

Tra una patria e l'altra

Le élite nordcaucasiche e la fine dell'Impero ottomano

Francesco Mazzucotelli
Università di Pavia

Abstract. Hundreds of thousands of North Caucasians (collectively referred to as 'Circassians') fled their native homelands to the Ottoman Empire as a result of the Russian conquest of the Caucasus in the nineteenth century. These displaced groups were often resettled in the peripheral areas of the Empire as they were seen by Ottoman policy-makers as reliable actors of agricultural development and political stability. At a time when the empire was transformed by modernization attempts, institutional reorganization, and centrifugal tensions, several North Caucasian officers, bureaucrats, and intellectuals rose to leading positions. This article highlights how the North Caucasian diaspora in the Ottoman Empire, and its political and intellectual elites in particular, tried to adapt, reinvent, and finely tune its identity in a context of sweeping political and cultural transition, and specially in the wake of end of the empire itself. Concepts of 'honor' and 'loyalty', as much as practical considerations of economic and political viability, informed a complex and dynamic interplay of notions and ideas of 'homeland' and 'land of exile', of the Self and the Other.

1 Introduzione

Negli studi sulla storia dell'Impero ottomano e del Medio Oriente contemporaneo, con l'appellativo comune «circassi» (*sharkas* in arabo, *çerakisa* in turco ottomano, *çerkesler* in turco) si indicano collettivamente una molteplicità di gruppi provenienti dall'area caucasica (adyghe, shapsug, ubykh, kabardi, ma anche abaza, abkhazi, ceceni, ingusci, avari, lesghi, e perfino gli osseti, per quanto non caucasici dal punto di vista linguistico), protagonisti a più riprese di un processo di trasferimento dalle loro aree di insediamento originario nel Caucaso settentrionale verso i territori sotto il controllo ottomano. L'esodo di queste popolazioni, sulla scia della conquista russa del Caucaso e della sua incorporazione allo spazio imperiale russo, raggiunse il suo apice tra il 1856 e il 1864, quando le truppe guidate dal generale Barjatinskij sconfissero gli ultimi focolai di resistenza armata. I massacri di civili e le carestie spinsero alla fuga centinaia di migliaia di persone, le quali, spesso sobillate per

opposte ragioni da agenti governativi russi e ottomani, attraversarono il Mar Nero verso le terre ottomane.¹

Queste comunità nordcaucasiche (*Kuzey Kafkasyahıların* in turco) erano diverse sotto il profilo linguistico, ma condividevano un'ampia gamma di usi, costumi, strutture politiche e sociali su base clanica, oltre a un ricco folklore, espresso in particolare dalle saghe epiche dei narti e da balli tradizionali come la *lezginka*;² ciò le portò a essere sempre più considerate in maniera indistinta all'interno delle società e dei territori di arrivo.

In questo articolo, vogliamo evidenziare come queste comunità diasporiche, e in particolare le loro élite intellettuali e il loro notabilato, cercarono di forgiare, ridefinire e adeguare la loro identità in rapporto alle cangianti situazioni politiche e sociali delle nuove regioni di insediamento, e in particolare in relazione al processo di dissolvimento dell'Impero ottomano. Vogliamo in particolare mettere in luce la natura fluida del rapporto tra il processo di integrazione nella nuova 'patria' e i processi di identificazione con la terra di origine, in un gioco di compenetrazione tra significati simbolici, costrutti culturali relativi ai concetti di onore e lealtà, e considerazioni pragmatiche di natura politica ed economica.

2 Dalla periferia al centro

In gran parte degli studi etnografici ottocenteschi, e ancora in larga misura nella prima metà del xx secolo, le popolazioni nordcaucasiche venivano rappresentate in base a prismi interpretativi che altrove diremmo 'orientalisti', mettendo in evidenza il fascino esotico ed erotico delle donne locali, oppure enfatizzando la pervasività del codice cavalleresco locale noto col nome di *adyghe khabze*.³ Tali analisi, inquadrando le caratteristiche politiche, sociali e culturali del luogo all'interno di una visione assai primordialista, erano solitamente funzionali a giustificare una gestione militare del territorio oppure a legittimare ex post gli interventi volti a correggere la natura 'arretrata' delle genti del posto.⁴

1. Un punto di vista assai netto in proposito è quello recentemente offerto da Richmond (2013, in part. pp. 54-97). La politica russa di conquista del Caucaso e il conseguente trattamento delle popolazioni autoctone non rientrano nell'ambito di discussione di questo articolo.

2. Un utile manuale di partenza per la comprensione di questa complessità culturale può essere Jaimoukha (2001).

3. Per un'estesa analisi dei rapporti tra studi etnologici e costruzione dell'immaginario imperiale russo, segnaliamo sicuramente Jersild (2002, in part. pp. 3-37, 59-88).

4. Queste concezioni erano presenti tanto nell'Impero russo quanto nell'Impero otto-

In molti casi, altrettanto generico era il riferimento all'identità musulmana di molte di queste popolazioni, dal momento che tali descrizioni non consideravano come le identità religiose locali più o meno istituzionalizzate si innestassero su un substrato di culture materiali, tradizioni popolari, complessi mitologici, nel quale il retaggio dei culti autoctoni informava tanto l'islam quanto il cristianesimo (sull'argomento si rimanda in particolare a Charachidzé 1988).

In generale, la politica russa nel Caucaso, sulla scia delle ripetute guerre contro l'Impero ottomano (1768-1774; 1787-1792; 1806-1812; 1828-1829; 1853-1856; 1877-1878), tendeva a considerare le popolazioni di religione musulmana come potenziali quinte colonne ottomane in caso di un nuovo conflitto; è però lecito chiedersi se tali gruppi davvero si percepissero automaticamente come parte di una comunità immaginata definita su basi religiose ovvero se, al di là della comune fede, l'appoggio o l'appello al governo ottomano non fosse di natura prevalentemente strumentale o legata alle contingenze del momento. Se è vero che la politica russa di cooptazione di giuristi islamici e notabili locali produsse scarsi risultati, è però ragionevole contestualizzare la reale attendibilità delle fonti russe (e in seguito sovietiche) circa la tendenza delle popolazioni musulmane ad allinearsi automaticamente con l'Impero ottomano, dal momento che tali scritti finivano spesso con una visione apologetica delle pratiche di espulsione di massa di queste popolazioni, bollate come inaffidabili.⁵

Benché le migrazioni verso l'Impero ottomano fossero inizialmente appoggiate dalla Sublime Porta per motivi politici di legittimazione interna, il sistema istituzionale non era in grado di far fronte in maniera appropriata a un flusso di migranti di proporzioni tanto massicce, in buona parte a causa della scarsità di risorse finanziarie per un erario già allo stremo, delle malversazioni e appropriazioni indebite dei fondi allocati alla sistemazione dei migranti, e delle molteplici negligenze a livello locale (Chochiev 2007b, pp. 213-226).

La distribuzione dei flussi in arrivo sul territorio dell'Impero ottomano fu improntata a un'evidente finalità di stabilizzazione politica interna

mano; si consideri ad esempio il rapporto stilato dall'inviato ottomano Hurşid Paşa dopo il conflitto interconfessionale occorso nel Monte Libano nell'estate del 1860: la valutazione dei massacri come il risultato di antiche rivalità locali e di 'consuetudini selvagge' era funzionale tanto a smussare le responsabilità del sistema amministrativo imperiale nella gestazione del conflitto quanto ad aumentarne il ruolo di garante della pace ritrovata. Si veda in Makdisi (2000, in part. capp. 7-8).

5. Si veda in Williams (2000, in part. p. 82). Williams evidenzia come ancora Nadinskij (1951) parlasse delle espulsioni delle popolazioni musulmane nei termini di «giusta ricompensa per il loro comportamento da traditore» nei confronti della «madrepatria russa».

e di consolidamento delle frontiere: approssimativamente la metà dei profughi giunti tra il 1850 e il 1860 venne stanziata nei Balcani, in particolare in Macedonia, Epiro e Bulgaria, dove essi furono utilizzati come gruppo leale al potere imperiale contro le pulsioni centrifughe delle popolazioni cristiane locali.⁶ In Anatolia orientale, alcuni gruppi di profughi adyghes, ceceni e osseti vennero utilizzati per tenere sotto controllo le pulsioni indipendentiste dei gruppi nazionalisti armeni, attraverso l'inquadramento nei corpi irregolari curdi di cavalleria noti come *hamidiye*. (Şimşi 1990; Chochiev, Koç 2006).

È importante sottolineare che, nonostante i complessi tentativi di modernizzazione e di ristrutturazione istituzionale introdotti dalle *tanzimat*, l'Impero ottomano non può essere considerato alla stregua di uno stato unitario di tipo westfaliano, e che, nelle regioni dell'Anatolia, le comunità diasporiche nordcaucasiche si trovarono spesso a doversi adeguare agli equilibri e ai meccanismi politici locali, spesso pagando tributi o fornendo uomini in armi in caso di conflitti. Al contempo, i gruppi nordcaucasici vennero solitamente fatti stanziare dalle autorità ottomane sotto forma di insediamenti sedentari permanenti lungo le rotte tradizionali della transumanza delle tribù nomadi e seminomadi (Chochiev 2007b).

Essi finirono così col diventare uno degli strumenti della ambiziosa politica ottomana di transizione da un sistema rurale prevalentemente nomade a un sistema prevalentemente stanziale, proseguendo l'opera iniziata con la legge fondiaria del 1858, che aveva tentato (con effetti complessi e controversi) di razionalizzare i titoli di proprietà e le forme di uso dei terreni agricoli e pastorali.⁷

Si può dire che la diffusione dei profughi nordcaucasici nei territori ottomani avesse ormai preso un aspetto pressoché completo intorno al 1880, spesso dando forma a una serie di *énclave* etniche formate da grappoli di villaggi contigui. Nelle regioni attigue al Mar di Marmara si formarono aree compatte di popolamento nordcaucasico attorno ai centri urbani di Balıkesir, Eskişehir e Adapazarı. Aree compatte di insediamento di popolazioni nordcaucasiche andarono formandosi nella parte centrale dell'Anatolia, nei distretti di Samsun, Çorum, Amasya, Tokat, e

6. Questi profughi nordcaucasici subirono una doppia esperienza di migrazione allorché i territori in cui erano stati stanziati nei Balcani vennero ceduti dall'Impero ottomano in seguito alle successive guerre balcaniche, venendo poi nuovamente dislocati verso la Siria, la Palestina, e la Transgiordania (Pinson 1972).

7. Sull'importanza della tentata riforma agraria come elemento cardine del processo di modernizzazione e delle trasformazioni di tipo economico all'interno dell'Impero ottomano, si veda in particolare Zürcher (1993, pp. 61-63); Karčić (1999, pp. 58, 63-64).

nelle zone montane comprese tra Sivas, Yozgat e Kayseri.⁸ In molti casi si verificò un rapido assorbimento dei gruppi nordcaucasici minoritari da parte di quelli relativamente più numerosi e influenti, in primo luogo il gruppo di lingua adyge.

Nell'ultimo ventennio del XIX secolo iniziarono a prodursi due differenti dinamiche. Da un lato, in molti grandi centri urbani avvenne una rapida integrazione dei profughi nordcaucasici all'interno degli strati sociali dominanti, in un processo che sarebbe stato il preludio per il loro assorbimento definitivo nella cultura urbana dopo la seconda metà del XX secolo. Dall'altro lato, nella gran parte delle zone rurali dell'Anatolia e nelle province arabofone dell'impero, le differenze con le popolazioni locali permisero una persistenza delle culture, degli usi, delle convenzioni sociali e talvolta persino dei linguaggi nativi, ma al prezzo di una relativa insularità che comportò una generale stagnazione culturale e politica (Chochiev 2007b, in part. p. 216).

Non è dunque sorprendente che le differenti tipologie di insediamento e adattamento ai contesti sociali locali si accompagnarono a differenti modalità di negoziazione politica con le autorità locali e con il governo centrale. Nei contesti rurali, dove si andavano conservando molte strutture tradizionali di tipo feudale e patriarcale, le comunità della diaspora nordcaucasica preferirono perlopiù i canali informali e personali di contatto con l'amministrazione imperiale e le sue diramazioni periferiche. Nei maggiori centri urbani, invece, andò formandosi una élite, spesso di formazione militare o inserita professionalmente nei ranghi della burocrazia imperiale, che, per quanto integrata nel tessuto ottomano, iniziò a sviluppare una coscienza protonazionale, che inizialmente si focalizzò sulle questioni linguistiche e letterarie, interpretate come depositarie del patrimonio identitario (Çelikpala 2006).

Cosa spiega la rapida ascesa di molti profughi nordcaucasici nei più alti ranghi delle forze armate e della pubblica amministrazione ottomana nei due decenni successivi al loro insediamento nei territori imperiali? A parte la rappresentazione di questi popoli come valenti e leali combattenti, ci pare che la risposta debba essere individuata nella peculiare sovrapposizione di elementi di modernità e di tradizionalismo all'interno dei centri decisionali ottomani. Da un lato, il tentativo di professionalizzazione delle forze armate e della burocrazia aprì nuovi canali di accesso e di mobilità verticale; dall'altro lato, in maniera forse paradossale ma

8. Questa configurazione si è sostanzialmente preservata fino alla metà del XX secolo, prima che i fenomeni di emigrazione e inurbamento introducessero cambiamenti significativi. Una mappa della distribuzione di queste enclaves è accessibile a questo indirizzo: <http://lingvarium.org/maps/caucas/18-turkey.gif> [2013/07/18].

non del tutto contraddittoria, l'incompletezza del processo di modernizzazione lasciò aperti una serie di canali informali di connessione con i gangli del potere ottomano che risalivano all'epoca in cui gli schiavi e le donne di origine circassa costituivano un elemento centrale negli equilibri di corte.⁹

Tutte le comunità e gli strati sociali dei profughi e migranti nordcaucasici erano in ogni caso accomunati dalla rappresentazione collettiva dell'esilio (*sürgün* in turco, ma più spesso descritto attraverso i termini islamicamente connotati di *muhājirūn*, ossia di profughi su base volontaria per difendere la propria identità e i propri valori, e di *ghurba*, o *gurbet* in turco, ossia di «terra di esilio»). L'esperienza dell'esilio e delle miserie morali e materiali implicite in ogni esperienza del genere consentì sovente di mettere in secondo piano le differenze linguistiche, sociali e generazionali tra i diversi segmenti della diaspora nordcaucasica nei territori ottomani.

Sotto il regno di Abdülhamid II (1876-1909),¹⁰ aperto da una breve fase costituzionale che sarebbe stata travolta dalla guerra con l'Impero russo nel 1878, la presenza degli elementi nordcaucasici nelle strutture portanti dell'impero fu ulteriormente rafforzata. Paradossalmente, questo portò al consolidamento di una élite modernizzante che poi sarebbe andata a cozzare con l'agenda di pragmatismo conservatore del sultano. Tra i maggiori esponenti di questo periodo troviamo Ahmed Midhat Efendi (1844-1913), di origine adyghe; «Deli» Fuad Paşa (1835-1931), di origine ubykh; Gazi Muhammad Paşa (1833-1903), uno dei figli dello *shaykh* Shamil; Ahmed Cavid Paşa (1840-1916), di origine ubykh. Tutti assunsero cariche militari e amministrative o ruoli intellettuali.

Due sono le prospettive ideologiche che, in un clima culturale più fluido di quanto si possa pensare, influenzarono il nascente attivismo intellettuale e politico delle élite della diaspora nordcaucasica. Da un lato, l'ottomanismo, ossia il tentativo di forgiare un'identità civica ottomana senza distinzioni di tipo linguistico o religioso, o meglio garantendo

9. È appena il caso di ricordare il ruolo fondamentale che le dinastie di 'schiavi combattenti' di origine nordcaucasica hanno avuto nella storia politica e militare di quello che oggi è comunemente chiamato Medio Oriente: si pensi ad esempio alla dinastia mamelucca dei Burjī, che rimase al potere al Cairo dal 1382 al 1517, prima di essere sconfitta e assorbita proprio dagli ottomani. Sul ruolo della schiavitù di origine nordcaucasica segnaliamo un'interessante analisi di Shami, che confuta l'idea prevalente della schiavitù 'circassa' come persistenza di strutture e meccanismi di tipo tradizionale, e la correla invece alle trasformazioni economiche e ai conflitti che avrebbero impoverito i contadini, interpretandola cioè come un effetto collaterale della modernità, in modo non dissimile dalla tratta degli schiavi attraverso l'Oceano Atlantico. Si veda in Shami (2000, in part. pp. 195-197).

10. La madre di Abdülhamid II era Tîr-î-Müjgan Kadın Efendi, di origine shapsug.

equità di trattamento a tutte le componenti etnico-linguistiche, sociali e confessionali dell'impero.¹¹ In questo senso, come si vedrà più avanti, non è casuale che molti ufficiali e alti burocrati di origine nordcaucasica guardassero con simpatia al circolo politico di Namık Kemal (Zürcher 1993, pp. 71-74). Dall'altro lato, non necessariamente contrapposto al primo, v'era il riformismo (o «modernismo») islamico espresso da Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Muhammad 'Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935), i quali, nel sostenere il ritorno a un islam 'puro' e 'autentico', si ponevano il problema del rapporto con la modernità europea e del divario scientifico, tecnologico, educativo e culturale tra le società islamiche e le potenze colonizzatrici, sostenendo un'assimilazione selettiva della modernizzazione.

In questo senso, è interessante notare che i primi focolai del nascente associazionismo nordcaucasico apparvero a Costantinopoli e al Cairo, allora focolaio del pensiero riformista islamico; in quest'ultima città fu pubblicata per la prima volta nel 1899 la «Gazzetta dell'unità» (*İttihad Gazetesi*). Adornata da emblemi culturali caucasici e da citazioni coraniche, e scritta in un linguaggio ottomano aulico, il giornale affermava la sua finalità di «servire l'ascesa dell'islam attraverso il risveglio e il progresso dei profughi caucasici e dell'intera nazione ottomana» (Chochiev 2007a).

La pubblicazione riassumeva, in effetti, temi del riformismo islamico, una nascente coscienza identitaria basata sulla preservazione del patrimonio linguistico e culturale, e un'impostazione ottomanista non disgiunta da una forte critica dell'amministrazione concreta dell'impero. A questo ultimo aspetto concorrevano evidentemente anche la memoria delle vessazioni patite da parte di alcuni amministratori locali, l'indifferenza di altri, le misure punitive patite da alcuni esponenti, esiliati per anni in Tripolitania a causa delle loro inclinazioni politiche. Allo stesso tempo, la «Gazzetta» si premurava di riaffermare sempre la sua lealtà totale all'integrità territoriale dello stato ottomano e alla sua piena indipendenza, giocando sulla sottile differenza semantica tra *millet* e *kavmiyyet*, ossia tra «nazione» (definita, non senza contraddizione, come ottomana e islamica) e «nazionalità» circassa.

Il giornale divenne di fatto l'organo di stampa della branca egiziana dell'Associazione per l'unità circassa (*Cemiyyet-i İttihadiyye-i Çerakise*), il cui obiettivo era costituito dalla mobilitazione politica della emergente

11. Questa linea di pensiero si poneva evidentemente nel solco del *Gülhane hatt-ı şerif* del 1839 e dello *Hatt-ı hümayûn* del 1856, entrambi rescritti sultanali che avevano ridefinito su basi paritarie dal punto di vista formale le condizioni attinenti allo statuto personale dei sudditi dell'Impero ottomano.

intelligencija nordcaucasica all'interno di un quadro organizzativo coerente, unitario e stabile. La collocazione ideologica della nuova associazione è materia di discussione. Chochiev sostiene infatti che i principali esponenti avessero inclinazioni di opposizione allo stile di governo di Abdülhamid II, e che cercassero di ritagliarsi un ruolo di 'nicchia etnica' all'interno del variegato movimento costituzionalista, in modo da poter assicurare maggiori libertà culturali e sociali all'interno di un futuro, auspicato sistema politico meno autoritario. A questo proposito, Chochiev sottolinea come la nascita della branca cairota dell'associazione circassa avvenisse solo pochi mesi dopo l'appello della branca cairota del Comitato per l'unione e il progresso affinché tutte le organizzazioni antiassolutiste e liberali coordinassero le proprie attività (si veda anche Chochiev 2007a).

A questa interpretazione progressista-liberale dell'associazionismo nordcaucasico si contrappone la tesi di Gingeras, secondo cui i maggiori esponenti coinvolti formavano una rete esclusiva di contatti all'interno di uno strato sociale strettamente legato agli apparati amministrativi e militari dell'impero, e che pertanto, al di là di una serie di preoccupazioni di carattere linguistico e culturale in senso lato, i circoli nordcaucasici fossero sostanzialmente allineati con il discorso governativo, soprattutto per quanto concerne il reclutamento di nuovi effettivi nelle forze armate e la circolazione della propaganda ufficiale sulla difesa dell'integrità territoriale dell'impero (Gingeras 2011).

La rivoluzione costituzionale del 1908 portò alla formazione di nuove associazioni, tra cui ricordiamo l'Associazione politica nordcaucasica (*Şimali Kafkas Cemiyet-i Siyasiyesi*), la Società di mutuo soccorso delle donne circasse (*Çerkes Kadınları Teavün Cemiyyeti*), e soprattutto la Società circassa di unità e mutuo soccorso (*Çerkes İttihad ve Teavün Cemiyyeti*). Se già nel periodo finale del XIX secolo si era evidenziato un nodo problematico di non facile soluzione nel rapporto tra la vaga concezione di una «patria ottomana comune» e le crescenti aspirazioni di tipo etnico-nazionale, gli anni successivi al 1908, segnati da un linguaggio politico sempre più marcatamente nazionalista su tutti i versanti, videro esplodere le contraddizioni e le criticità in merito al concetto di patria.

Le élite nordcaucasiche si trovarono sempre più strette nel dilemma se omologarsi in uno stato turco sempre più connotato in senso mono-etnico esclusivo, oppure se sotto varie forme immaginare la riconquista della patria perduta, sulla scia del tumultuoso processo di dissoluzione dell'Impero russo durante la Prima guerra mondiale.

Come noto, subito dopo la rivoluzione del 1917 la regione del Caucaso aveva visto la nascita di più o meno effimere entità statuali, alcune di orientamento bolscevico, altre di orientamento borghese. Nel luglio del

1918 venne fondata la Repubblica sovietica nordcaucasica, che cercava di riunire e consolidare una serie di entità bolsceviche che erano sorte nelle zone del Kuban' e del Terek. Contestualmente, nel marzo del 1917 era stata fondata una Unione dei popoli del Caucaso settentrionale che, nel maggio del 1918, aveva proclamato la nascita della Repubblica montanara del Caucaso del nord; essa ambiva a federare tutte le popolazioni nordcaucasiche e daghestane in un'unica configurazione statale, regolata dallo statuto (*nizām*) dello *shaykh* Shamil. Presa di mezzo e attaccata contemporaneamente dalle armate bianche del generale Denikin e dall'undicesimo corpo d'armata dell'Armata rossa, la repubblica chiese e ottenne il riconoscimento della propria indipendenza da parte dell'Impero ottomano.

Proprio lì, nel frattempo, era in corso il momento cruciale di trapasso tra il vecchio sistema imperiale e il nuovo ordine politico legato all'ascesa di Mustafa Kemal e dei suoi collaboratori. Molti ufficiali e burocrati nordcaucasici stavano giocando un ruolo primario proprio in questa delicata transizione. Molto significativo, ad esempio fu il ruolo che essi svolsero nell'organizzare e nel partecipare attivamente all'assemblea del Movimento nazionale (*Kuva-yi milliye*), meglio nota come Congresso di Sivas, che si svolse dal 4 all'11 settembre 1919, e che stabilì le linee strategiche della Guerra di indipendenza (*İstiklâl Harbi*) o Campagna di liberazione (*Kurtuluş Savaşı*), tramite cui sarebbero state messe in discussione le condizioni dell'Armistizio di Mudros e del Trattato di Sèvres, oltre che poste le basi per il rovesciamento definitivo del sistema imperiale.

Nel Congresso di Sivas e nelle fasi immediatamente successive si distinsero, tra tutti, due esponenti nordcaucasici: Rauf Orbay (1881-1964), di origine abkhaza, membro delle delegazioni ottomane al trattato di Brest-Litovsk e all'Armistizio di Mudros, sarebbe diventato primo ministro della nuova repubblica turca nel 1922; Bekir Sami Kunduh (1867-1933), di origine osseta, già governatore ottomano di Aleppo e poi di Beirut, sarebbe diventato il primo ministro degli Esteri della nuova repubblica turca, guidando la delegazione alle fasi successive della Conferenza di Londra (1921-1922).

Come si può spiegare la presenza di un numero significativo di influenti esponenti di origine nordcaucasica nelle cerchie più elevate del nuovo ordine kemalista? (in proposito, si veda in particolare Çelikpala 2006).

Si trattò di un sincero sentimento di solidarietà ideologica e politica con il discorso nazionalista di Mustafa Kemal e con la sua (ri-)costruzione del concetto di identità nazionale turca? Secondo Eissenstat, il nazionalismo turco nei primi anni del periodo repubblicano era ancora un costrutto discorsivo fluido piuttosto che un'ideologia ben strutturata con

una definizione precisa e condivisa di identità turca (Eissenstat 2007).

In ogni caso, i successivi diverbi ideologici degli stessi Orbay e Kunduh con Mustafa Kemal si resero evidenti verso la fine del 1924, quando entrambi aderirono al nuovo Partito progressista della repubblica (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*), fondato dal generale in pensione Kâzım Karabekir, che si discostava dall'agenda kemalista sulla questione curda e sul nodo dell'abolizione del califfato, ossia sulle relazioni tra stato e religione.

Secondo Gingeras, è probabilmente più cauto affermare che la comunanza di fattori quali età, carriera ed esperienze personali abbia prodotto una certa affinità di interessi, valori e obiettivi politici, sovente non disgiunti nelle fasi iniziali della repubblica da un forte pragmatismo. Tale approccio realista potrebbe spiegare la connessione delle élite della diaspora nordcaucasica con il nazionalismo turco in un momento nel quale altri gruppi etnici cercavano di asserire i propri diritti di autodeterminazione a scapito dell'integrità territoriale dello spazio postottomano. Non mancarono numerosi episodi e tentativi di collaborazione militare greco-circassa nell'Anatolia nordoccidentale (Gingeras 2008), ma in generale prevalsero due percezioni: quella di un 'debito di riconoscenza' da parte della diaspora nei confronti della società turco-musulmana, e quella di un interesse condiviso alla sopravvivenza di uno stato turco indipendente (Gingeras 2011).

Altrettanto improntata al realismo politico fu la posizione dei principali esponenti di origine nordcaucasica all'interno del movimento nazionalista-repubblicano riguardo alla Repubblica montanara del Caucaso del nord. In generale, potremmo asserire che la politica sia dell'Impero ottomano sia dell'Impero russo nei confronti delle rispettive frontiere caucasiche fosse determinata non tanto da motivazioni aprioristiche 'nazionaliste' o religiose, quanto da considerazioni di natura strategica sul consolidamento, la stabilizzazione e la difendibilità dei propri confini.

Il nuovo ordine kemalista, che si instaurò al potere dopo i tragici avvenimenti e gli eccidi del 1915, nella pratica dei fatti non mise in discussione questo approccio.

Come detto, il governo ottomano aveva riconosciuto l'indipendenza della Repubblica montanara il 4 giugno 1918; nei mesi successivi i principali esponenti di quest'ultima si recarono più volte in Anatolia per assicurarsi il pieno sostegno del movimento nazionalista turco, e poi del governo nazionalista insediato nell'aprile del 1920. Solo pochi mesi più tardi, tuttavia, il governo nazionalista di Ankara inviò la prima delegazione diplomatica verso il nuovo stato bolscevico, con cui l'11 gennaio dello stesso anno era stato firmato un primo accordo di riconoscimento reciproco. A capo della missione venne nominato Ali Fuat Cebesoy (1882-

1968), di origini turco-cretesi per parte di padre, ugonotte prussiane per parte di nonno materno, e circasse per parte di nonna materna; con sé porto una serie di alti ufficiali e funzionari di varia origine caucasica.

Nell'ottobre del 1920 iniziò una serie di negoziati diretti tra il governo nazionalista di Ankara e il governo bolscevico di Mosca, in un momento in cui né la Repubblica di Turchia né l'Unione Sovietica erano state ancora formalmente istituite. Al centro dei negoziati stavano la questione dei confini e il sostegno militare bolscevico al governo nazionalista turco. Alla fine del 1920, la Repubblica democratica di Armenia venne sconfitta dalle forze armate bolsceviche, lasciando il posto alla Repubblica socialista sovietica armena, fondata il 2 dicembre 1920. Le rivendicazioni territoriali della cosiddetta «Armenia wilsoniana», previste dal Trattato di Sèvres, venivano a cadere, lasciando ad Ankara e a Mosca il monopolio pressoché totale sulla ridefinizione dei propri confini.

Il 16 marzo 1921 venne formato il Trattato di Mosca, poi sostanzialmente ripreso dal Trattato di Kars del 13 ottobre dello stesso anno: in base a questi accordi bilaterali, il distretto di Batumi venne assegnato al controllo sovietico, mentre i distretti di Kars, Ardahan e Artvin (ceduti all'Impero russo nel 1878) tornarono sotto il controllo turco. Quasi contemporaneamente, anche la Repubblica montanara del Caucaso del nord fu liquidata per via militare, lasciando il posto a una Repubblica socialista sovietica della montagna sotto controllo bolscevico all'interno della Repubblica socialista sovietica federativa russa.

Dal punto di vista dei circoli nazionalisti turchi, la nuova situazione creata dai 'fatti compiuti' non lasciava adito a grandi dubbi: la necessità strategica di avere relazioni amichevoli con Mosca doveva prevalere sulle rivendicazioni di carattere territoriale, etnico o confessionale, in cambio di una generica garanzia sul rispetto della cultura e delle tradizioni delle popolazioni musulmane locali (come nel caso dell'Ajara). Anche nel Caucaso del nord, il nuovo ordine sovietico, nella persona stessa di Stalin, esordì accreditandosi come garante delle tradizioni, degli usi e dei costumi delle popolazioni locali (Çelikpala 2003). In realtà, tuttavia, in ossequio a una consolidata politica di *divide et impera*, la repubblica nordcaucasica venne rapidamente smembrata in una congerie di unità territoriali su base etnico-linguistica affidate a un gruppo titolare, come preludio alle politiche sovietiche di «edificazione nazionale» e di «radicamento» (*korenizacija*).¹²

Di fronte a questi sviluppi, che di fatto rendevano poco plausibile qualsiasi velleità di tipo irredentista nel Caucaso settentrionale, ormai

12. Sulla politica sovietica delle nazionalità e sul modello sovietico di federalismo è appena il caso di suggerire alcuni rimandi: Pipes (1968); Martin (2001); Slezkine (1994).

spezzettato in una serie di territori orizzontalmente segregati, ma soprattutto divenuto assai meno prioritario rispetto al consolidamento delle relazioni turco-sovietiche, la reazione della diaspora caucasica fu più travagliata. Le élite nordcaucasiche si trovarono schiacciate tra la lealtà a un nascente stato repubblicano, di cui tuttavia avevano condiviso molti ideali e principi ispiratori, e la lealtà a una patria ancestrale, per molti versi largamente immaginata e immaginaria, della quale avevano vagheggiato l'indipendenza (Gingeras 2011).

Il contesto politico burrascoso in cui stava nascendo la Repubblica di Turchia avrebbe ulteriormente ridotto i margini di manovra: la ribellione curda del 1925 e i tragici strascichi della guerra di indipendenza con i massicci scambi (in realtà, esodi forzosi) di popolazioni nel 1923, sulla base del Trattato di Losanna, produssero gravi effetti.

Il movimento kemalista, storicamente nato da una tendenza modernizzatrice e tutto sommato liberalizzante all'interno dell'Impero ottomano, si andò connotando sempre più in senso autoritario, mirando a eliminare o a tenere strettamente sotto controllo tutti quelli che erano o avrebbero potuto essere centri di potere alternativi rispetto al nuovo governo repubblicano, o che avrebbero potuto costituire fulcri di identità e di lealtà politiche in alternativa e potenziale opposizione rispetto allo stato nazionale; rientrò in questa cornice la soppressione delle diversità etnico-confessionali, la nascita di un sistema per due decenni di fatto a partito unico, l'imposizione di un modello di laicità mirante in realtà ad assicurare il controllo delle moschee da parte dello stato.

In questo scenario, le élite nordcaucasiche si trovarono nella scomoda posizione di poter essere considerate sospette per tre motivi concomitanti: in primo luogo, per la loro origine nel momento in cui la stessa esistenza di minoranze etnico-confessionali in Turchia (al di fuori di quelle ufficialmente riconosciute dai trattati internazionali) veniva negata; in secondo luogo, perché le connessioni e i legami con gli esponenti indipendentisti fuoriusciti dal Caucaso dopo il 1921 potevano mettere a repentaglio le relazioni turco-sovietiche; in terzo luogo, perché gran parte degli esponenti politici e degli intellettuali di origine nordcaucasica erano confluiti nel partito di opposizione di Karabekir (Gingeras 2011).

Non è un caso che Istanbul perda già alla metà degli anni Venti del xx secolo il ruolo di fulcro politico e intellettuale della diaspora caucasica in favore di Parigi e soprattutto di Varsavia, in particolare dopo l'avvento al potere del generale Piłsudski con la sua agenda antisovietica nel maggio 1926 (Çelikpala 2003). Occorrerà aspettare la vittoria del Partito democratico dopo la seconda guerra mondiale per assistere alla nascita di una nuova associazione culturale esplicitamente circassa nel 1954.

3 Consolidare una marca di frontiera

Altrettanto emblematico è il caso della Transgiordania, dove le comunità di profughi nordcaucasici vennero stanziare in nuovi insediamenti rurali che avrebbero dovuto servire al consolidamento e alla modernizzazione di quella che era, a tutti gli effetti, una porosa marca di frontiera tra l'Impero ottomano e il mondo beduino nomade della penisola arabica. Come già in altre province europee e anatoliche, i gruppi caucasici vennero così utilizzati per fungere da cuscinetto nei confronti delle scorrerie di alcune tribù beduine provenienti dalla regione del Najd, nell'interno della penisola arabica, e per innescare, più in generale, quel processo di sedentarizzazione delle popolazioni nomadi che il governo ottomano vedeva come prerequisito per uno sviluppo moderno delle attività agricole.¹³

La prima ondata di profughi nordcaucasici, perlopiù di origine shapsug, arrivò nella regione nel 1878, insediandosi nei pressi delle antiche romane di Philadelphia, che nei secoli più recenti erano diventate solo un terreno di pascolo per le famiglie beduine Bani Sakhr e al-Adwan; il loro stanziamento permise la rinascita di Amman, a secoli di distanza dai fasti del periodo omayyade. I primi arrivati furono seguiti da gruppi di kabardini, che, dopo Amman, si insediarono anche a Jerash (1885), Suwayla (1905) e al-Rusayfa (1909). Gruppi di abdzakh e bzhadugh si stabilirono a Wadi al-Sir (1880) e Na'ur (1900), mentre una comunità cecena si insediò a Sukhna nel 1904 (Jaimoukha 1998). Le prime immagini fotografiche degli insediamenti, molto probabilmente databili ai primi anni del XX secolo, mostrano chiaramente il carattere pionieristico dei villaggi, in un ambiente generalmente arido e ostile. I profughi nordcaucasici appaiono ritratti con il caratteristico copricapo alto di feltro, gli aratri e i tipici carretti a trazione bovina.¹⁴

La vita nei villaggi era improntata generalmente all'autosufficienza alimentare, a una prevalente endogamia, e al mantenimento dell'ordine interno. Le sale di ricevimento per gli ospiti (*hesh'*) nelle abitazioni dei notabili (*th'amade*) costituivano il luogo in cui venivano gestiti gli affari del villaggio, regolate le vertenze interne, realizzati gli eventuali piani di difesa e di attacco, raccontate le leggende tradizionali (Jaimoukha 1998).

13. Per un'approfondita ricognizione di questo progetto ottomano di trasformazione di una relativamente marginale marca di frontiera in una provincia 'moderna' dell'impero, rimandiamo a Rogan (2002). Due opposte descrizioni delle nascenti comunità nordcaucasiche in Transgiordania, scritte alla fine del XIX secolo da viaggiatori europei, sono messe a confronto in Richmond (2013, pp. 111-112).

14. Si veda la galleria fotografica accessibile in [http://www.sukhneh.com/main/\[2013/07/17\]](http://www.sukhneh.com/main/[2013/07/17]).

Il processo di insediamento dei nuovi arrivati non fu privo di frizioni con i gruppi e le popolazioni preesistenti, soprattutto nella regione di Balqa'. I conflitti riguardavano, come è abbastanza ovvio immaginare, l'accesso alle risorse idriche, lo sfruttamento di campi e terreni per il pascolo, e occasionali schermaglie di natura personale che, tanto nella tradizione del codice adyge quanto in quella beduina, finivano per coinvolgere entrambe le comunità in un meccanismo di ristabilimento dell'onore perduto. Alcuni osservatori dell'epoca attribuirono la responsabilità degli scontri e delle conseguenti faide ai saccheggi di tribù beduine contro i villaggi nordcaucasici durante il periodo dei raccolti. Altri osservatori descrissero i migranti caucasici come una popolazione dalle fattezze e dalle abitudini molto più simili a quelle dei popoli europei che non a quelle delle circostanti tribù beduine, annotando un atteggiamento ritenuto arrogante e inutilmente aggressivo da parte dei nuovi venuti, i quali avrebbero preso «l'orrenda abitudine europea di sparare per uccidere» in caso di attacco o minaccia.¹⁵

Uno dei primi e più interessanti documenti scritti in cui si fa riferimento ai «migranti che abitano nell'oasi di Sukhna» (*al-muhājirīn al-sākinīn fī 'ayn al-Sukhna*) è datato all'anno 1329 del calendario islamico (1911 del calendario gregoriano). Esso cerca di dirimere eventuali contestazioni stabilendo, ad esempio, il congruo numero di capi di bestiame per una dote di nozze.

Le stime demografiche disponibili sono comprensibilmente discrepanti tra loro, ma in ogni caso è realistico stimare il numero dei profughi nordcaucasici in Transgiordania intorno alle cinquemila unità su una popolazione totale di circa trecentomila persone, vale a dire meno del due per cento del totale. Cosa spiega dunque il ruolo sociale che questa minoranza numericamente così poco rilevante iniziò a ritagliarsi nel 1921, quando, con la fine dell'Impero ottomano e la riconfigurazione colonialista del Medio Oriente che avrebbe posto le basi di molti conflitti contemporanei, venne istituito il nuovo principato di Transgiordania sotto mandato britannico?

Pochi mesi prima della nascita del principato, il sogno di un grande regno arabo che si estendesse sull'intera regione storica della Grande Siria sotto la dinastia hashemita era stato spazzato via quando le truppe di Faysal, insediatisi nel 1918 a capo di un regno effimero con capitale Damasco, erano state sbaragliate dall'esercito francese nella battaglia di Maysalun. Nell'ottobre del 1920, 'Abdallah, il fratello di Faysal, giunse a Ma'an, in Transgiordania, con l'intento di cercare di restaurare il regno

15. Alcuni episodi di questo tipo sono raccontati in Walker (1894).

hashemita a Damasco. Dopo una serie di colloqui col ministro delle colonie britannico Winston Churchill e l'alto commissario per la Palestina Herbert Samuel, 'Abdallah fu messo a capo di un'amministrazione provvisoria hashemita sotto protezione britannica (Tonini 1998).

Come in altri casi, il nuovo ordine politico rappresentava un esempio di congiunzione tra gli interessi coloniali delle potenze europee e le ambizioni di potere e gli interessi economici dei notabili locali.¹⁶ 'Abdallah vedeva riconosciuta la sua autorità, anche se su un territorio più ridotto e marginale di quanto desiderato, acconsentendo in cambio ad abbandonare qualsiasi rivendicazione sulla Siria francese e sul neocostituito Iraq (assegnato sempre sotto mandato britannico al fratello Faysal); la Transgiordania fu esclusa dall'ambito di applicazione della dichiarazione Balfour in cambio dell'assenza di attività antisioniste.¹⁷

Una delle prime decisioni nel nuovo mandato transgiordano riguardò la scelta della nuova capitale; fu infine selezionata Amman. Tonini argomenta in modo convincente per quali ragioni sia semplicistico affermare che questa scelta sia dipesa solo dal fatto che la consistente presenza di 'circassi' nella città costituiva una garanzia di stabilità in un momento in cui il nuovo ordine politico era ancora lungi dall'essere consolidato in un contesto dalle spiccate caratteristiche tribali.¹⁸ Citando Rogan, Tonini mostra come tanto 'Abdallah quanto Mirza Paşa, capo della comunità adyghes di Amman, avessero ragioni per nutrire sfiducia e reciproche perplessità. Alla fine, l'opzione in favore di Amman piuttosto che Salt, già sede dell'amministrazione in età ottomana, fu determinata da una serie di ragioni pratiche e simboliche: da un lato, per marcare un segnale di discontinuità rispetto al periodo precedente; dall'altro lato, per via della posizione geografica centrale di Amman all'interno del nuovo stato e per la presenza di un vicino campo di aviazione, occupato dal quattordicesimo squadrone della Royal Air Force; infine, per la collocazione lungo la ferrovia dello Hijaz, terminata pochi anni prima dello scoppio della prima guerra mondiale, e che peraltro aveva provocato un considerevole ulteriore afflusso di operai, tecnici e commercianti nordcaucasici (Tonini 1998).

16. Maggiolini sostiene al contrario che lo stato transgiordano non sia storicamente solo il prodotto di decisioni calate dall'altro, ma che nasca da un'interazione complessa della dinastia hashemita e della potenza mandataria britannica con numerosi attori locali. Si veda Maggiolini (2011b, p. 29). Si rimanda inoltre a Maggiolini (2011a, pp. 264-268, 270-277).

17. Queste contraddizioni avrebbero poi posto le basi per la nascita di focolai di opposizione e l'avvio di contestazioni politiche già nel 1928. Si veda Maggiolini (2011b).

18. Si consideri ad esempio la rivolta tribale nella regione di Balqa' e nei territori del clan degli 'Adwan (Maggiolini 2011b, pp. 32-39).

In ogni caso, prima del completamento della nuova residenza reale di Raghadan nel 1925, il nuovo principe fu ospite a più riprese delle più importanti famiglie della città, tra cui i Sukkar e i Abu Jaber, di religione cristiana, il clan beduino Bani Sakhr, e il notevole kabardino Sa'id al-Mufti (1898-1989). Questa componente adyghe e kabardina divenne quasi da subito parte del sistema di potere hashemita, assumendo il ruolo di spina dorsale della guardia pretoriana incaricata della sicurezza personale del sovrano e della sua famiglia.

Come già era successo nel periodo ottomano, una parte considerevole della diaspora nordcaucasica si ritagliò una 'nicchia etnica' di tipo funzionale all'interno delle forze armate e di polizia della nuova entità politica transgiordana, ottenendo così un ruolo sproporzionatamente superiore al proprio peso numerico. Non meno marginale fu il ruolo politico e amministrativo, garantito anche dalla presenza di seggi riservati all'interno del Consiglio legislativo, e che è ben riassunto dalla parabola politica di al-Mufti, la cui lealtà al sovrano gli permise di assumere varie cariche ministeriali dal 1929 fino al 1957, e per due volte addirittura la carica di primo ministro. Questa sua carriera, come spiega Tonini, si infranse per due volte a causa di un contrasto insanabile col sovrano regnante, allorché al-Mufti si vide pressato a prendere decisioni strategiche di politica estera improntate a un forte pragmatismo, ma in netto contrasto con il nazionalismo panarabo. Tali decisioni, riguardando spesso il conflitto palestinese e l'ideale di unità panaraba, avrebbero potuto mettere seriamente a rischio la diaspora nordcaucasica, sempre passibile dell'accusa di tradimento della 'causa nazionale araba'. Nel primo caso (durante la sua prima presidenza del governo, 12 aprile-4 dicembre 1950), al-Mufti si rifiutò di partecipare a un negoziato segreto con Israele, scontrandosi col re 'Abdallah e abbandonando temporaneamente la vita politica. Qualche mese più tardi, il nuovo re Hussein, nel frattempo succeduto a 'Abdallah, richiamò al-Mufti, prima come ministro degli interni e vice primo ministro, e poi nuovamente come primo ministro dal 30 maggio 1955. Anche con il nuovo sovrano, tuttavia, lo scontro diventò inevitabile quando si trattò di definire l'adesione giordana al Patto di Baghdad, ossia all'alleanza militare filoamericana nata dalla politica di contenimento dell'influenza sovietica in Medio Oriente (Tonini 1998).

La scarsa consistenza numerica della comunità impedì la costituzione di un qualsiasi movimento politico su base etnica, anche per la progressiva assimilazione linguistica della diaspora alla maggioranza arabofona.

Alla luce di quanto qui detto, appare fortemente criticabile e ingiustificato asserire in maniera categorica e semplicistica che l'integrazione della diaspora nordcaucasica nella sfera pubblica giordana si sia basata su una nozione di comunità panislamica. Da un lato, tale ipotesi non

spiega la fluidità delle identità e delle alleanze politiche dalla fine del periodo ottomano fino agli anni Settanta del XX secolo; dall'altro lato, essa proietta anacronisticamente nel passato una pervasività delle pratiche politiche e delle narrative di identificazione su base confessionale.¹⁹

4 Un epilogo ancora da scrivere?

Tanto il caso turco quanto quello giordano raccontano il tentativo delle comunità della diaspora nordcaucasica di mediare tra il mantenimento della propria identità culturale distinta (anche se spesso non di quella linguistica) e una forte volontà di inserimento nel tessuto sociale e politico dei nuovi paesi di residenza, i quali, a loro volta, erano coinvolti in processi complessi e spesso burrascosi di consolidamento delle istituzioni statuali e di ridefinizione della propria identità nazionale.

In entrambi i casi, le élite intellettuali e politiche, che per diverse ragioni erano ben inserite nelle alte sfere istituzionali, amministrative e militari, mediarono con lo stato (o, più prosaicamente, con le sue classi dirigenti) una strategia di accomodamento pragmatico senza tuttavia subire una completa assimilazione. Il livello di discontinuità culturale effettivamente mantenuto dipese spesso dalla congiuntura politica e dalle ideologie politiche prevalenti all'interno di ciascun paese, come dimostra il caso della Turchia, o dalle mutevoli percezioni di insicurezza e di rischio, come dimostra il caso della Giordania.

In entrambi i casi, non venne quasi mai messo in discussione, tanto a livello teorico quanto a livello pratico, il concetto di lealtà nei confronti del paese di insediamento. A tale lealtà non concorrevano solo considerazioni legate a interessi politici o economici di natura contingente, o la mancanza di ipotesi alternative praticabili, bensì, come ha spiegato Bram, anche una ragione di tipo culturale legata al codice tradizionale dello *adyghe khabze*, con il suo complesso sistema di doveri, obbligazioni e dimostrazioni di lealtà correlati al concetto di 'ospitalità' nel senso più ampio del termine (Bram 1999).

Allo stesso tempo, né la lealtà allo stato né il basso profilo politico né l'assimilazione linguistica impedirono di preservare una coscienza

19. Ben diverso sarebbe invece il discorso da fare sugli ultimi trent'anni, nei quali l'ascesa del radicalismo islamico di impronta salafita ha modificato identità, rappresentazioni e percezioni, usando la causa cecena e il fronte di combattimento nel Caucaso (denazionalizzato, ossia visto non come conflitto etnico-territoriale, ma come segmento di un *jihād* globale tra una immaginata comunità transnazionale di credenti e i 'nemici dell'islam') come mezzo di costruzione dell'immaginario politico e simbolico dei militanti, e come strumento di mobilitazione. Sulla questione rimandiamo a Rougier (2007, in part. pp. 147, 161, 229, 232, 242, 247, 274).

e rappresentazione di sé in quanto gruppo distinto. Centrale in questa percezione fu il perpetuarsi di narrative, racconti e immagini della terra di origine perduta, nella gran parte dei casi elevata al rango di patria immaginata (e immaginaria) in parallelo con il paese di adozione (si veda in particolare Shami 2009).

Come è cambiata questa rappresentazione allorché la fine del sistema sovietico nel 1991 ha adombrato nuove possibilità di riconnessione e, in alcuni momenti, ha fatto addirittura vagheggiare poco probabili indipendenze?

Subito dopo il 1991, tanto le élite postsovietiche delle nuove repubbliche autonome all'interno della Federazione russa quanto le élite della diaspora hanno avviato un intenso programma di scambi e iniziative congiunte di tipo culturale ed economico, e hanno negoziato (attraverso i rispettivi governi nazionali) una serie di misure e di agevolazioni finalizzate al rientro dei membri della diaspora. Tali agevolazioni, come noto, prevedono trattamenti preferenziali per la concessione di permessi di residenza (e, nel lungo termine, del doppio passaporto russo), possibilità di acquisto di terreni, facilitazioni sugli investimenti. In realtà, tanto Shami quanto Bram descrivono, seppur nella diversità dei casi presi in considerazione, una storia generale di disillusione da parte della diaspora nordcaucasica rientrata nelle terre di origine.

Shami analizza il caso dei rientranti dalla Turchia legati alla corrente ideologica nota come *dönüşcü* («ritornista», se così si può dire), di tendenza nazionalista e 'laica'; Bram considera la situazione dei 'circassi' (adyghe e shapsug) di Israele, fortemente influenzati dal concetto sionista di *aliyah* e dall'esempio della diaspora ebraica negli Stati Uniti. Entrambi i casi, pur così diversi, vedono l'iniziale entusiasmo ideologico affievolirsi di fronte alle difficoltà logistiche, alla corruzione, all'instabilità politica, alle magre prospettive economiche, ma soprattutto di fronte alla scoperta che la patria immaginata era, dopo settant'anni di sistema sovietico, assai diversa dalla realtà. Sia Shami sia Bram raccontano la delusione nei confronti di una società giudicata troppo secolarizzata e troppo russificata, in cui si sono persi i 'valori tradizionali', e che, poco sorprendentemente, viene spesso descritta come «orribilmente disordinata» e «poco pulita» (Shami 2000, in part. pp. 186-187; Bram 1999, in part. pp. 215-220.).

In ogni caso, al di là delle delusioni personali, tanto i ritorni descritti da Shami quanto quelli descritti da Bram rimangono inseriti nella prospettiva di una riappropriazione di un'identità individuale e collettiva, in cui il passato è rivissuto sotto forma di memoria traumatica e il futuro è immaginato sotto forma di riscatto nazionale, sempre, in ogni caso, in un complesso gioco di simmetrie e sovrapposizioni tra i concetti di 'casa' e di 'esilio' e tra le nozioni di 'sé' e di 'altro' (Shami 2000, in part. pp. 191, 199-200).

Bibliografia

- Bram, C. (1999). «Circassian re-immigration to the Caucasus». In: Weil, S. (ed.). *Routes and roots: Emigration in a global perspective*. Jerusalem: Magnes, pp. 205-222.
- Çelikpala, M. (2003). «The North Caucasian emigrés between the two World Wars». In: Karpat, K.; Zens, R.W. (eds.), *Ottoman borderlands: Issues, personalities and political changes*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 287-314.
- Çelikpala, M. (2006). «From immigrants to diaspora: Influence of the North Caucasian diaspora in Turkey». *Middle Eastern Studies*, 42 (3), pp. 423-446.
- Charachidzé, G. (1988). *Prometeo o il Caucaso*. Feltrinelli: Milano.
- Chochiev, G. (2007a). «Iz istorii erkesskogo obščestva edinenija i vzaimopomoši v Osmanskoj imperii v 1908-1914 gg.». *Vestnik*, 10, 2007.
- Chochiev, G. (2007b). «On the history of the North Caucasian diaspora in Turkey». *Iran and the Caucasus*, 11 (2), pp. 213-226.
- Chochiev, G. (2013). «The society of Circassian unity and its publication: "İttihad Gazetesi" (Cairo, 1899)» [online]. http://www.circassianworld.com/pdf/G_Chochiev_Ittihad_Newspaper.pdf [2013/07/02].
- Chochiev, G.; Koç, B. (2006). «Some notes on the settlement of northern Caucasians in eastern Anatolia and their adaptation problems (the second half of the XIXth century-the beginning of the XXth century)». *Journal of Asian History*, 40 (1), pp. 80-103.
- Eissenstat, H.L. (2007). *The limits of imagination: Debating the nation and constructing the state in early Turkish nationalism*. Los Angeles: University of California.
- Gingeras, R. (2008). «Notorious subjects, invisible citizens: North Caucasian resistance to the Turkish national movement in the South Marmara, 1919-1923». *International Journal of Middle East Studies*, 40 (1), pp. 89-108.
- Gingeras, R. (2011). «The sons of two fatherlands: Turkey and the North Caucasian diaspora, 1914-1923» [online]. *European Journal of Turkish Studies*. <http://ejts.revues.org/4424> [2013/07/06].
- Jaimoukha, A. (1998). *The Circassians in Jordan (a brief introduction)*. Amman: Al-Ahli Club.
- Jaimoukha, A. (2001). *The Circassians: A handbook*. Richmond: Curzon.
- Jersild, A. (2002). *Orientalism and empire: North Caucasus mountain peoples and the Georgian frontier, 1845-1917*. Montréal-Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Karčić, F. (1999). *The Bosniaks and the challenges of modernity: Late Ottoman and Hapsburg times*. Sarajevo: El-Kalem.
- Maggiolini, P. (2011a). *Arabi cristiani di Transgiordania: Spazio politico e cultura tribale (1814-1922)*. Milano: FrancoAngeli.
- Maggiolini, P. (2011b). *The Hashemite emirate of Transjordan: Politics and tribal culture*. Milano: CRISMA-EDUCatt.
- Makdisi, U. (2000). *The culture of sectarianism: Community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon*. Berkeley: University of California Press.

- Martin, T. (2001). *The affirmative action empire: Nations and nationalisms in the Soviet Union, 1923-1939*. Ithaca: Cornell University Press.
- Nadinskij, P.N. (1951). *Očerki po istorii Kryma*. Simferopol': Krymizdat.
- Pinson, M. (1972). «Ottoman colonization of the Circassians in Rumili after the Crimean War». *Études Balkaniques*, 3, pp. 71-85.
- Pipes, R. (1968). *The formation of the Soviet Union: Nationalism and communism, 1917-1923*. New York: Atheneum.
- Richmond, W. (2013). *The Circassian genocide*. Richmond: Rutgers University Press.
- Rogan, E.L. (2002). *Frontiers of the state in the late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rougier, B. (2007). *Everyday Jihad: The rise of militant Islam among Palestinians in Lebanon*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shami, S. (2000). «Prehistories of globalization: Circassian identity in motion». *Public Culture*, 12 (1), pp. 177-204.
- Shami, S. (2009). «Historical processes of identity formation: Displacement, settlement, and self-representations of the Circassians in Jordan». *Iran and the Caucasus*, 13 (1), pp. 141-159.
- Şimşir N. (ed.) (1990). *British documents on ottoman armenians: 1895*, vol. 4. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, pp. 426-427.
- Slezkine, Y. (1994). «The USSR as a communal apartment, or how a socialist state promoted ethnic particularism». *Slavic Review*, 53 (2), pp. 414-452.
- Tonini, A. (1998). «I circassi e la nascita della Transgiordania». In: Petricioli, M.; Tonini, A. (a cura di), *Identità e appartenenza in Medio Oriente*. Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di studi sullo Stato, pp. 59-67.
- Walker, D.A. (1894). «The Circassian colonies at Aammân and Jerash». *The Biblical World*, 4 (3), pp. 202-204.
- Williams, B.G. (2000). «Hijra and forced migration from nineteenth-century Russia to the Ottoman Empire: A critical analysis of the great Crimean Tatar emigration of 1860-1861». *Cahiers du Monde russe*, 41 (1), pp. 79-108.
- Zürcher, E.J. (1993). *Turkey: a modern history*. London: I.B. Tauris. <http://lingvarium.org/maps/caucas/18-turkey.gif> [2013/07/18].