe musulmane, genero del Califfo, rappresentante del Profeta» e come l'«Emiro del Turkestan». Per la sua attività egli poté, infatti, acquistare il sostegno non soltanto dei dignitari musulmani locali, ma anche del vicino più importante di Bukhara, l'emiro dell'Afghanistan; D. A. Rustow, in *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, cit., pp. 700-701; J.M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey*, cit., p. 55; H. Carrère d'Encausse, *Civil War and New Governments*, in E. Allworth (a cura di), *Central Asia: 130 Years of Russian Dominance. A Historical Overview*, Durham and London, 1994, p. 252.

95. D. Cook, *Muslim Apocalyptic and jihad*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», vol. XX (1996), p. 79; R. Denaro, *Dal martire allo šahid: fonti, problemi e confronti per una martirografia islamica*, Roma 2006, p. 109; cfr. R. Peters, *Islam and Colonisation*, cit., p. 118.