

DOI: <https://doi.org/10.23810/1345.BERTUCCELLI>

When citing this article please include its DOI with a resolving link

Antimperialismo e islam nella retorica di Mustafa Kemal Atatürk: un'analisi del linguaggio politico (1919–1924)

Fulvio Bertucelli

Abstract

The essay analyses some basic features of the political language employed by Mustafa Kemal Atatürk in the years between 1919 and 1924 focusing specifically on anti-imperialism and Islam. Taking into account the evolving political balance and the ideologies which had an influence within the Anatolian resistance movement, the investigation shows how Mustafa Kemal did build-up an eclectic political discourse which mixed elements from ottomanism, nationalism, socialism and pan-islamism as well. In this perspective I evaluate some significant talks given by Mustafa Kemal in the Turkish Grand National Assembly. I first evaluate the rhetorical use of bolshevism in building up an anti-imperialist discourse, then I deal with the general features of Mustafa Kemal's religious language reflecting on Islam both as identity politics and in its relationship with the institution of the Ottoman Caliphate. The investigation concludes that this changing and multifaced rhetoric played a crucial role in legitimizing Mustafa Kemal not only as the military chief but also as the political leader of the Turkish National Movement.

Keywords: Atatürk, Political Language, Anti-imperialism, Islam, Ottoman Caliphate.

Il kemalismo, inteso come l'eredità del movimento di liberazione nazionale e del processo di costruzione laica della Nazione portato avanti dai quadri burocratico-militari riuniti sotto la guida di Mustafa Kemal Atatürk, è stato, e continua a essere, oggetto di un numero considerevole di studi e opere divulgative che in certi casi hanno

tuttavia teso a decontestualizzarne il contenuto politico e le direttrici ideologiche. Nel XX secolo, sino agli anni più recenti, si è prodotta una miriade di narrazioni che si sono proposte di reinterpretare l'esperienza del movimento di liberazione nazionale e la figura di Mustafa Kemal Atatürk in modo funzionale alla costruzione di nuove identità politiche.¹

Limitandoci all'ambito accademico turco, sull'azione militare e politica di Mustafa Kemal esistono un numero sterminato di lavori, in gran parte dei casi ascrivibili alla più tarda storiografia di impianto kemalista che, pur essendo in certi casi ben documentata, è caratterizzata da un approccio teleologico nei confronti del movimento di liberazione nazionale. Secondo tale lettura le direttive politiche del movimento nazionalista e in particolare della cerchia di Mustafa Kemal, sarebbero state orientate sin dall'inizio alla creazione di una repubblica laica etnicamente omogenea. Questo filone storiografico, destinato a esercitare un'influenza di lungo periodo tanto su studiosi turchi quanto stranieri, si fonda su una visione eccessivamente schematica che tende a individuare delle nette cesure ideologiche nella storia dell'Impero ottomano e nella costruzione della Turchia moderna: dall'ottomanismo delle élite riformatrici delle *Tanzimat* (1839-1876), al panislamismo dell'era hamidiana (1876-1908), al "turchismo" del Comitato di Unione e Progresso (1908-1918), per arrivare infine al nazionalismo (nelle diverse varianti etno-linguistica o civico-territoriale) esemplificato dalla gestazione e dalla nascita della moderna Repubblica turca a partire dal 1919. Lo stesso approccio teleologico è ravvisabile quando ci si confronta sul tema dell'antimperialismo la cui interpretazione risulta estremamente condizionata dai tentativi di codificazione ideologica del kemalismo nel corso degli anni '30,² così come dalle più tarde rielaborazioni "socialiste" degli anni '60 tutt'ora in voga presso alcuni ambienti intellettuali della sinistra nazionalista in Turchia. Questi tentativi di interpretare il movimento di liberazione alla luce del presente hanno in generale finito per sovrastimare il particolarismo, o meglio ancora, l'eccezionalità del processo di costruzione dello Stato-Nazione turco, tanto caro alla storiografia kemalista, nello scenario mediorientale, obliando invece le diverse influenze, mutamenti e oscillazioni che conobbe negli anni tra il 1919 e il 1924.³ Per quanto non tutti gli studi che si sono confrontati in modo parziale o specifico con gli anni racchiusi tra la guerra di liberazione e l'abolizione del califfato siano viziati da una simile prospettiva, nel campo della produzione accademica esistono tuttavia alcuni lavori che hanno avuto il merito di mettere in luce come la lente interpretativa della guerra fredda, così come la dicotomia tra islam e laicismo continui in parte a condizionare la letteratura scientifica.⁴ Di conseguenza l'esigenza di problematizzare la concezione monolitica di ideologie quali l'ottomanismo, il panislamismo, il nazionalismo e il socialismo come correnti di pensiero intrinsecamente impermeabili ed esenti da reciproche influenze, rende gli anni tra il 1919 e il 1924 un periodo che merita di essere ancora indagato in tutti i suoi aspetti.

Trattandosi di un argomento che richiederebbe una più ampia trattazione, in questa

sede mi limiterò a portare avanti un'analisi del linguaggio politico di Mustafa Kemal utilizzando principalmente come fonti primarie alcuni suoi discorsi durante il periodo della guerra di liberazione raccolti nel famoso *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* ("Discorsi e orazioni di Atatürk", Atatürk 2006). Soffermandomi su alcuni brani mi propongo di riflettere sugli elementi presenti nella retorica di Mustafa Kemal tentando di tracciare un profilo delle strategie comunicative adottate, in relazione all'evoluzione degli equilibri all'interno del movimento nazionalista. Pur non portando avanti un'analisi incentrata sugli approcci metodologici dell'eterogeneo panorama della *Discourse Theory*⁵ o della *Political Language Analysis*,⁶ per realizzare l'obiettivo che mi sono prefissato prenderò liberamente in prestito alcune formulazioni da questi filoni di studi. In questo senso farò prima di tutto riferimento alla concezione del linguaggio di Hudson (1978: 41), il quale definisce il linguaggio politico come una risorsa strategica funzionale al raggiungimento di determinati obiettivi politici attraverso l'utilizzo di simboli, immagini e metafore. In altre parole, le dichiarazioni politiche non rappresentano espressioni dedicate a una mera funzione informativa. Più spesso, il linguaggio politico possiede un carico emozionale funzionale a una strategia che costruisce alleanze e opposizioni che permettono di proiettare un'immagine di unità del gruppo di appartenenza e nello stesso tempo di identificare l'avversario. Attraverso questa lente tenterò di valutare la posizione e il peso di due punti nodali della retorica di Mustafa Kemal, ossia l'antimperialismo e l'islam. In particolare, quest'ultimo elemento sarà indagato in relazione alle sue ricadute nella costruzione dell'identità nazionale e all'interpretazione del ruolo del califfato ottomano. La disamina della retorica e del linguaggio politico sarà corredata da alcuni riferimenti utili a dare un profilo essenziale del contesto storico degli anni di interesse e delle ideologie che esercitarono per brevi o lunghi periodi un'influenza sulle diverse componenti del movimento di liberazione nazionale. In questa prospettiva, accanto all'analisi diretta dei discorsi del "padre della Nazione", mi servirò criticamente di una parte della mole sterminata di studi e memorie che si sono confrontate con l'esperienza della guerra di indipendenza. Tenterò pertanto di mettere in evidenza come Mustafa Kemal seppe utilizzare e rielaborare un repertorio linguistico e simbolico mutuato da diversi universi ideologici quali l'ottomanismo, il panislamismo e il socialismo, riuscendo a costruire un discorso politico eclettico che gli consentì di egemonizzare il movimento di liberazione nazionale riuscendo ad accreditarsi non solo come capo militare, ma anche come sua suprema guida politica.

Un "orientamento bolscevico" per una "Nazione oppressa"?

Nel *Nutuk* ("Discorso"), il celebre discorso alla Nazione tenuto durante il secondo congresso del Partito Repubblicano del Popolo (Cumhuriyet Halk Partisi – CHP) del 1927, Mustafa Kemal fece coincidere l'inizio della guerra di Liberazione con il suo sbarco a Samsun il 19 maggio 1919. È noto come la resistenza ai piani di spartizione dell'Impero ottomano, concretizzatisi nel trattato di Sèvres, avesse avuto inizio

con le azioni di resistenza messe in campo dai dirigenti del disciolto Comitato di Unione e Progresso, principalmente la milizia Karakol ("La Guardia") e la Teşkilat-ı Mahsusa ("Organizzazione Speciale") il servizio di controspionaggio, già all'indomani dell'armistizio di Mudros (1918) e della conseguente dipartita dei leader dei Giovani Turchi. Sembra per lo più accertato da diverse fonti come all'indomani dell'armistizio ci fossero stati dei contatti tra Mustafa Kemal e Kara Kemal della milizia Karakol, che ebbe un ruolo fondamentale nell'organizzazione dei congressi di Erzurum e Sivas.⁷ Nel corso del 1918 in tutta l'Anatolia iniziarono a sorgere delle Milli Mudafa-i Hukuk Cemiyetleri ("Società di Difesa dei Diritti Nazionali"). Questi organismi iniziarono ben presto ad agire come organi di rappresentanza politica fuori dal controllo del Governo di Istanbul. Le Società di Difesa si caratterizzavano per una forte retorica religiosa e in parte risultavano simili ai soviet sorti nei territori musulmani dell'ex-Impero zarista (Hanioglu 2011: 95).⁸ Il bolscevismo aveva già iniziato dal 1918 a costituire una notevole attrattiva per i musulmani dei territori un tempo sottoposti al dominio dello zar, basti pensare che il 15% degli aderenti al partito bolscevico era composto da musulmani (Fowkes, Gökay 2009: 2). Del resto, durante il secondo congresso delle organizzazioni comuniste musulmane tenutosi a Baku nel novembre 1919, Lenin (1967: 37) si era rivolto ai musulmani e all'intero "Oriente" chiedendone l'appoggio nella lotta contro l'imperialismo occidentale: «La rivoluzione socialista non sarà quindi soltanto, né principalmente, la lotta dei proletari rivoluzionari di ogni Paese contro la loro borghesia; no, sarà la lotta di tutte le colonie e di tutti i Paesi oppressi dall'imperialismo, di tutti i Paesi dipendenti contro l'imperialismo internazionale».

Si trattava naturalmente di un bolscevismo *sui generis* che, lungi dal porre l'accento sul conflitto di classe, era principalmente animato da un sentimento di revanscismo nei confronti dell'imperialismo delle potenze dell'Intesa, in particolare della Gran Bretagna, e faceva leva sulle mire di emancipazione delle popolazioni musulmane dell'ex Impero zarista. La stessa fascinazione verso il bolscevismo è riscontrabile nel contesto ottomano in cui sono stati accertati frequenti contatti tra i bolscevichi e i protagonisti dei primi episodi di resistenza tra il 1918 e il 1919 (Akal 2000: 179). Sebbene la notizia di un incontro tra il colonnello dell'Armata Rossa Budienni e Mustafa Kemal a Samsun, in cui quest'ultimo si sarebbe dichiarato a favore di un "socialismo di Stato", si possa considerare come priva di fondamento, è molto probabile che vi fossero stati contatti con emissari bolscevichi.⁹ Nel contesto del primo dopoguerra, non deve sorprendere che l'antimperialismo funse da connettore ideologico tra islam e quella dottrina in buona parte ignota che era conosciuta con il nome di bolscevismo. Non è infatti un caso che nell'aprile 1919 la *Izvestija* descrivesse gli episodi di resistenza in Anatolia come la prima rivoluzione sovietica in Asia (Gökay 1997: 65). Mustafa Kemal dal canto suo, all'indomani del suo sbarco a Samsun il 19 maggio, appena quattro giorni dopo lo sbarco delle truppe greche a İzmir, in qualità di ispettore della Nona Armata ufficialmente incaricato dal Governo di Istanbul di supervisionare le operazioni

di smobilitazione dell'esercito ottomano e far rispettare le condizioni dell'armistizio di Mudros, desiderava assicurarsi un sostegno economico e politico funzionale al suo obiettivo di unificare le forze che operavano in Anatolia contro le potenze dell'Intesa. Come è stato messo in evidenza da molti studi di autori turchi e stranieri, la "profana alleanza" tra il movimento di resistenza anatolico turco e la Russia bolscevica fu ovviamente dettata da motivi di natura pragmatica.¹⁰ Così come il movimento di liberazione considerava di vitale importanza la messa in sicurezza del confine nord-orientale, i sovietici erano desiderosi di ostacolare i piani britannici nella regione e in particolare il rifornimento delle truppe bianche del generale Denikin, la più pressante minaccia al potere sovietico dopo due anni di sanguinosa guerra civile.

Lo stesso Mustafa Kemal aveva una biografia politica priva di qualsiasi traccia di presunti ideali socialisti. Tuttavia se si leggono con attenzione i discorsi tenuti nel corso del 1920 nel clima di generale fascinazione per il bolscevismo risulta evidente come in certa misura anche Mustafa Kemal badasse bene a non contrapporre gli obiettivi dei bolscevichi e il movimento nazionalista. Un discorso tenuto alla Grande Assemblea Nazionale nell'agosto 1920, proprio alla vigilia del Primo Congresso di Baku può aiutarci a chiarire questa prospettiva. Dopo aver affermato che «il Bolscevismo racchiude in sé le norme più eccelse e nobili dell'islam» Mustafa Kemal puntualizza: «Quando abbiamo deciso di porre in salvo il Paese, difendere l'esistenza della nostra Nazione e la sua indipendenza, abbiamo seguito il nostro punto di vista e abbiamo fatto affidamento sulla nostra forza. Non abbiamo preso lezioni da nessuno [...]. È universalmente noto che il nostro punto di vista, i nostri principi non sono bolscevichi e che sino a ora non abbiamo mai pensato o tentato di fare accettare alla nostra gente il bolscevismo. Il nostro credo è che la salvezza e il progresso della nostra Nazione dipendano dalla sua propria capacità di resistenza. Ma se veniamo interrogati sui nostri principi – ossia il populismo [*halkçılık*] – riteniamo che il governo, il potere, la sovranità, debbano essere esercitati direttamente dal popolo. [...] E naturalmente ciò non è in conflitto con i principi del bolscevismo. Del resto ci chiamano nazionalisti. Ma siamo nazionalisti capaci di rispettare e omaggiare tutte le Nazioni che cooperano con noi. [...] Il nostro nazionalismo, in ogni caso, non è superbo né sciovinista e, dal momento che siamo musulmani, il nostro panislamismo [*ümmetçilik*] trascende i confini del nazionalismo. Per tale ragione, da questo punto di vista, *possiamo vedere un orientamento bolscevico nel nostro indirizzo*. Del resto il bolscevismo concepisce il popolo come una classe oppressa all'interno di una Nazione. La nostra invece è una Nazione oppressa e sfruttata nel suo complesso» (Atatürk 2006: 60-61).¹¹

Il giudizio su islam e bolscevismo come dottrine compatibili e la lunga puntualizzazione che segue rendono opportune una serie di considerazioni. Nelle prime righe del passaggio citato Mustafa Kemal tiene a tracciare una linea di demarcazione tra il movimento di liberazione nazionale e le politiche che si stavano sperimentando nella Russia bolscevica. Successivamente però si specifica come i due indirizzi non siano

da intendersi in modo conflittuale e si afferma persino che la lotta della Nazione *oppressa* contro l'imperialismo contenga in sé un *orientamento bolscevico*. La continua oscillazione retorica che risulta evidente da questo passaggio e che a una prima lettura può apparire contraddittoria diventa facilmente comprensibile se si riflette la strategia a essa sottesa. Questo discorso non può certo costituire una prova di un presunto "socialismo" di Atatürk. Pur tenendo presente le contingenze, le esigenze pragmatiche e anche un certo opportunismo politico in virtù della vitale importanza del supporto sovietico in un lasso di tempo in cui anche le sorti militari del conflitto con la Grecia erano incerte, il passo è una spia generale della popolarità che in quel momento il bolscevismo, nella sua valenza antimperialista, godeva nelle file del movimento di liberazione. Il discorso tuttavia aveva un più impellente obiettivo, ossia l'estensione del controllo di Mustafa Kemal sulle correnti di sinistra del movimento di Liberazione. Sarà qui il caso di accennare all'episodio dell'Armata Verde ("Yeşil Ordu"), un'organizzazione politica fondata intorno al maggio 1920, con il beneplacito di Mustafa Kemal, in gran parte da deputati dell'assemblea nazionale.¹² Nella prospettiva di Ankara l'Armata Verde, con il suo esplicito appello a una sorta di "socialismo islamico", non doveva essere altro che un organismo dedicato a contrastare la propaganda del sultano-califfo. Quando tuttavia Çerkez Ethem (o Çerkes Edhem), uno dei capi più famosi delle bande irregolari che animarono i primi episodi di resistenza, aderì all'organizzazione con le sue Forze Mobili ("Kuvay-ı Seyyare"), Mustafa Kemal iniziò a percepirlo come una possibile minaccia militare.¹³ L'organizzazione venne ufficialmente sciolta nel luglio 1920 e i suoi componenti, ormai isolati dalla forza militare delle Forze Mobili, tra cui Eyüp Sabri, Yunus Nadi e Hakkı Behiç diedero vita al cosiddetto Halk Zümresi ("Raggruppamento del Popolo") in seno all'Assemblea Nazionale, che di fatto era composto da deputati nazionalisti che vedevano in una grande rivolta anti-imperialista l'unica via di salvezza per il Paese (Dumont 1978: 151-152). Costoro verranno più tardi invitati ad aderire al cosiddetto Partito Comunista Turco "ufficiale", il Türkiye Komünist Fırkası (TKP) fondato nel settembre 1920, un'operazione orchestrata da Mustafa Kemal per tranquillizzare Mosca riguardo alla libertà d'azione dei comunisti nel movimento nazionalista e tenerne sotto stretto controllo le attività. Sebbene i sovietici non avessero riconosciuto il partito come membro della Terza Internazionale dal momento che un "autentico" partito comunista era stato già fondato nella primavera 1920 a Baku sotto la guida di Mustafa Suphi, la crescente ostilità dei nazionalisti nei confronti degli ammiratori anatolici del bolscevismo non mise in pericolo le relazioni tra i due Paesi (Grassi 1989, 180). Una minaccia ben più grave continuava a essere Çerkez Ethem che, forte delle bande irregolari al suo comando, godeva di un supporto popolare non indifferente. Inoltre Ethem aveva a disposizione un efficace organo propagandistico, *Seyyare-i Yeni Dünya* ("Avanguardie del Nuovo Mondo") con sede a Eskişehir, un giornale diretto da Arif Oruç con una tiratura di 3.000 copie e una pubblicazione giornaliera (eccetto il sabato), entrambi fattori rilevanti se si pensa che la testata ufficiale *Hakimiyet-i Milliye*

("Sovranità Nazionale") era pubblicata soltanto tre giorni alla settimana.¹⁴ La resa dei conti con le varie anime "socialiste" del movimento di liberazione avvenne nel gennaio 1921, quando Mustafa Kemal intimò a Ethem di entrare a far parte dell'esercito regolare con le sue truppe.¹⁵ Al rifiuto di quest'ultimo seguì uno scontro tra le forze di Ethem e l'esercito regolare, ormai riorganizzato sotto la guida di İsmet Paşa ed equipaggiato grazie all'aiuto sovietico, che si concluse con una sconfitta delle prime.¹⁶ L'uccisione di Mustafa Suphi e della dirigenza del TKP e l'arresto del cosiddetto Halk Zümresi ("Gruppo Popolare") in seno all'Assemblea Nazionale sbarravano la strada al consolidamento di un'opposizione di sinistra nel movimento di liberazione nazionale. Inoltre, una *fatwà* del Ministero degli Affari Religiosi e delle Fondazioni Pie ("Umur-ı Şer'iye ve Evkaf Vekaleti")¹⁷ diffusa nella primavera del 1921 che dichiarava il bolscevismo come ideologia manipolatrice incompatibile con l'islam, delegittimava i tentativi di conciliazione del socialismo con la religione, ridimensionando sensibilmente la fascinazione verso il socialismo nelle file del movimento di liberazione nazionale (Kırmızı 2016: 133).

Un famoso passaggio di un discorso del dicembre 1921 di Mustafa Kemal, ormai unica guida incontrastata del movimento nazionalista, rende bene la mutata atmosfera politica e la fine del "momento bolscevico" della rivoluzione turca: «Signori, il nostro non è né un Governo democratico né un Governo socialista. In realtà esso non somiglia a nessuna delle forme di governo che si trovano sui libri [...] Se bisogna definire dal punto di vista scientifico e sociale noi preferiamo chiamarlo Governo del popolo [...] Noi siamo uomini che ritengono necessario lottare insieme a tutta la Nazione per difendere la nostra indipendenza contro l'imperialismo che vuole la nostra rovina e il capitalismo che vuole divorarci. Perciò, alla luce di queste caratteristiche e di questi chiarimenti, noi vediamo il nostro Governo come la rappresentazione ovvia di questi principi! Tuttavia, che fare se non somiglia alla democrazia, se non somiglia al socialismo, se non somiglia a nulla? Signori, noi dobbiamo essere fieri di non somigliare e di non essere paragonabili ad altro. Perché noi somigliamo solo a noi stessi!». L'abbandono della retorica che tentava di conciliare islam e bolscevismo oltre a essere una spia della ridefinizione degli equilibri interni al movimento di liberazione è da interpretarsi anche come un segnale rivolto alle diplomazie europee alla vigilia della conferenza di Londra del 1922, per confutare la diffusa interpretazione del movimento nazionalista come strumento nelle mani dei sovietici (Kırmızı 2016: 133).

Il Linguaggio religioso di Mustafa Kemal

Il paragrafo precedente lascia già intuire quanto l'islam come fattore identitario e strumento di mobilitazione costituissero un elemento ben più influente di qualsivoglia retorica o fascinazione "socialista". Come è stato notato anche nel lavoro di Cemil Aydın, l'islam era un elemento centrale nella retorica del movimento di liberazione (2017: 114-115). La religione era altresì un fattore fondamentale nella definizione della "Nazione" egemone in quegli anni. Non a caso il Patto Nazionale ("*Misak-ı*

Millî"),¹⁸ interpretato dalla storiografia kemalista come la definitiva liquidazione del panislamismo e dell'ottomanismo¹⁹ in favore del concetto di "turchità" ("*türklük*"), non menzionava affatto la "Nazione turca" bensì la "popolazione ottomana delle aree a maggioranza musulmana" (*Osmanlı İslam ekseriyetiyle*)²⁰ dei territori non occupati dall'Intesa prima dell'armistizio di Mudros. In numerose occasioni Mustafa Kemal sottolineò come l'islam fosse l'elemento in grado di accomunare le diverse componenti etniche della popolazione anatolica. Si veda per esempio questo discorso dell'aprile 1920 che tra gli altri punti si sofferma sull'importanza del Patto Nazionale (Atatürk 2006: 24): «Il confine è stato tracciato affinché fosse nazionale [*millî*]. Ma non si pensi che all'interno di questo confine vi sia un'unica Nazione composta dagli elementi musulmani. All'interno di questo confine vi sono i turchi, i circassi e tutte le altre componenti musulmane. Questo è il confine nazionale in cui vivono mescolate tutte queste componenti e che si trovano unite nella pienezza del suo significato dai loro obiettivi [...]».

L'ambiguità di questo passaggio e questa definizione contraddittoria della Nazione origina essenzialmente della polisemia della parola *millî*, forma aggettivale di *millet*. Il termine, derivato dall'arabo *milla* (pl. *milâl*), appare nel Corano per designare letteralmente la "religione", tanto i culti monoteisti quanto quelli politeisti.²¹ Soltanto successivamente la parola assunse il significato di "comunità" divenendo in epoca ottomana il termine per distinguere i gruppi confessionali all'interno dell'Impero. In questo senso, il termine era implicitamente carico di una dimensione religiosa e in seguito iniziò a essere utilizzato come sinonimo di *milliyet* ossia la "nazionalità" propriamente intesa (Karpát 2004: 4; Zürcher 1999: 83).²² L'ambiguità insita nel concetto di *millet* in questo senso avrà effetti a lungo termine e andrà a influenzare la nozione stessa di cittadinanza successivamente alla proclamazione della Repubblica sino ai tempi più recenti.²³

Al di là di queste considerazioni terminologiche risulta evidente che nel passo citato accanto alla delimitazione dei confini della "patria" (*vatan*) l'islam emerge come componente essenziale nella costruzione identitaria della nuova nazione. In altre parole, è l'islam il fattore di omogeneità che consente al movimento nazionalista una rivendicazione "wilsoniana" della propria sovranità nazionale. Anche la menzione dei non musulmani come "elementi che vivono nel *nostro* confine nazionale"²⁴ lascia intendere come il *noi* indicasse in primo luogo i musulmani ottomani. Anche in questo caso è opportuno evidenziare una buona dose di pragmatismo funzionale a una strategia propagandistica che si dispiegava tanto sul piano nazionale quanto internazionale. Il 1920 fu un anno particolarmente critico durante il quale il movimento nazionalista dovette fronteggiare diversi episodi di rivolte interne, ispirate dal sultano-califfo e dal Governo di Damat Ferid Pasha. Le ribellioni furono domate a fatica e principalmente grazie alle bande circasse irregolari a cui si è già accennato. L'intensa attività di propaganda califfale che descriveva i nazionalisti come nient'altro che bolscevichi

fu seguita l'11 aprile 1920 da una *fatwà* dello Shaykh al-Islam Dürrizade Abdullah Efendi che dichiarava i nazionalisti "ribelli" e "infedeli" la cui uccisione costituiva un obbligo per ogni buon musulmano. Al *takfir* di Istanbul i nazionalisti risposero con una nuova *fatwà* stilata dal *mufti* di Ankara Rifat Efendi. L'iniziativa raccolse il sostegno di oltre 150 autorità giuridiche anatoliche che contestarono il giudizio dello Shaykh al-Islam sottolineando l'impegno delle forze nazionali nella liberazione del sultano-califfo dalla minaccia delle potenze straniere (Selek 1987: 85-86, Zürcher 2004: 152-153). La propaganda islamica del movimento nazionalista fu un fattore fondamentale nell'assicurare il sostegno degli uomini di religione che utilizzarono il sermone della preghiera del venerdì per allargare il consenso intorno all'Assemblea di Ankara ed esercitare un'influenza anche sulla stampa di Istanbul (Avşar 2010: 166). Nello stesso tempo il Governo nazionalista, presentando l'occupazione del Paese come un attacco al "mondo islamico", riuscì a fare appello alla solidarietà musulmana (Atatürk 2006: 230) guadagnandosi il sostegno non solo dei musulmani indiani,²⁵ in special modo il Movimento per il Califfato, ma anche di alcune testate arabe (Avşar 2010: 165). Dalle ricerche che ho avuto modo di condurre il termine "panislamismo" (*panislamizm*)²⁶ ricorre pochissime volte nei discorsi di Mustafa Kemal. Nello stesso discorso citato in precedenza del dicembre 1921 è tuttavia interessante notare come Mustafa Kemal si rapporta alla questione (Atatürk 2006: 116-117): «Signori, io è così che concepisco il panislamismo: la nostra Nazione e il nostro Governo che la rappresenta desiderano certamente la prosperità e la felicità dei nostri correligionari in tutto il mondo. Desideriamo che le forme sociali a cui i nostri correligionari hanno dato vita vivano in modo indipendente. Nutriamo per questo una grande gioia e felicità. La felicità e la prosperità di tutti i musulmani, del mondo islamico ci risultano preziose quanto le nostre. [...] Ma signori! Se vogliamo pensare questa comunità come un Impero, un Impero secolare, [è necessario dire] che si tratta di un'illusione! Qualcosa che è contrario alla logica e alla scienza!».

Questo passaggio è importante perché esemplifica una strategia ben precisa. Da un lato, come si è detto, Mustafa Kemal riesce a fare leva sul senso di solidarietà panislamica riuscendo a mettere a frutto la popolarità dell'istituzione califfale ostaggio dell'imperialismo occidentale. Dall'altro però vengono chiaramente espressi i dubbi rispetto a un'unificazione politica basata sulla comune appartenenza religiosa. Se si legge retrospettivamente il passaggio può facilmente essere interpretato come un sostanziale rifiuto del panislamismo in favore di un'ottica nazionalista. Tuttavia se ci si sforza di mantenere il brano al suo contesto è da notare come la strategia comunicativa di Mustafa Kemal sia ben attenta a non mettere in contrapposizione il sentimento di solidarietà islamica con le ambizioni di autonomia che, pur non mettendo in discussione l'istituzione califfale ottomana, si andavano sedimentando nel Medio Oriente arabofono.

Uno "Stato turco" e un califfato?

Il discorso cruciale del 1° Novembre del 1922 sull'abolizione del sultanato merita un'attenzione particolare per avere un'idea della duttilità retorica di Mustafa Kemal. Durante il mese di ottobre si era conclusa la controffensiva contro le truppe greche che erano state definitivamente scacciate dal territorio anatolico. Nello stesso tempo l'armistizio di Mudanya aveva scongiurato un confronto diretto con la Gran Bretagna che ancora occupava Istanbul. Le potenze dell'Intesa avevano invitato a partecipare ai negoziati tanto le delegazioni di Ankara quanto quelle del Governo di Istanbul, ancora formalmente in carica. Dopo una serie di incidenti tra i nazionalisti e il Governo di Istanbul, e la comprensibile riluttanza da parte dell'Assemblea Nazionale nell'accettare di condividere il credito internazionale acquisito durante tre lunghi anni di conflitto con un Governo sostanzialmente delegittimato dall'arrendevolezza nei confronti delle potenze straniere, Mustafa Kemal fu portato a proporre l'abolizione del sultanato, ponendo fine di fatto fine a oltre 600 anni di potere imperiale.²⁷ Sebbene si sia già messo in evidenza come la retorica panislamista fosse un elemento non nuovo durante la guerra di liberazione, in questo discorso si può rintracciare una strategia comunicativa che ricorda quasi quella di un *'ālim* piuttosto che un semplice capo politico. Mustafa Kemal mostrò infatti un atteggiamento estremamente attento a non presentare la decisione imminente come un'innovazione (*bid'a*) e quindi a non alienarsi il sostegno degli *'ulamā'* che avevano supportato la causa del movimento di liberazione nazionale. A tal fine, dopo un attacco al Governo di Istanbul accusato di collaborazione con le potenze straniere, Mustafa Kemal si dilungò in un lungo *excursus* storico che prese le mosse dal problema della successione del Profeta nel 632. Dopo aver discusso i diversi orientamenti presenti all'interno della comunità islamica delle origini e le lotte civili che posero fine ai primi quattro califfi "ben guidati" (*rashidūn*) si ripercorre il totale svuotamento del ruolo spirituale della carica califfale durante il periodo omayyade e abbaside (Atatürk 2006: 155). Successivamente ci si sofferma sull'ascesa dell'Impero selgiuchide e sul sultano Malik Shah descritto quasi come una sorta di restauratore delle prerogative spirituali della carica califfale (*Ivi*: 156-157).²⁸ «Il Sovrano Turco [*sic!*] che rappresenta il potere [temporale] e il sultanato [...], non giudica nocivo avere al proprio fianco e proteggere l'istituzione califfale.[...] Adesso signori, è la Grande Assemblea Nazionale che esercita il potere sultanale e in cui risiede la sovranità nazionale. Con il califfato sotto la sua protezione esso si trova naturalmente in una posizione più nobile rispetto alla condizione di impotenza propria dell'epoca di Malik Shah. Ciò perché l'impegno di tutto il popolo della Turchia nel sostenere l'istituzione califfale con tutte le sue forze non è che un compito morale e religioso».

È qui che risiede il nodo centrale dell'argomentazione: l'assunzione delle prerogative del sultanato, ossia l'esercizio del potere temporale, da parte della Grande Assemblea Nazionale, considerata da quel momento l'unico organismo sovrano. La separazione tra l'autorità temporale incarnata dalla Grande Assemblea Nazionale e l'autorità

spirituale rappresentata dal califfo corrispondeva in questo senso a una "liberazione" da un compito che la dinastia ottomana non si era dimostrata all'altezza di svolgere. Successivamente Mustafa Kemal rivolge all'Assemblea una serie di domande retoriche chiedendo chi sia il responsabile dell'umiliazione della popolazione ottomana e della fine dell'indipendenza del Paese incassando un coro di «*Vahideddin!*» (Ivi: 157). «Questa volta,» continua Mustafa Kemal «la Nazione ha preso direttamente in mano il proprio destino affermando che il sultanato e il potere non appartengono a una persona ma a una grande assemblea composta dai delegati che sono stati scelti da tutti gli individui. [...] Non esiste né può esistere nessuna sede del potere, nessun altro organo di Governo all'infuori di essa. [...] Signori! Al tempo dei califfi abbasidi a Baghdad e poi in Egitto, il califfato e il sultanato sono stati uno accanto all'altro pur essendo separati. E anche oggi è del tutto naturale che il sultanato, la sede della sovranità, e il califfato coesistano uno accanto all'altro. Dopodiché, il futuro mostrerà chiaramente quanto preziosa sarà la carica califfale per la Turchia e tutto il mondo musulmano. Lo Stato turco e musulmano di Turchia sarà uno dei più felici del mondo perché sarà alla fonte e alla radice di due tipologie di felicità!» (Ivi: 158).

Se si tirano le somme dei diversi elementi presenti nel discorso, bisogna innanzi tutto notare come Mustafa Kemal fosse estremamente consapevole di aver ingaggiato una battaglia politica dal successo tutt'altro che scontato. In questo senso, la sua strategia comunicativa è fondata sull'alternanza di riferimenti alla storia islamica, che sembrerebbero degni di un uomo di religione, e dure prese di posizione proprie di un leader nazionalista. Sebbene gli equilibri all'interno dell'Assemblea Nazionale garantissero una sostanziale sicurezza riguardo all'approvazione del provvedimento, la separazione tra la carica califfale e il sultanato era stata già materia di discussione tra gli *'ulamā'* nel corso del XX secolo con esito sempre negativo rispetto alla separazione tra le due cariche (Haniöğlu 2011: 139). La Grande Assemblea Nazionale dichiarò infine decaduto Mehmed VI Vahideddin, fuggito intanto dal Paese su un piroscafo inglese il 17 novembre, eleggendo Abdülmecid alla carica califfale. Si venne a creare una situazione paradossale di un'autorità islamica universale eletta da un parlamento nazionale. Sia i seguaci di Mustafa Kemal nell'Assemblea Nazionale che il cosiddetto Secondo Gruppo (*İkinci Grup*), che raccoglieva liberali e conservatori come Hüseyin Rauf e Adnan Adivar, e godeva dell'appoggio del comandante del fronte orientale Kazim Karabekir, erano sostanzialmente concordi sulla deposizione di Mehmed VI Vahideddin e sull'abolizione della carica sultanale. Gli orientamenti e le opinioni si diversificavano in relazione alle prerogative della carica califfale. Parte degli *'ulamā'* del mondo musulmano non fecero a meno di ricordare che il califfo nella storia islamica non fosse mai stato considerato come un'autorità puramente spirituale.²⁹ Contrariamente a quanto viene spesso riportato, l'abolizione del sultanato suscitò infatti reazioni diversificate anche nel subcontinente indiano. Se infatti all'interno del Movimento per il Califfato vi fu chi vide nella delibera di Ankara addirittura un ritorno all'islam delle origini, quando il

califfo era stato (talvolta) eletto tramite una *shūrà*, non mancarono reazioni di segno opposto come quella della Società degli Ulema d'India ("Jamiat-i Ulama-i Hind") che risultavano allineati alle critiche di al-Azhar.³⁰ La scelta di Mustafa Kemal di optare per questa soluzione di compromesso deve pertanto essere letta alla luce del contesto interno e internazionale accennato. In altre parole, con la vittoria militare nei confronti della Grecia e l'inizio dei negoziati con le potenze dell'intesa iniziava già a sgretolarsi l'antimperialismo e il vago richiamo islamico che aveva funto da collante tra le varie anime del movimento di liberazione nazionale. Il fatto che Mustafa Kemal e i suoi stretti collaboratori si siano decisi ad attendere quasi un anno in una fase di impasse istituzionale, con un parlamento depositario assoluto della sovranità nazionale affiancato da un'ingombrante carica califfale universale che difficilmente poteva essere concepita come una sorta di "papato islamico" puramente spirituale, è un segnale delle divergenze politiche che ormai si facevano sempre più palesi. Esempio è a questo proposito la dura presa di posizione di Abdullah Azmi, il ministro degli Affari Religiosi, autore di un controverso discorso in cui si designava il Ministero come diretta emanazione della carica califfale (Ali: 95-97). Dopo aver beneficiato delle pressioni dei musulmani indiani sui britannici durante i negoziati di Losanna nel luglio 1923, Mustafa Kemal era ormai libero di imprimere un'accelerazione volta a fugare i dubbi rispetto al futuro istituzionale del Paese. Il 29 ottobre l'Assemblea Nazionale approvò un emendamento al *Teşkilat-ı Esasiye Kanunu* ("Legge d'Organizzazione Fondamentale"), il testo che dal 1920 aveva di fatto assolto alla funzione di una Costituzione, in cui si dichiarava la Repubblica come forma di governo. Le pressioni in patria e all'estero, tra cui la missiva dell'Agha Khan il quale caldeggiava un rafforzamento della posizione del califfato, ebbero l'effetto di far maturare in tempi ancor più brevi la sua abolizione. A nulla giovarono le proteste dei musulmani indiani o di quanti nel mondo islamico si spinsero addirittura a offrire a Mustafa Kemal stesso la carica califfale. Come sottolinea bene Cemil Aydın la "riscoperta" della carica califfale sotto il regno di Abdülhamid II e la retorica panislamista a essa sottesa era stata un tentativo di riaffermare l'uguaglianza ottomana nel quadro della competizione imperiale mondiale (2018: 120). Con la fine della dimensione cosmopolita dell'Impero ottomano, il califfato diveniva sostanzialmente un'istituzione troppo ingombrante per una Repubblica che ambiva a entrare nel consesso delle "Nazioni civilizzate" e ridefinire su basi paritarie i rapporti con le potenze europee.

Conclusioni

L'analisi dei testi estrapolati dai discorsi di Mustafa Kemal ha messo in rilievo come l'antimperialismo e l'islam fossero due elementi costitutivi della retorica del movimento di liberazione nazionale turco. L'utilizzo di questi due concetti nel quadro degli equilibri nazionali e internazionali permise altresì di forgiare un linguaggio politico capace di costruire alleanze e compromessi e identificare i potenziali avversari nel

quadro del progetto di costruzione politica di una nuova entità statale turca. In questa prospettiva, si è tentato di dimostrare come l'ottomanismo, il panislamismo, il turchismo e il socialismo non siano da intendersi come ideologie esenti da reciproche influenze. Il caso della retorica di Mustafa Kemal mostra come le esigenze pragmatiche abbiano stimolato la costruzione di un discorso eclettico con un potenziale di mobilitazione non indifferente. In questo senso il "padre della Nazione" è stato capace di presentarsi simultaneamente come un combattente di una lotta internazionale contro l'imperialismo, come il salvatore di un Impero musulmano dalle potenze straniere e infine come un leader nazionalista "wilsoniano", in grado di porre fine a un sistema imperiale in nome dell'affermazione dell'ideale di sovranità nazionale. L'abbandono, per quanto possibile, di un approccio teleologico permette di ottenere una più accurata contestualizzazione dei processi di costruzione nazionale. Si impone in altre parole la necessità di leggere criticamente gli orientamenti storiografici che si sono sviluppati in sincronia con la formazione degli Stati-Nazione contemporanei, spesso fondati su una interpretazione del passato funzionale a progetti di costruzione identitaria. Richiami retorici e ideologici, alleanze e conflitti di breve durata, benché talvolta di primaria importanza all'interno del contesto specifico, rischiano altrimenti di essere sbrigativamente liquidati in quanto elementi dissonanti con le grandi narrative nazionali. L'analisi del linguaggio è uno strumento che consente di tracciare le influenze che concorrono a definire l'immaginario dei movimenti politici. In questo senso, unita a una rigorosa contestualizzazione, essa può essere un'efficace chiave di lettura per ampliare gli orizzonti della riflessione storica.

Fulvio Bertucelli è docente a contratto di Storia dei Paesi Islamici presso l'Università di Firenze e Lingua Turca presso l'Università di Roma "La Sapienza".

NOTE:

1 - Per dare un'idea del fenomeno, mi limito a citare alcuni esempi che prendo in prestito dalla biografia di Mustafa Kemal di Hanioglu (2011), come Fahri (1978), Çaybaşı (1967).

2 - A questo proposito è sufficiente pensare al movimento (Quadro o Avanguardia) e a Ülkü (Ideale) che con accenti diversi reinterpretarono il movimento di liberazione nazionale alla luce delle vaste riforme sperimentate nel corso degli anni '20 e '30. Sull'argomento si vedano rispettivamente Bertuccelli (2013) ed Ertan (2004).

3 - Tra i lavori ascrivibili a questo filone si ricordino per esempio Lewis (1961), Davison (1953), Berkes (1998) e Ahmad (1993). Per una discussione di questi orientamenti storiografici si veda Zürcher (2010: 41-51).

4 - Mi limito qui a citare i lavori di Kirmızı (2017) e Yenen (2016).

5 - Per un esempio di uno studio applicato al caso turco improntato su tale approccio si veda Çelik (2000).

6 - Per una panoramica degli studi si veda Dunmire (2012)

7 - Sull'argomento si veda Zürcher (1981) e Gökay (1997: 47-48).

8 - Non si intende sostenere semplicistiche identificazioni date le differenze dal punto di vista ideologico e di composizione sociale tra i due fenomeni. È opportuno tuttavia evidenziare come tanto gli organismi anatolici quanto i soviet "musulmani" dell'ex impero zarista ponessero maggiore attenzione alle rivendicazioni di auto-determinazione e di carattere religioso. Sull'argomento si veda Tanör (1998: 114-115) e Fowkes e Gökay (2009: 2).

9 - Kirmızı (2016: 122) come Berkes (1998) sembra dare credito a questo episodio già analizzato e giudicato privo di fondamento da Tunçay (1978: 92).

10 - Per una trattazione sintetica delle relazioni turco-sovietiche e del ruolo dei dirigenti del Comitato di Unione e Progresso si veda Grassi (1989).

11 - I corsivi sono miei.

12 - A conferma della vicinanza dell'organizzazione ai vertici del movimento di liberazione nazionale è necessario ricordare come tra i quattordici fondatori dell'organizzazione ufficialmente "clandestina" ci fossero il ministro della salute Adnan Adıvar, il ministro delle finanze Hakkı Behiç e il ministro dell'economia Celal Bayar, insieme a stretti collaboratori di Mustafa Kemal come Yunus Nadi, fondatore dell'agenzia di stampa *Anadolu Ajansı*, e Ali Fuat Cebesoy. Si veda Şener (2000: 51).

13 - L'episodio dell'Armata Verde resta complesso e misterioso così come esistono nel campo degli studi interpretazioni diverse sulla consistenza e i legami dell'organizzazione. Non sembra infatti possibile stabilire con certezza se fosse un movimento realmente animato da un vago ideale socialista, se fosse sotto il saldo controllo dell'Assemblea Nazionale o se piuttosto fosse uno strumento manovrato da Talat, Cemal ed Enver Pasha, vertici del Comitato di Unione e Progresso, che avevano lasciato il Paese all'indomani dell'armistizio di Mudros. Si veda a proposito Tunçay (1976: 130-152), Akal (2000: 301-311), Adıvar (2012: 121).

14 - Si veda a proposito Dumont (1978) e la raccolta di alcuni numeri del giornale curata da Güran (1976).

15 - Sulla rivalità personale tra Mustafa Kemal ed Ethem si veda questo suggestivo passaggio delle memorie di Halide Edib Adıvar (2012: 117): «Non potevo fare a meno di pensare che non erano i soldati famosi o l'intelligenza a mettere in ombra Mustafa Kemal ma questo stupendo, semplice combattente circasso. E naturalmente, non potevo fare a meno di metterli a confronto, dal momento che sembrava abbastanza probabile un futuro scontro tra Ethem, simbolo dei metodi d'azione irregolari, e Mustafa Kemal, simbolo della disciplina».

16 - Gran parte dei soldati furono catturati mentre Ethem riuscì a fuggire e si unì alle forze greche guadagnandosi una fama di lunga durata quale "traditore della patria" per eccellenza (cfr. Ethem 2000, 113-114).

17 - Il ministero fu fondato nel maggio 1920 con a capo Mustafa Fehmi Efendi che lo guidò sino al 1922. Si veda Ali Akyıldız, *Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti*, "TDV İslâm Ansiklopedisi", n.d.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriyye-ve-evkaf-vekaleti>.

18 - Si tratta del primo documento politico scaturito dai congressi di Erzurum e Sivas, approvato il 19 gennaio 1920 nella prima seduta del neoletto parlamento Istanbul e successivamente dall'Assemblea Nazionale (*Millet Meclisi*).

19 - Si veda a proposito il giudizio di Niyazi Berkes nel suo celebre *The Development of Secularism in Turkey*, che risulta valido solo se si accetta una visione riduttiva del pan-islamismo inteso come progetto di unificazione politica e territoriale del mondo musulmano (1997:435).

20 - *Misak-ı Milli Beyannamesi 28 Kanunusani 1336 (28 Ocak 1920)*, "Türk Tarih Kurumu", nd: <https://www.ttk.gov.tr/tarihveegitim/misak-i-milli-beyannamesi/>

- 21 - F. Buhl, C.E. Bosworth, *Milla*, in P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), "Encyclopaedia of Islam, Second Edition", n.d.: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5199.
- 22 - Del resto la differenza tra il termine *milli* (nazionale) e *milliyetçi* (nazionalista) continuerà a essere utilizzata dalla destra islamista per differenziarsi dagli orientamenti nazionalisti nelle loro diverse varianti etno-linguistiche e civico territoriali.
- 23 - Sull'argomento si veda anche Akturk (2009).
- 24 - Corsivi miei.
- 25 - Sull'appoggio dei musulmani indiani al movimento nazionalista oltre a Aydın, si vedano Pay (2015: 284) e Müderrisoğlu (1994: 51-52).
- 26 - Si noti che nel paragrafo precedente ho tradotto "panislamismo" il termine turco *ümmeçilik* che ovviamente fa riferimento alla *umma*, ossia la comunità islamica globale. Risulta abbastanza curioso come si decida di utilizzare in accezione critica il termine di derivazione occidentale e non quello di derivazione arabo-islamica.
- 27 - Questo discorso è stato analizzato anche in Zürcher (2014).
- 28 - È curioso qui notare come si menzioni Malik Shah che regnò dal 1072 al 1092 e non Toghril Beg a cui si deve la conquista di Baghdad (1055). Sull'inconsistenza della concezione del califfato come istituto puramente spirituale si vedano Peacock (2014: 124-125) per quanto concerne l'epoca selgiuchide e Nallino (1924) rispetto all'epoca ottomana.
- 29 - Si veda a proposito Rossi e Vacca (1923).
- 30 - Si veda a questo proposito Özcan (1997: 198-199).

Riferimenti bibliografici

- Ahmad F. (1993), *The Making of Modern Turkey*, Routledge, London and New York
- Adivar H. E. (2012). *Turkish Ordeal: Being the Further Memoirs of Halide Edib*, Gorgias Press, Piscataway
- Akal E. (2006), *Milli Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal, İttihat Terakki ve Bolşevizm*, TÜSTAV, İstanbul
- Akturk S. (2009), *Persistence of the Islamic Millet as an Ottoman Legacy: Mono-Religious and Anti-Ethnic Definition of Turkish Nationhood*, in «Middle Eastern Studies», vol. 45, n. 6
- Ali K. (1955), *Kılıç Ali Hatıralarını Anlatıyor*, Sel Yayınları, İstanbul
- Atatürk M. K. (2006), *Atatürk'ün söylev ve demeçleri: açıklamalı dizin ile*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Aras'tırma Merkezi, Ankara
- Avşar S. (2010), *Milli Mücadelede propaganda faaliyetleri (1918-1923)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Işparta
- Aydın C. (2018), *L'idea di mondo musulmano: una storia intellettuale globale*, Einaudi, Torino
- Berkes N. (1998), *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst & Co., London
- Bertuccelli F. (2013), "Una codificazione del kemalismo come ideologia negli anni '30: il movimento Kadro", in «Oriente moderno», vol. 93, n. 1
- Çaybaşı R. (1967), *Sosyalist Akım, Atatürk ve Anayasa*, Batur Matbaası, İstanbul
- Çelik N. B. (2000), "The Constitution and the Dissolution of the Kemalist Imaginary", in D. R. Howarth, A. J. Norval, Y. Stavrakakis, (eds.), *Discourse theory and political analysis: Identities, Hegemonies, and Social Change*, Manchester University Press, Manchester
- Dumont P. (1978), *La révolution impossible. Les courants d'opposition en Anatolie, 1920-1921*, in «Cahiers du monde russe et soviétique», vol. 19, n 1-2
- Dunmire P. (2012), *Political Discourse Analysis: Exploring the Language of Politics and the Politics of the Language*, in «Language and Linguistics Compass», vol. 6, n. 11
- Ertan A. (2004) *Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: The Ülkü Version of Kemalism, 1933-1936*, in «Middle Eastern Studies», vol. 40, n. 5
- Ethem Ç. (2000), *Anılarım*, Berfin Yayınları, İstanbul
- Fahri H. (1978), *Atatürk Bir Anti-Komünistti*, Su Yayınları, İstanbul
- Fowkes B., B. Gökay (2009), *Unholy Alliance: Muslims and Communists - An Introduction*, in «Journal of Communist Studies and Transition Politics», vol. 25, n. 1
- Gökay B. (1997), *Clash of Empires: Turkey Between Russian Bolshevism and British Imperialism, 1918-23*, Tauris Academic Studies, London
- Grassi F. L. (1989), *La strana alleanza: Turchia kemalista e Russia sovietica, 1919-1922*, in «Annali dell'Istituto Ugo La Malfa», vol. 5
- Güran A. E. ed. (1976), *Kuvay-i Seyyare'den Kuvay-i Milliye'ye Yeni Dünya Seçmeler*, Katkı Yayınları, İstanbul
- Hanoğlu M. Ş. (2011), *Atatürk: An intellectual biography*, Princeton University Press, Princeton

- Hudson K. (1978), *The Language of Modern Politics*, The Macmillan Press Ltd, London and Basingstoke
- Karpat K. H. (2004), *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*, Brill, Boston
- Kırmızı A. (2017), "After Empire Before Nation: Competing ideologies and the Bolshevik Moment of the Anatolian Revolution", in S. Rinke, M. Wildt (eds.), *Revolutions and Counter-Revolutions: 1917 and its Aftermath from a Global Perspective*, Campus Verlag, New York
- Lenin V. I. (1967), *Lenin, Opere complete*, Editori Riuniti, Roma
- Lewis B. (1951), *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford
- Müderrişoğlu A. (1990), *Kurtuluş Savaşının Mali Kaynakları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara
- Nallino C. A. (1924), "La fine del così detto califfato ottomano", in «Oriente Moderno», vol. 4, n. 3
- Özcan A. (1997), *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*, Brill, Leiden
- Pay S. (2015), *Indian Muslims, Ottoman Empire and Caliphate during Colonial Period*, in «International Journal of Business and Social Science», vol. 6, n. 2
- Rossi E., V. Vacca (1923), "Oriente in generale", in «Oriente Moderno», vol. 2, n. 8
- Selek S. (1987), *Anadolu İhtilali*, Kastaş Yayınları, İstanbul
- Şener C. (2000), *Çerkeş Ethem Olayı*, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul
- Tanör B. (1998), *Türkiye'de Yerel Kongre İktidarları*, Cumhuriyet, İstanbul
- Tunçay M. (1978), *Türkiye'de Sol Akımlar, 1908-1925*, Bilgi Yayınevi, Ankara
- Yenen A. (2016), "The Young Turk Zeitgeist in the Middle eastern Uprisings in the Aftermath of World War I" in H. Yavuz (ed.), *War and Collapse. World War I and the Ottoman State*, Utah University Press, Salt Lake City
- Zürcher E. J. (1981), "Atatürk and the Start of the National Resistance Movement", in «Anatolica», vol. 8
- Zürcher E. J. (1999), "The Vocabulary of Muslim Nationalism", in «International Journal of the Sociology of Language», vol. 137, n. 1
- Zürcher E. J. (2004), *Turkey: A Modern History*, I. B. Tauris, London
- Zürcher E. J. (2010), *The Young Turk Legacy and Nation Building*, I. B. Tauris, London and New York
- Zürcher E. J. (2014), "Mustafa Kemal Paşa'nın İslam Tarihi Yorumu", in M.Ö. Alkan (ed.), *Yakın Türkiye Tarihinden Sayfalar*, Türkiye İş Bankası, İstanbul