UNICA

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI CAGLIARI

DOTTORATO DI RICERCA IN

Storia, Beni Culturali e Studi Internazionali

Ciclo XXXIV

TITOLO TESI

La comunità ebraica di Istanbul sospesa tra nostalgia neo-ottomana e memoria repubblicana

Settore scientifico-disciplinare di afferenza

L-OR/13

Presentata da: Dott. Alessandro Porrà

Supervisore: Prof. Nicola Melis

Esame finale anno accademico 2020/2021
Tesi discussa nella sessione d'esame luglio 2022

INDICE

Introduzione **8**

Capitolo 1 – Metodologia ***13***

1.1 Fonti orali come strumento metodologico **13**

1.2 Storie di vita e fonti orali **13**

1.3 Storia orale in Turchia **15**

1.4 Strumenti di ricerca sul campo **18**

1.5 L'intervista autobiografica **19**

1.6 Scelta del campione di ricerca **20**

1.7 Conduzione interviste **21**

1.8 Criticità **23**

Cap. 2 – Le millet ottomane ***25***

2.1. Uno Stato nello Stato **25**

2.2 Identità Religiose **30**

2.3 Coesistenza religiosa nell'Islam e giustificazione teorica **32**

2.3.1 I diritti e gli obblighi di ebrei e cristiani secondo la fiqk 33
2.3.2 Le millet 34
2.3.3 Impero ottomano tra Stato patrimoniale e Stato burocratico 37
2.3.4 Origine delle millet 39
2.3.5 Funzionamento delle millet 40
2.3.6 Anti-assimilazionismo e libertà di coscienza 44
2.3.7 Vantaggi del sistema delle millet 46
2.3.8 Svantaggi del sistema delle millet 46
2.3.9 Controversie 47
2.3.10 "Mito o realtà?" 52

2.4 Trasformazione della millet **53**

2.4.1 Disordini tra le minoranze 54
2.4.2 Le Tanzimat (1839-76) 56
***2.4.3 Riforma delle* millet** 58
2.4.4 Ottomanismo 59
2.4.5 Le Riforme: successo o fallimento? 62
2.4.6 Crisi delle millet e scollamento millet-Stato ottomano 66
2.4.7 Da millet a minoranza 67
2.4.8 Le millet e i Giovani Turchi 68

2.5 Minoranze nella Repubblica **70**

2.5.1 Il Trattato di Losanna e le minoranze 71
2.5.2 Identità turca e minoranze 72
2.5.3 Le minoranze e le politiche di turchificazione 72
2.5.4 Dalla Guerra Fredda all'AKP 76

Capitolo 3. La comunità ebraica *81*

3.1. Persone, comunità e spazi di appartenenza **81**
3.1.1 Gli ebrei ottomani nel XV e XVII secolo 85
3.1.2 Rapporti con le altre comunità 86
3.1.3 La comunità ebraica ottomana e gli Unionisti 87
3.1.4 La Repubblica: 1923-1950 88
3.1.5 La Repubblica: 1950-1980 94
3.1.6 La Repubblica: 1980-2000 96
3.1.7 La Repubblica: l'era dell'AKP 99
3.1.8 Gli Ebrei Italiani 102
3.1.9 La lingua Ladina 106

3.2 Appartenenza **107**
3.2.1 "Casa" come spazio di appartenenza 108
3.2.2 Appartenenze multiple: ebraicità e turchità 111
3.2.3 Cittadinanza come appartenenza 112
3.2.4 Città e territorio: contorni dell'appartenenza territoriale 114
3.2.5 Un agente invisibile di appartenenza: lingua turca 116
3.2.6 Sentirsi minoranza 118
3.2.7 "Specter of Minority Status" 120
3.2.8 Sentimenti in contrasto: ansia, disagio, insicurezza vs. fiducia 122
3.2.9 La "bolla" come spazio affettivo 123
3.2.10 Quando la bolla esplode … 126
3.2.11 Il Silenzio (Kayadez) 126
3.2.12 Senso di Appartenenza e Migrazione 128

Cap 3.3 La (in)Sicurezza Ontologica e la comunità ebraica turca **131**
3.3.1 Protezione dello Stato e sicurezza ontologica: gestione del rischio e dello stigma 132
3.3.2 La Comunità ebraica e lo Stato turco: sottomissione contro protezione 134
3.3.3 Assimilazione vs Migrazione 137
3.3.4 Fine della protezione dello Stato? Crescente preoccupazione per la sicurezza 139
3.3.5 Quale cittadinanza? 140
3.3.6 Abbandonare la Turchia come ultima ratio 141
3.3.7 Ricapitolazioni 141

3.4 Alliance Israélite Universelle vs Sionismo **142**

Capitolo 4. Nostalgia, Memoria e Neo Ottomanismo *149*

4.1 Realtà e finzione **149**

4.2 Memoria, coercizione, ambivalenza **151**

4.3 Nostalgia, Memoria, Neo Ottomanesimo e Ottomania **152**

4.4 Nostalgia per le minoranze **158**

Capitolo 5. Casi Studio *164*

5.1 Premessa **164**

5.2 La ricerca sul campo **165**

5.3 Gli intervistati **166**

5.4 La Comunità ebraica tra la nostalgia del passato e un futuro incerto **166**

Conclusioni *172*

Bibliografia *175*

Fonti Orali in dettaglio *184*

Ringraziamenti

Ringrazio di cuore tutte le persone che sono intevenute in questo lavoro e che ho avuto il privilegio di conoscere. In particolare, voglio ringraziare la famiglia Danon che oltre a condividere con me la scatola dei loro ricordi mi ha onorato con la sua amicizia e affetto. Un ringraziamento speciale a Jonathan Schwers e Edward Serotta del Centropa Institute di Vienna per la loro gentilezza e disponibilità e a Leyla Neyzi per i preziosi consigli. Un ringraziamento anche alle colleghe e colleghi che mi hanno aiutato a navigare in acque a volte burrascose.

Introduzione

Come ha affermato Jeremy Walton in uno studio sul passato imperiale, questo passato può ispirare nostalgia, identificazione, orgoglio, ansia, scetticismo, perfino disprezzo o essere volutamente dimenticato; ma di sicuro, l'unico sentimento che il passato imperiale non produce è l'indifferenza. (Walton, 2019) Questa riflessione abbraccia anche il passato imperiale ottomano che a partire dagli anni '80 del XX secolo, dopo decenni di imposto oblio, è tornato ad occupare prepotentemente il centro della sfera pubblica e politica turca. Questo interesse per l'Impero ottomano e la sua civiltà ha prodotto importanti proposte culturali e dottrine politiche. E anche un forte senso di nostalgia per un passato visto come una perduta età dell'oro (Yavuz, 2020).

La Repubblica turca fu istituita nel 1923 su ciò che era rimasto del territorio di quello che era stato un vasto Impero multilingue, multietnico e multireligioso che dopo decenni di guerre quasi ininterrotte si era ridotto alla sola Anatolia e Tracia. Nel processo di costruzione di un moderno stato-nazione e di una coscienza nazionale condivisa il nuovo regime kemalista che sostituì il sultanato, operò una netta cesura con il passato ottomano, passato che venne volutamente omesso dal regime repubblicano o presentato come un esempio in negativo. La *governance* imperiale ottomana venne infatti accusata non solo di essere stata portatrice di arretratezza e di mal governo, ma anche di aver subito passivamente la sudditanza agli interessi stranieri e di essere stata responsabile per aver portato il popolo turco a subire nel periodo tardo-imperiale una lunga serie di disastri politici e militari che si erano poi conclusi con la catastrofica partecipazione alla Prima Guerra Mondiale, con l'occupazione di Istanbul (novembre 1918) e di parte dell'Anatolia da parte dei paesi vincitori e con la firma dell'umiliante Trattato di Sèvres nel 1920 (Zürcher, 2007).

La nuova leadership repubblicana, che aveva come obiettivo quello di trasformare la Turchia in una nazione moderna e "civile" capace di resistere a qualsiasi pressione che fosse esterna o interna, si pose il problema di come assicurare omogeneità al tessuto sociale del paese. La Turchia del 1923 infatti, nonostante il genocidio armeno del 1915/16 e l'espulsione dei greci del 1922, continuava ad avere una composizione etnica-religiosa ancora piuttosto composita; per questo motivo il regime kemalista pose in essere una logica esclusivista di modernità contro tradizione e di denuncia del sistema multietnico, multilinguistico e multireligioso che il regime ottomano aveva riconosciuto, assorbito e organizzato attraverso il sistema delle *millet*; per questo motivo sostituì questa forma di pluralismo con una forte ideologia nazionalista e con il concetto di "turchità"[1]; in questo modo ogni forma di cosmopolitismo[2] e di diversità fu trattata con sospetto, ostilità e in ultima istanza repressa.

---

[1] La turchità rappresenta la qualità o lo stato di essere turco. Kemal Atatürk e l'élite repubblicana partendo dagli scritti del sociologo Ziya Gökalp svilupparono il concetto di "turchità", dove per "turchità" si intende l'essenza stessa dell'identità turca. Questa identità e quindi l'essere turco, è strettamente legata alla cultura e alla lingua turca e alla religione musulmana sunnita. Per questo motivo la "turchità", come costrutto sociale, si è rivelato un concetto fortemente problematico per le minoranze alle quali veniva richiesto una totale assimilazione alla "turchità" o l'esclusione dal concetto di nazionalità. Secondo Mae Henderson la nozione di etnia turca ha avuto origine con gli studiosi europei nella metà del XIX secolo (Henderson , M., 1994, *Borders, boundaries, and frames*, Routledge, p.137).

[2] Per un approfondimento sul cosmopolitismo, Lacey, S.L., Joyne r, M., Stakeman, C., Schmitz, C., 2018, *Critical Multiculturalism and Intersectionality in a Complex*, Oxford University Press - MacLean, D.N., Karmali Ahmed, S., 2012, *Cosmopolitanisms in Muslim Contexts. Perspectives from the Past*, Edinburgh University Press - Scuccimarra, L. 2006, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Il Mulino - Benhabib, S., 2008, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, trad. it. V. Ottonelli, Editore Il Mulino - Kwame, A.A., 2007, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, trad. it. S. Liberatore, Editore Laterza - Archibugi, D., ; Held, D., 1995, *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order.* Cambridge, Polity Press - Anderson, A., 1998, *Cosmopolitanism,*

Questa visione rimase dominante fino agli Ottanta del XX secolo quando nel periodo successivo al golpe del 1980 le riforme liberiste e l'emergere di nuove reti di connessioni e relazioni sociali e di nuovi modelli di associazione crearono le condizioni per un primo cambiamento nella percezione del passato ottomano e la conseguente ascesa dell'ideologia neo-ottomana[3].

Turgut Özal, che dal 1983 al 1989 diresse governi che adottarono come parte integrante della propria ideologia la sintesi "turco-islamica"[4], promosse infatti il modello ottomano e la sua struttura multiculturale, multireligiosa e multietnica come base per una politica che recuperasse la memoria storica su cui costruire un nuovo contratto sociale capace di risolvere i conflitti interni alla Turchia e gettasse le basi per una nuova fase nelle relazioni di politica estera.

Anche l'islamico Partito del Benessere (*Refah Partsisi*, RP) nella propria visione politica utilizzò ampiamente il passato ottomano e il neo-ottomanismo di Özal sviluppando un modello di pluralismo islamico chiamato "Ordine Multi-Giudiziario" che si rifaceva in larga misura al sistema delle *millet*.

In ultimo, anche il Partito della Giustizia e dello Sviluppo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP), il partito erede del Partito del Benessere, ha fatto ampio utilizzo del neo-ottomanismo prima nella declinazione data nel 2001 da Davutoğlu nel volume "Profondità Strategica. La Posizione Internazionale della Turchia" *(Stratejik Derinlik. Türkiye' nin Uluslararasi Konumu*) di "Soft Power" e poi nella versione anti-occidentale, islamista e neo-imperiale di Erdoğan.

Il neo-ottomanismo tuttavia non si è espresso solamente come una ideologia politica, ma nella sfera pubblica, anche come un movimento culturale che ha prodotto molteplici studi e dibattiti sulla memoria pubblica e privata in relazione al passato ottomano. Questa produzione, sia accademica che letteraria, ha generato una forte nostalgia per la *governance* ottomana e per il cosmopolitismo ottomano che viene, quest'ultimo, rappresentato come una sorta di "età dell'oro perduta" ed è stato riletto e interpretato come possibile antidoto per i conflitti politici/sociali in atto in Turchia. Inoltre, questa nostalgia neo-ottomana si è anche manifestata come "ottomania", un dinamico trend culturale che ha promosso un intenso revival della cultura ottomana e che è sostenuto attivamente dalla politica neo-ottomana dell'AKP.

Accertato quindi l'elemento nostalgico attraverso il quale la Turchia si lega oggi al proprio passato ottomano e considerando che l'Impero ottomano viene anche reputato da diversi studiosi come Abraham Galanti e Stanford J. Shaw come il "periodo d'oro" dell'ebraismo ottomano/turco, il mio lavoro di ricerca si pone come obiettivo quello di interrogare la memoria dei membri della comunità ebraica di Istanbul per capire come essi percepiscano e interpretino non solo il passato ottomano ma anche i primi decenni del kemalismo, così da poter valutare se questi periodi possano suscitare in loro la stessa nostalgia che si ritrova nella società turca nel suo complesso per il passato ottomano. Al contrario, se invece consideriamo i limiti del sistema delle *millet* e le contraddizioni presenti nelle politiche implementate durante l'*alto kemalismo*[5]- periodo durante il quale le minoranze

---

Universalism, and the Divided Legacies of Modernity" in Cheah, P.; Robbins, B. (eds.). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Cultural Politics. Vol. 14. Minneapolis, University of Minnesota Press - Miller, M. L., and Scott, U., 2010, "*Cosmopolitanism: the end of Jewishness?"*, European Review of History—Revue européenne d'histoire, Vol. 17, n.3, pp. 337–359.

[3] Per un approfondimento: Yavuz, M.K., 2020, *Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism.* Oxford University Press, Oxford, 2020 - Murinson, A., *Turkish Foreign Policy in the 21st Century: Neo-Ottomanism and the Strategic Depth Doctrine*. I. B. Tauris - Tanasković, D., 2013, *Neo-ottomanism: A Doctrine and Foreign Policy Practice*. Association of Non-Governmental Organisations of Southeast Europe-CIVIS. - Fuller, G.E., 2007, *The New Turkish Republic: Turkey as a Pivotal State in the Muslim World*, United States Institute of Peace Press - Simavoryan, A., 2010, Ideological Trends in the Context of Foreign Policy of Turkey, *urope & Orient*, no. 11, pp.55-62.

[4] La sintesi turco-islamica (*Türk-İslam Sentezi*) è un'ideologia basata sul principio che la cultura islamica sia un complemento morale necessario al rafforzamento dei valori incarnati nel nazionalismo turco e pertanto si renda necessaria una graduale politicizzazione dell'Islam. (Zürcher, E.J., 2016, *Porta d'Oriente. Una storia della Turchia dal Settecento a oggi*, Donzelli Editore)

[5] Soner Çağaptay utilizza l'espressione "alto kemalismo" per indicare il periodo - tra le elezioni generali del 1931 e la morte di Atatürk nel 1938 - nel quale si realizza sia la fase più intensa dell'implementazione del programma riformista del CHP (*Cumhuriyet Halk Partisi*), che quello che Ahmet Makal chiama "l'indurimento del regime del partito unico".

conobbero in un processo di costruzione di identità nazionale una riformulazione spesso in negativo della loro relazione con il gruppo dominante – è da valutare se il loro rapporto con il passato sia invece privo di elementi nostalgici, perché come ha scritto Özyürek, "Nostalgia is far from being only a imagining of the past. Rather, it is a powerful and versatile way of relating to and transforming the present." (Özyürek, 2006:177)[6]

Come metodologia scelta per la ricerca è stata utilizzata la storia orale articolata attraverso l'uso di interviste semi-strutturate e autobiografiche in quanto la storia orale è sia uno strumento perfetto per studiare come il passato è scritto, interpretato e vissuto nel presente (Portelli,1979) , sia la metodologia più idonea per trovare la spiegazione di quei fenomeni sociali che altriment non potrebbero essere realmente analizzati e capiti senza la visione prospettica degli individui che vi hanno preso parte (Schütze, 1991)[7]. I dati raccolti durante le interviste sono stati verificati, analizzati, interpretati e inseriti in un accurato contesto storico al fine di formulare un metodo interpretativo in grado di valutare come il passato venga percepito e interiorizzato dagli intervistati.

Il contributo di questa tesi alla letteratura sulle minoranze in Turchia è duplice.

In primo luogo gli studi esistenti sulla comunità ebraica turca, costituiti da studi biografici e memorie, sono opere storiche che non prendono in considerazione i percorsi biografici e le storia di vita degli individui che hanno hanno vissuto ai margini delle storie e vicende raccontate pertanto questa tesi potrebbe dare un contributo per colmare questo vuoto. Inoltre questo lavoro può essere un esempio esplicativo del lavoro antropologico sulla nostalgia e può senz'altro aiutare chi in futuro possa essere interessato a svolgere un lavoro di ricerca incentrato sulla comunità ebraica e su come essa gestisca il senso di nostalgia, di appartenenza e il sentirsi minoranza.

In secondo luogo, studi esistenti che affrontano tematiche come l'appartenenza, l'essere minoranza, la migrazione o il contesto storico-sociale in cui la comunità ebraica turca si è sviluppata, si incentrano principalmente su una sola di queste tematiche così, anche a causa delle difficoltà incontrate nello svolgere la programmata attività di ricerca sul campo a causa del sopraggiungere dell'emergenza pandemica, ho voluto organizzare la letteratura esistente in materia creando un elaborato nel quale organizzare in modo organico queste tematiche così poter diventare una sorta di "compendio" che possa essere consultato da eventuali ricercatori interessati in queste aree di studio.

Il lavoro è strutturato in capitoli che sviluppano i principali macro-argomenti esaminati.
Il primo capitolo è stato utilizzato per indicare come si è arrivati alla scelta della storia orale come metodologia impiegata nella ricerca seguendo lo schema suggerito da Daniel Bertaux (2003)[8] secondo cui le fasi nell'analisi dei racconti di vita si dividono nella individuazione dell'argomento di

---

In effetti una serie di fattori differenziano questo "kemalismo per eccellenza" da quello dei primi anni della Repubblica; gli anni '20 furono infatti utilizzati da Atatürk e dall'élite kemalista soprattutto per portare avanti la fondazione dello Stato laico, la sua ricostruzione economica e la sua ristrutturazione politica, mentre dagli inizi degli anni '30 il regime iniziò a concentrarsi maggiormente sull'aspetto ideologico. In un discorso del 24 settembre 1931 Atatürk indicava le Sei Frecce (*Altı Ok)* - repubblicanesimo (*cumhuriyetçilik*), populismo (*halkçılık*), nazionalismo (*milliyetçilik*), laicismo (*laiklik*), statismo (*devletçilik*) e riformismo (*inkılâpçılık)* - come i principi fondanti del kemalismo e nel corso degli anni '30 il regime si pose come obiettivo primario la loro implementazione prestando particolare attenzione ed enfasi al nazionalismo e al laicismo. Il ruolo del nazionalismo assunse quindi una maggiore centralità politica rispetto al decennio precedente e archiviati i due timidi tentativi di sperimentare una democrazia multipartitica avvenuti negli anni '20, lo Stato optò per l'implementazione di una struttura a partito unico fortemente autoritaria. Con la morte di Atatürk nel 1938 e l'elezione del suo successore Inönü , il kemalismo entrò in una nuova fase anche se molti aspetti dell'alto kemalismo sopravvissero. Questo cambiamento tuttavia preoccupò non poco i non-musulmani che consideravano Inönü un politico a loro ostile e temevano l'implementazione di politiche a loro sfavorevoli. (Çağaptay, S., 2006, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is aTurk?*, Routledge, London and New York, pp.43-45).

[6] Özyürek, E., 2006, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham, Duke University Press.

[7] Schütze, F., 1991*, Autobiographical Accounts of War Experiences. An Outline for the Analysis of Topically Focused Autobiographical Texts – Using the Example of the "Robert Rasmus" Account in Studs Terkel's Book, "The Good War"*, Qualitative Sociology Review, Vol.10, n.1, pp.224–283.

[8] Bertaux, D., 2003, *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Franco Angeli Editore.

ricerca, nella selezione del campione rappresentativo, nelle interviste, nell'analisi dei singoli racconti e infine nell'analisi comparata.

Nel secondo capitolo viene esaminata la struttura della *millet* ottomana, i suoi fondamenti teorici e giuridici e la sua storia seguendone l'evoluzione dal periodo ottomano fino al periodo repubblicano. Nel terzo capitolo viene presentato uno studio dedicato alla comunità ebraica turca/ottomana in cui vengono delineati i principali tratti di questo gruppo e il percorso compiuto sul territorio della Turchia a partire dalla sua presenza in epoca bizantina fino alla Repubblica passando per l'Impero ottomano. Nel capitolo è stato anche dato un breve spazio per approfondire il rapporto tra la comunità ebraica turca, l'appartenenza, la (in)sicurezza ontologica e il sionismo. Il quarto capitolo si focalizza sullo studio e analisi del complesso rapporto che gli ebrei turchi hanno con la nostalgia e la memoria anche in relazione all'ondata nostalgica neo-ottomana. All'interno del capitolo ci si è voluti anche soffermare su come il ricordo della cosmopolita *mahalle* ottomana abbia sviluppato un rimpianto nostalgico per un'epoca storica e per uno stile di vita e rapporti interpersonali giudicati come più solidi ed empatici e come questa riscoperta da una parte abbia prodotto nella borghesia laica musulmana una nostalgia per le ormai quasi scomparse minoranze non-musulmane e dall'altro si traduca nella commercializzazione di spazi urbani cosmopoliti e nella mercificazione del concetto stesso di nostalgia. A concludere, il quinto capitolo presenta i risultati del lavoro di analisi compiuto sulle interviste effettuate. Attraverso una attenta analisi comparata dei materiali acquisiti si arriva a comprendere come il processo di costruzione della "turchità" abbia influito sul senso di appartenenza e di nostalgia degli ebrei turchi e quale tipo di scenario si prospetti nel loro futuro ora che la loro appartenenza sembra sempre più contestata proprio da quello Stato che per secoli è stato fonte di sicurezza e protezione.

Capitolo 1 – Metodologia

1.1 Fonti orali come strumento metodologico

Il fine di questo studio è quello di comprendere come una personale lettura e reinterpretazione del passato da parte di individui appartenenti alla comunità ebraica turca contemporanea, possa determinare un sentimento di nostalgia del passato e allo stesso tempo definire e condizionare il senso di appartenenza allo Stato turco e al suo progetto di modernità. Per questo motivo lo studio utilizza le fonti orali come strumento metodologico al fine di ricostruire i percorsi biografici e le storia di vita degli individui che hanno partecipato alla ricerca.

In questo contesto la storia orale, con la sua capacità di scavare nei racconti di vita e nella memoria, è uno strumento fondamentale per esplorare come il passato venga ricostruito nel e per il presente. La ricerca sulla memoria assume poi particolare importanza nel contesto turco anche a ragione del discorso e dell'esperienza della modernità turca kemalista. Il progetto di modernità turca infatti tendeva a scartare l'esperienza quotidiana - compresi i ricordi - delle persone comuni nel suo tentativo di creare un'unica identità nazionale all'interno di una geografia storicamente multiculturale (Bozdoğan e Kasaba, 1997 in Neyzi, 1999:3).

Ma se da un lato il regime kemalista introduceva nella vita pubblica e privata nuovi rituali e plasmava un nuovo modello di "cittadino repubblicano", dall'altro il presistente *homo ottomanicum* (Karpat, 2002) sopravviveva coesistendo, spesso in conflitto, con i nuovi valori e ideali repubblicani. In questo modo, il progetto della modernità turca ha prodotto un divario tra il discorso pubblico e l'esperienza quotidiana delle singole persone.

Ma in che modo comunità, famiglie e individui sono venuti a patti con il progetto di modernità turca? Difficile a dirsi poiché questo progetto è stato gestito, e quindi raccontato, da quella stessa élite modernista che ha programmato e implementato queste riforme politiche, sociali ed economiche e da quegli intellettuali legati allo Stato che tenevano a distanza e ignoravano quell'area che viene chiamata "cultura popolare".

Quindi, come nell'etnografia, attraverso la storia orale la ricerca consente di colmare il divario che esiste tra vita quotidiana ed esperienza vissuta da una parte e la cultura pubblica dall'altra. Inoltre, elemento fondamentale, nel contesto turco la storia orale permette di esplorare come le persone comuni abbiano percepito questo audace e costoso esperimento sociale rappresentato dalle politiche di modernizzazione kemalista, e se, rispetto ad esso, vi si siano trovate allineate, fuori o in conflitto.

1.2 Storie di vita e fonti orali

Michel Vovelle ha affermato che "ogni epoca si dà le fonti che rispondono ai propri bisogni" (cit. in Bonomo, 2013:19). Indiscutibilmente durante il XX secolo la ricerca storiografica ha visto il proprio

campo di azione e d'indagine allargarsi verso nuovi soggetti di studio.[9] Questo ampliamento dell'indagine storiografica ha corrisposto a un aumento del novero delle fonti impiegate dagli storici tanto che nella metà degli anni Ottanta Krzysztof Pomian dichiarò: "Il corpus delle fonti possibili della storia ha finito ormai per inglobare quasi tutto." (cit. in Bonomo, 2013:21)

Sicuramente in questo corpus va inclusa la storia orale, che Gianni Bosio definisce come "l'uso di fonti orali nella ricerca storiografica"[10], che pur non costituendo un vero e proprio settore storiografico risulta piuttosto un approccio allo studio del passato e della memoria, oltre che una metodologia di ricerca che attribuisce alle fonti orali un ruolo centrale e un valore qualificante. Si tratta infatti di una metodologia che mediante l'uso di interviste pone al centro della propria osservazione le testimonianze e i ricordi personali di individui che sono stati coinvolti in determinati processi storici. La storia orale riguarda quindi quegli studi che pur facendo inevitabilmente ricorso ad altre fonti, sviluppano un'analisi incentrata sulle testimonianze rese oralmente, mettendo in primo piano il vissuto personale, la soggettività, le esperienze dialogiche e la memoria.

A tale proposito Alessandro Portelli afferma:

> Non faccio dunque storia "solo con le fonti orali", ma sono le fonti orali quelle che mi interessano. In primo luogo, perché documentano vicende personali troppo private per attirare l'attenzione della storiografia e delle fonti istituzionali e della stampa, che si concentrano quasi sempre sugli eventi in senso stretto e sanno poco delle vicende che li hanno preceduti e soprattutto di quelle che li hanno seguiti […]. In secondo luogo, […] mi affascina l'entità dei racconti sbagliati, dei miti, delle leggende, dei silenzi che si sono addensati e intrecciati attorno a questi fatti. (Portelli, 2001:18)

In aggiunta, Portelli afferma che la storia orale, nata dall'intreccio di diverse discipline come la storia, la sociologia e la linguistica, è una fonte relazionale che si sviluppa in un contesto dialogico in cui il ricercatore e l'intervistato danno vita ad una performance (Portelli, 2010:1). Questa relazione, che si manifesta nel momento dell'intervista, si articola in tre differenti livelli: quello dell'evento storico, quello del presente (quindi del racconto che ne viene fatto) e quello della relazione tra i due livelli precedenti, cioè la revisione dell'evento attraverso la memoria (Portelli, 2010:4-5). Pertanto le fonti orali hanno una duplice utilità. La prima è quella di ricostruire aspetti del passato che sarebbero altrimenti difficili da reperire impiegando altri tipi di fonti, mentre la seconda è quella di esplorare la dimensione della soggettività e le forme della memoria. Le fonti orali si presentano come un insieme di racconti in cui l'intervistato, attraverso operazioni di selezione e assemblaggio di materiali autobiografici, costruisce un'immagine di sé e del suo rapporto con gli altri e con il mondo. Un processo in cui assume notevole importanza la vita quotidiana come luogo di costruzione del sé.

In questo processo la storia orale non rappresenta tanto uno strumento per ricostruire il passato nella sua esattezza, ma piuttosto un metodo per capire come questo sia stato percepito, interpretato e anche reinterpretato da quei soggetti che lo hanno vissuto direttamente o attraverso il ricordo e la memoria tramandati all'interno del gruppo familiare e/o comunitario.

Nella produzione di fonti orali, e quindi di storia orale, è fondamentale il rapporto tra memoria e storia. Storia e memoria sono infatti entrambe elaborazione del passato e condividono una matrice comune che è quella di avere la funzione di opporsi alla cancellazione del passato e salvarlo dalla scomparsa a cui lo condannerebbe lo scorrere del tempo. Ciò che invece li separa è, come evidenzia Anna Rossi-Doria:

---

[9] Nel corso del XX secolo, capovolgendo la visione dall'alto della storiografia tradizionale interessata principalmente ai grandi fatti storici e alle élites al potere, la ricerca storiografica ha iniziato a sviluppare un approccio dal basso focalizzandosi sulle vicende e la cultura della gente comune e dei gruppi subalterni e marginali.

[10] Espressione usata da Gianni Bosio in *L'intellettuale rovesciato. Interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione "spontanee" nel mondo popolare e proletario* (gennaio 1963-agosto 1971), Milano: Edizioni Bella ciao, 1975. cit. in Portelli, 2007, *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Donzelli, p.6.

> La memoria tende ad unire il presente e il passato, o meglio a rendere presente il passato; la storia, pur partendo dalle domande del presente, ne ratifica e ne persegue la irreparabile separazione. Si potrebbe dire che in un certo senso la memoria rifiuta la morte e la storia la accetta. (cit. in Bonomo 2013:33)

In altre parole, mentre la memoria attualizza il passato ridandogli vita nel presente, la storia lo tratta invece come qualcosa che è svanito per sempre, che può essere sì ricostruito e compreso, ma non certo riportato in vita.

Le fonti orali sono poi esse stesse fonti di memoria, nel senso che sono fonti di "oggi" che parlano di "ieri" in quanto agli intervistati si chiede di ricordare - e raccontare - vicende del passato sulle quali gettano uno sguardo retrospettivo, ricostruendole nel contesto del presente sulle basi delle loro attuali esigenze e visioni del mondo. Come evidenziano Contini e Martini, il racconto dell'intervistato rappresenta:

> Una interpretazione del suo passato e di lui stesso nel passato, compiuta da qualcuno che nel frattempo è diventato un altro, anche se si chiama con lo stesso nome e che si volta indietro giudicando secondo la logica del suo presente. (cit. in Bonomo, 2013:26)

1.3 Storia orale in Turchia

Nell'ambito della mia ricerca mi è stato di grande aiuto il lavoro sugli studi di memoria riguardanti le minoranze etniche, religiose e linguistiche della Turchia contemporanea svolto dalla professoressa Leyla Neyzi che nei suoi studi ha fatto ampio uso della storia orale. Grazie al lavoro della professoressa Neyzi ho potuto perfezionare sia il processo metodologico utilizzato nella ricerca, sia ottenere importanti informazioni sull'oggetto della ricerca stessa. Parte della suo lavoro di ricerca si è infatti incentrato sulla comunità ebraica turca e su quella dei *dönme*[11]*;* il suo attento "scavare" nella memoria e nei ricordi di queste comunità riportando alla luce e dando voce ai traumi, alle violenze e ai conflittuali rapporti tra queste comunità e lo Stato e la società turca ha aggiunto importante materiale al mio studio incentrato proprio sul rapporto tra memoria, nostalgia e senso di appartenenza di questi gruppi.

Da un punto di vista metodologico la Neyzi afferma che la storia orale giochi un ruolo centrale nel processo di rivalutazione della recente storia turca sulla base di ricordi personali. La revocazione del passato attraverso la memoria diventa infatti fondamentale per ricostruire un dato quadro storico-

[11] I *dönmeh* (in turco: "i convertiti") sono i membri di una setta ebraica fondata a Salonicco alla fine del XVII secolo dopo la conversione all'Islam di Shabbetai Tzevi (Smirne 1626 - Dulcigno 1676). Shabbetai Tzevi dopo essersi autoproclamato Messia nel 1648 trovò un forte sostegno finanziario e un considerevole seguito in numerosi gruppi di ebrei presenti in Terra Santa, Europa e Nord Africa. All'inizio del 1666 fu arrestato dalle autorità ottomane e di fronte alla scelta tra convertirsi e la pena capitale accettò di convertirsi all'Islam. I seguaci di Shabbetai Tzevi reputarono la sua conversione come un passo nell'adempimento della profezia messianica per cui si convertirono anch'essi all'Islam pur continuando a praticare segretamente vari riti giudaici. Pur rimanendo separati dalla più ampia comunità ebraica, conservarono una certa conoscenza dell'ebraico, mantennero segreti i nomi ebraici, proibirono i matrimoni misti con la popolazione musulmana e celebrarono il loro matrimoni e i riti funebri in segreto. Poiché i *dönmhe* conducevano uno stile di vita riservato e vivevano in quartieri separati generalmente riuscivano a passare inosservati all'interno della comunità musulmana. Alla morte di Shabbetai Tzevi la comunità si divise in una serie di gruppi che riflettevano le distinzioni sociali e le controversie sorte tra i suoi successori. All'inizio del XX secolo i *dönmeh*, ben rappresentati nelle classi professionali, presero parte attiva al movimento dei Giovani Turchi e alla Rivoluzione del 1908. Dopo il passaggio di Salonicco alla Grecia nel 1912 e la guerra greco-turca del 1921-22 la comunità *dönme* di Salonicco si trasferì a Istanbul e iniziò un graduale processo di assimilazione. Con la fondazione della Repubblica turca nel 1923 i *dönme* divennero convinti sostenitori delle riforme laiciste e moderniste di Atatürk e furono determinanti nello sviluppo delle attività legate al commercio e all'industria. Considerando che solo pochi *dönmeh* ammettono la propria identità, il loro numero oggi in Turchia è controverso, tuttavia alcune stime attribuiscono alla comunità una consistenza che oscilla tra le 15.000 e le 100.000 unità. La comunità risiede principalmente ad Istanbul, nel quartiere upscale di Yeniköy sul Bosforo, ma anche a Edirne e Smirne. url: https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5278-donmeh, consultato il 05.04.2020.

sociale, perché molti degli eventi storici che hanno segnato la recente storia turca sono stati volutamente omessi dalla storiografia ufficiale, oppure vengono raccontati e/o interpretati in modo diverso a seconda del gruppo etnico, religioso e linguistico, o dell'ambito privato o pubblico nel quale essi vengono evocati.

Un altro fattore che porta all'omissione o a una narrazione storica diversa di questi fatti nella comunità ebraica è la presenza di una condizione di disagio e paura che frena il trasmettere l'esperienze e memorie individuali alle generazioni successive. Inoltre il disagio nell'essere minoranza induce le persone a vivere in realtà o contesti paralleli, consentendo così da un lato di dimenticare gli eventi traumatici vissuti e allo tempo stesso di impedirne il loro ricordo e trasmissione – e quindi di perpetuarne la memoria – come avviene nel processo che Schütze chiama "traiettorie della sofferenza" (Schütze e Schröder-Wildhagen, 2011). Nelle minoranze etniche e religiose presenti in Turchia queste complesse dinamiche si traducono in soggettività complesse e scomposte e in relazioni contorte, travagliate e spesso traumatiche con il passato.

A partire dagli Ottanta, tuttavia, la società turca ha cominciato a riscoprire il proprio passato (Neyzi, 1999:3) e in questo processo la storia orale ha avuto un ruolo essenziale. Il colpo di Stato del 12 settembre 1980 è stato infatti un importante spartiacque nella storia turca in quanto è stato la causa, diretta o indiretta, dell'attivarsi di dinamiche in campo economico, politico, culturale e sociale che hanno portato ad una attiva contestazione dello *status quo* kemalista e a un dibattito altamente polarizzato sulla storia repubblicana e sull'identità nazionale (Neyzi, 1999:8). La società turca si è così rivolta al suo passato, remoto e recente, dibattendo furiosamente la storia nazionale. La storia ha quindi acquisito un enorme significato per il presente - e il futuro - poiché le questioni contemporanee hanno cominciato ad essere discusse in relazione al passato e il passato in relazione al presente. In questo modo il paese si è trovato sempre più diviso in gruppi conflittuali tra loro le cui differenze, rispetto alle questioni contemporanee, sono legate alle diverse interpretazioni del passato. In questo scenario, la storia orale con la sua capacità di scavare nei racconti di vita e nella memoria, è diventata quindi uno strumento fondamentale per esplorare come il passato venga ricostruito nel, e per il presente.

Questo nuovo interesse per il passato e gli studi di memoria ha fatto sì che la storia orale venisse vista come un'alternativa alla storia nazionale (e nazionalista) metodologicamente conservatrice. Attivisti e accademici hanno iniziato a praticare la storia orale nello stesso momento in cui gli individui che si consideravano gli "altri" della società sono diventati più disponibili a condividere le loro storie e memorie. Progetti di storia orale sono emersi nelle università, nelle ONG, nei musei, nei centri culturali e persino nelle strutture amministrative territoriali locali come i Comuni (Neyzi, 1999).

Sebbene la Turchia non possa essere mai stata definita una democrazia, tuttavia l'importanza della storia orale negli ultimi due decenni è stata quella di essere stata parte di un più ampio dibattito sul passato che dagli anni Ottanta ha iniziato a svilupparsi nella sfera pubblica. La stessa Neyzi ha pubblicato importanti lavori di storia orale incentrati sulle comunità minoritarie, inclusa la comunità ebraica, concentrandosi soprattutto sullo studio di come eventi traumatici e un ambiente predominantemente musulmano sunnita e nazionalista abbiano influito sul senso di appartenenza alla "turchità*"* e sul senso della memoria di queste minoranze.

Dal 2016 tuttavia, le politiche sempre più autoritarie e repressive poste in essere dal presidente Erdoğan dopo il tentativo di colpo di Stato del luglio del 2016 hanno fatto ripiombare la Turchia in una atmosfera di paura, dissimulazione e silenzio che ha senz'altro avuto conseguenze negative anche per gli studi di storia orale (Neyzi, 2019).

Oggi infatti in Turchia l'insegnamento e la pratica della storia orale possono essere percepiti come "sovversivi" perché ciò significa la decostruzione del concetto di Storia con la S maiuscola combinata con una discussione critica della storiografia ufficiale. Un esempio tra tutti è rappresentato dal caso dagli armeni la cui presenza centenaria in Anatolia viene volutamente omessa nei libri di testo di storia oppure nel caso vengano menzionati sono generalmente definiti come dei "traditori" dello Stato ottomano che sono stati "trasferiti" per "*raison d'état*" durante la Prima Guerra Mondiale.

Conseguentemente il genocidio armeno viene presentato con un mito fabbricato dai "nemici" interni ed esterni della Turchia, tesi ampiamente accettata dalla maggioranza dell'opinione pubblica turca. Alla luce di queste considerazioni è facile capire come l'introduzione di un evento storico come il genocidio armeno insieme ai ricordi dei sopravvissuti registrati dagli storici orali possa provocare un terremoto nella società turca e uno scontro con la storiografia ufficiale. E questo discorso vale per tutte quelle misure discriminatorie, violente e traumatiche prese nel confronti delle minoranze non-musulmane dal 1923 in poi.

E non è solo la tragedia degli armeni ad essere in Turchia un argomento interdetto; la "linea rossa", non oltrepassabile della storia turca infatti include il solo menzionare la parola genocidio, pulizia etnica, massacri di cristiani, curdi e aleviti, politiche discriminatorie nei confronti delle minoranze, la storia della sinistra, la guerra nel Kurdistan turco (la parola stessa è tabù) e l'identità curda. A questo si aggiungono poi tutte quelle dichiarazioni o comportamenti interpretati come "insulti" alla nazione turca, alla bandiera, all'esercito, all'eroe nazionale Mustafa Kemal Atatürk e all'attuale presidente. Sicuramente nella Turchia di oggi discutere di questioni politiche così controverse che non riguardano solo il passato, può avere conseguenze molto drammatiche, inclusa la possibilità di incorrere in procedimenti giudiziari e incarcerazioni e indubbiamente il passato - un passato controverso, violento e incompiuto che si estende nel presente - costituisce quindi un vero vaso di Pandora (Neyzi, 2019).

C'è però da sottolineare che i dibattiti sulla storia, la memoria e l'identità avvenuti negli anni '90 e e nel primo decennio del XXI secolo hanno avuto comunque un grande impatto sulla società turca nel suo insieme e in particolare sulle ultime generazioni, per cui se da un lato molti giovani, musulmani, ebrei e cristiani, possono decidere di lasciare il paese considerato il rapido deteriorarsi della situazione economica, politica e sociale della Turchia, questa "continuità nella repressione" (Neyzi, 2019) presente nella storia turca, dimostra quanto sia importante il passato per il presente e che comunque i conflitti, le controversie e le diversità di opinioni debbano essere mostrate anche attraverso studi di storia orale per cercare di portare in futuro la società turca in una direzione completamente diversa. Ne è un esempio la piattaforma "polifonica" *Avlaremoz* che rappresenta uno spazio multimediale dove si ritrovano non solo giovani ebrei turchi, ma anche loro coetanei musulmani e cristiani, che viene utilizzata per dare visibilità alla comunità ebraica, denunciare l'antisemitismo e tutte le forme di discriminazione presenti oggi in Turchia nei confronti di minoranze etniche, religiose e sessuali. Non è certo un caso infatti che la parola scelta, "*Avlaremoz*", in ladino significhi "Parliamo", l'esatto opposto del "Tacere" di "*Kayadez*".[12]

[12] *Kayadez* è una parola che viene dal ladino, la lingua degli ebrei sefarditi della Turchia, usata con il significato di "fare silenzio" o "stare zitti". Storicamente il termine *kayadez* veniva utilizzato dai membri della comunità ebraica ottomana/turca come invito a non condurre uno stile di vita troppo visibile al grande pubblico – che avrebbe potuto suscitare invidia e attrarre indesiderata attenzione - e a mantenere un basso profilo nella sfera pubblica; *kayadez*, era, e lo è ancora, anche una raccomandazione a non esprimere pubblicamente opinioni critiche sulla Repubblica turca, sulla storia del paese e più in generale sulla società turca e ciò è perfettamente in linea con gli standard di una comunità che ha basato la sua strategia di sopravvivenza nel rimanere apolitica, silenziosa e poco visibile. La parola *kayadez* viene pronunciata come avvertimento, sia all'interno della famiglia, dove viene tramandata dalle generazioni più anziane a quelle più giovani, che come esortazione ai membri della comunità da parte del Rabbino Capo (Bali, 2013:190). Karel Valansi definisce *kayadez* "non solo un modo di pensare. È uno stile di vita. Una filosofia creata in centinaia di anni che passa di generazione in generazione. È il risultato di insicurezze, paure, sfiducia nei confronti delle autorità, discriminazioni sociali ed economiche e allo stesso tempo la necessità di rimanere sotto la protezione dello Stato" (Valansi, K. 2018, *The Crescent Moon and the Magen David Turkish-Israeli Relations Through the Lens of the Turkish Public*, Hamilton Books, p.121). Oggi il temine viene impiegatp anche come parola in codice da utilizzare quando durante una conversazione in un luogo pubblico si ha l'impressione di essere ascoltati da estranei. In tal caso pronunciando la parola *kayadez* si allerta il proprio interlocutore e si cambia velocemente argomento.

1.4 Strumenti di ricerca sul campo

Per quanto riguarda la ricerca sul campo la ricerca orale fa perno su una serie di metodi di ricerca qualitativi come la registrazione di conversazioni spontanee, il *focus group* e le interviste aperte. Questi strumenti, a differenza dei metodi quantitativi non mirano tanto a misurare l'estensione o l'incidenza di fenomeni sociali, quanto a comprendere il significato che gli attori gli attribuiscono. L'obiettivo di tali interviste è far emergere le opinioni, i valori, gli atteggiamenti e il linguaggio degli intervistati per analizzarne l'esperienza e/o la costruzione dei significati (Della Porta, 2010 in Bonomo 2013:41).

Particolarmente rilevante, in quanto vicino alle finalità e alle procedure della storia orale, è l'uso di interviste aperte per la raccolta di dati autobiografici. Si tratta del metodo delle storie di vita, nel quale all'intervistato si chiede di raccontare una fase o un aspetto particolare della propria esistenza (*tranche de vie*) o l'intero arco della stessa (Macioti, 1995 in Bonomo 2013:41).

Ed è proprio per questa componente colloquiale e discorsiva che le interviste aperte si sono rivelate lo strumento più idoneo per condurre la mia attività di ricerca sul campo. Infatti per comprendere come la comunità ebraica turca si rapporti con un passato spesso conflittuale e traumatico è stato necessario utilizzare una metodologia di ricerca che permettesse la raccolta di testimonianze personali, di storie di vita, di memorie e informazioni da parte di quei soggetti che hanno vissuto direttamente, o indirettamente, gli eventi che hanno influenzato profondamente il loro rapporto con il passato e con il senso di appartenenza alla turchità.

In altre parole, l'obiettivo della ricerca non è quello di trovare – o non solo - elementi per ricostruire la "realtà" del passato, quanto spunti per indagare i modi in cui esso è stato vissuto, percepito, interpretato e rielaborato nella comunità ebraica turca, divenendo magari un "mito" per il quale provare nostalgia; in questo modo diventano così fondamentali le rappresentazioni della memoria individuale e collettiva, le dinamiche psicologiche, il lavoro dell'immaginazione, le fantasie, le aspettative, le emozioni, i desideri inconsci, i sogni e le paure.

Come ha scritto Alessandro Portelli:

> [Le fonti orali]ci informano non solo sui fatti, ma su quello che essi hanno voluto dire per chi li ha vissuti e li racconta; non solo su quello che le persone hanno fatto, ma su quello che volevano fare, che credevano di fare, che credono di aver fatto; sulle motivazioni, sui ripensamenti, sui giudizi e le razionalizzazioni. […] L'attendibilità delle fonti orali è una attendibilità diversa […] per certi aspetti importanti, l'interesse della testimonianza orale non consiste solamente nella sua aderenza ai fatti, ma nella sua divaricazione da essi: perché in questo scarto si insinua l'immaginario, il simbolico, il desiderio. Perciò non esistono fonti orali "inattendibili": una volta detto che esse vanno vagliate criticamente come tutte le altre, la loro diversità consiste nel fatto che anche quelle "inattendibili" ci pongono seri problemi di interpretazione storica – se non altro, il problema delle ragioni dell'errore del narratore – e questi insostituibili, preziosissimi "errori" rivelano a volte cose più importanti che se dicessero la "verità." (Portelli, 1979:56-57)

In questo passaggio Portelli evidenzia quindi come le fonti orali pongano l'accento sulla soggettività dei testimoni e sui significati profondi del racconto autobiografico che diventano accessibili attraverso l'esame dei suoi elementi formali – linguistici e narrativi – e l'analisi dei processi culturali per mezzo dei quali la memoria seleziona i propri materiali, li assembla e gli conferisce senso e di come al racconto autobiografico si applichino tecniche di analisi spesso mutuate da discipline come la linguistica, la critica letteraria, la psicologia e l'antropologia.

1.5 L'intervista autobiografica

In questa ricerca è stato fatto ampio utilizzo come strumento metodologico anche dell'intervista autobiografica sviluppata dal sociologo tedesco Fritz Schütze in quanto, come sostiene il sociologo francese Daniel Bertaux in *Les Recits de vie* (Bertaux, 1999), l'intervista biografica può essere lo strumento più adatto per ricostruire le storie di vita e la situazione sociale degli attori coinvolti comprendendone dunque le logiche di azione alla base di esse.

Schütze afferma che solitamente in vaste aree delle scienze sociali non venga prestata abbastanza attenzione al modo in cui sia i processi macro-storici che i meccanismi e gli sviluppi sociali da essi provocati vengano sperimentati e interpretati dai soggetti e dai gruppi sociali coinvolti in tali processi. Pertanto per porre rimedio a questa carennza Schütze ritiene che sia necessario studiare i resoconti narrativi e le esposizioni elaborate dagli individui impegnati in dati processi sociali e storici. Il ricercatore deve pertanto rapportarsi e confrontarsi con le ramificazioni autobiografiche delle esperienze dei narratori in quanto è possibile attraverso esse, studiare sia i processi strutturali delle storie di vita dei narratori, sia gli sforzi da loro sostenuti per venire a patti con esse. Ciò è reso possibile attraverso un'analisi analitica del testo ottenuto attraverso le interviste narrative autobiografiche, interviste che debbono essere necessariamente registrate e trascritte.

L'aspetto più importante del lavoro con le fonti orali è l'analisi e l'interpretazione dei materiali raccolti attraverso le interviste ai quali è essenziale applicare i metodi della critica delle fonti, in quanto, come sostiene Jaques Le Goff "Ogni documento è un monumento che bisogna saper destrutturare." (cit. in Bonomo, 2013:100) Altro elemento da tenere in debita considerazione in un processo di analisi delle fonti orali è che se anche i racconti prodotti dagli intervistati da un lato sono sicuramente da considerare come fonti (prodotte attraverso testimonianze sul passato basate sulla memoria e la soggettività), dall'altro non vanno impropriamente considerate come una sorta di "storia più vera" solo perché espressa direttamente dai protagonisti.

Le fonti orali offrono utili informazioni riguardo a due insiemi di dati: il primo è quello costituito dai dati derivanti da fatti ed esperienze empirici, il secondo da dati generati da esperienze soggettive e dalla memoria. Le operazioni di analisi e interpretazione di questi dati avranno invece carattere e obiettivi diversi in relazione a ciascuno dei due insiemi.

In considerazione al primo gruppo di dati è fondamentale verificare attraverso una serie di operazioni collegate tra loro la veridicità e l'accuratezza fattuale dei racconti autobiografici. A tal fine si dovrà quindi raccogliere il maggior numero di testimonianze possibili e verificarne per ognuna di esse la coerenza interna (*contrastive comparison*); si dovrà poi procedere con la comparazione tra i diversi racconti (*contrastive comparison*) (Schütze, 1991) e individuare i nuclei di ricordi condivisi tra più testimoni. In ultimo, si procederà ad incrociare le informazioni ottenute attraverso i racconti con informazioni provenienti da eventuali altre fonti disponibili (soprattutto quelle coeve agli eventi indagati). Sarà così possibile distinguere il contenuto dei racconti considerato come attendibile da eventuali passaggi problematici, come ad esempio quelli in cui le date degli eventi sono inesatte o le sequenze cronologiche confuse, oppure i fatti sono ricostruiti in modo fantasioso o ancora si invertono cause ed effetti o si conferisce eccessivo rilievo a fattori secondari trascurandone altri che sono stati invece cruciali.

Non vi è alcun dubbio che a livello di ricostruzione di eventi, circostanze e comportamenti legati ad un passato storico, le inesattezze, le distorsioni e le omissioni contenute nei racconti degli intervistati debbano essere rigettate. Quando però si passa all'analisi del secondo gruppo di dati inerenti la soggettività e la memoria, questi passaggi possono tuttavia risultare estremamente preziosi per esplorare la memoria e la soggettività dei narratori. Il processo di alterazione e distorsione dei ricordi – soprattutto quando coinvolge più persone diventando un fenomeno collettivo – è infatti potenzialmente ricco di significato e va analizzato e decodificato in tutte le sue possibili

implicazioni. In altre parole, anche i racconti falsi o sbagliati possono rivelare elementi di verità, poiché quest'ultima è intesa dalla memoria non tanto, o non solo, "come fedeltà all'accaduto, quanto come aggiustamento costante alle necessità del vivere presente e futuro." (Passerini, 1988:171) Gli storici infatti sanno bene quanto siano utili le fonti che contengono notizie errate o non autentiche poiché esse possono fare luce sulla mentalità, le motivazioni e la condotta non solo di chi le ha prodotte, ma anche di quanti nel corso del tempo vi hanno prestato fede e magari hanno agito in base alle loro indicazioni (Chabod, 1969:6-105 in Bonomo, 2013:103).

In questo processo di costruzione della memoria e del ricordo un ruolo fondamentale viene svolto dalle *trajectories of suffering* (Riemann e Schütze, 1991), sequenze che si possono incontrare a livello di soggettività e memoria. Le traiettorie esprimono condizioni di potente sofferenza tanto che al narratore potrebbe risultare molto difficile "il ricordare" poiché il ricordo ancora attuale dell'evento lo riporterebbe indietro al dolore, alla sofferenza e/o all'imbarazzo provato. Di conseguenza, nello sviluppo biografico del narratore, l'esistenza e nitidezza del ricordo dell'evento potrebbe risultare assai sbiadita o addirittura completamente omessa dalla narrazione. Quindi anche il *non* detto acquista una significativa importanza, in quanto i silenzi su episodi specifici, le omissioni di dettagli rilevanti, le difficoltà o la reticenza ad affrontare determinati periodi o argomenti possono infatti dire molto sul rapporto che l'intervistato ha con il proprio passato. Come afferma Philippe Joutard, "L'assenza – insomma – è altrettanto significativa quanto la presenza." (Joutard, 1987:200)

Le osservazioni di Schütze e di Joutard assumono particolare importanza e rilevanza quando, come nel caso di questa ricerca, gli intervistati/narratori appartengono a gruppi minoritari che hanno vissuto eventi traumatici provocati da politiche discriminatorie perseguite da parte di gruppi maggioritari. In questo caso i soggetti intervistati potrebbero essere portati a "dimenticare" o perfino a omettere *tout court* dalla propria narrazione biografica sia l'evento-trauma che la sequela di effetti da esso provocato.

Completato il ciclo di analisi delle interviste, il procedimento si conclude con l'impostazione di un modello teorico che dovrebbe poi poter essere utilizzato su altri fenomeni sociali simili a quelli presi in esame.

Dal punto quantitativo, prevedendo che ogni caso studio farà emergere nuovi elementi, si potrà raggiungerete un punto di saturazione teorica solo quando nel corso della ricerca all'interno del campo empirico in esame non si manifestino nuovi fenomeni che presentino elementi e caratteristiche in contrasto rispetto ai processi già analizzati (Glaser, 1978, cap. 4, 5 e Strauss, 1987:85 in Schütze, 1991). Come sostiene Philippe Joutard bisognerebbe adottare un precetto empirico ispirato al principio economico della legge dei rendimenti decrescenti, fermandosi nella raccolta di interviste "quando il tempo e l'energia spesi non sono più compensati dal numero e la qualità delle informazioni raccolte." (Joutard, 1987:206)

1.6 Scelta del campione di ricerca

In ricerche come questa che fanno riferimento a gruppi minoritari stigmatizzati, il processo di selezione del campione da intervistare rappresenta una fase di ricerca piuttosto delicata e complessa.

La comunità ebraica turca è infatti un gruppo piuttosto chiuso, poco estroverso e disponibile, per cui diventa fondamentale l'aspetto relazionale così da poter riuscire a instaurare un rapporto di fiducia, diretto e personale con eventuali soggetti disposti a diventare parte attiva del lavoro di ricerca e divenire l'io-narratore in un processo di interviste.

Durante l'attività di ricerca sul campo ho potuto verificare in prima persona questa chiusura e diffidenza, soprattutto da parte di quegli organismi - Istituzioni, organizzazioni e associazioni locali - ai quali il ricercatore si rivolge in prima battuta per richiedere collaborazione e assistenza. Non essendo riuscito quindi ad aprire un dialogo diretto con nessuno di questi soggetti mi sono rivolto a contatti informali che mi hanno consentito di crearmi una rete di contatti con ebrei turchi residenti in Turchia, Italia, Germania, USA e Israele.

Al momento di decidere la scelta del campione centrale della ricerca sono state inizialmente fatte considerazioni di carattere anagrafiche. Infatti, dal momento che l'obbiettivo di questo lavoro è quello di valutare attraverso le storie di vita quale impatto abbia provocato sulla memoria e sul rapporto tra passato e nostalgia la transizione tra Impero e Repubblica prima e le politiche kemaliste dopo, ho voluto considerare come campione privilegiato quello composto da individui la cui data di nascita si avvicinasse il più possibile a quel periodo storico, quindi gli anni '30, in modo da poter intervistare dei testimoni diretti degli eventi esaminati. A tal proposito mi sono state di grande aiuto le interviste conservate presso gli archivi digitali dell'Istituto Centropa[13] di Vienna; si tratta di 23 interviste inedite a cui hanno partecipato tra il 2005 e il 2006 un gruppo ebrei turchi nati tra il 1914 e il 1940. Queste interviste si sono rivelate preziosissime in quanto se da un lato hanno fornito importanti e autorevoli informazioni sulla vita della comunità ebraica turca in un arco temporale che va dalla fine dell'Impero ottomano all'avvento dell'AKP, dall'altro hanno confermato quanto era già emerso riguardo al rapporto tra memoria-storia-nostalgia durante le interviste che ho condotto personalmente. Inoltre questa raccolta di interviste mi ha permesso di sopperire, in parte, alla difficoltà di effettuare la programmata ricerca sul campo per il sopraggiungere dell'emergenza pandemica legata al Covid-19.

Non volendo tuttavia voler limitare la selezione del campione a un processo strettamente connesso all'età anagrafica, sono stati considerati anche i nati negli anni che vanno oltre alla datazione citata, allargando così il campione ai figli e ai nipoti degli intervistati con un'attenzione particolare nei confronti dei più giovani in quanto ho trovato particolarmente interessante osservare e cercare di capire in che modo le nuove generazioni si relazionino a questo traumatico passato e come esso possa portarli a riflettere sulle proprie soggettività passate e attuali e come le attuali dinamiche socio-politiche all'interno della società e della politica turca influiscano sul loro senso di appartenenza.

Al campione centrale della ricerca sono state inoltre affiancate interviste condotte con un "campione secondario" composto da soggetti che attraverso interviste panoramiche sull'oggetto della ricerca forniscono eterogeneità al campione e allo stesso tempo attraverso i loro racconti, che guardano il fenomeno considerato da una diversa angolazione, hanno la funzione di aprire a nuove osservazioni e riflessioni e a mettere in discussione in alcuni casi le rappresentazioni preconcette del ricercatore (Bertaux 2003:48).

1.7 Conduzione interviste

Seguendo un approccio interpretativista,[14] questa ricerca parte da un'analisi di tipo qualitativo basata su interviste biografiche.

Donatella della Porta, in un lavoro sull'uso dell'intervista qualitativa spiega che:

---

[13] Centropa è un istituto storico ebraico con sede a Vienna impegnato nella preservazione della memoria delle comunità ebraiche dell'Europa centrale, orientale e dei Balcani nel XX secolo; l'attività di Centropa si articola attraverso la raccolta digitale di interviste e foto, la produzione di documentari e libri e l'installazioni di mostre (web: https://www.centropa.org/).

[14] Nell'approccio interpretativista si cerca di individuare le condizioni che rendono possibile un fenomeno, definendo gli *enunciati di possibilità* - il verificarsi di A rende ragionevolmente possibile il verificarsi di B, per cui se accade A il più delle volte accade anche B - e i *tipi ideali*, ossia uniformità riscontrate nei comportamenti, nelle opinioni e negli atteggiamenti dei soggetti, che vengono isolate attraverso un processo astrattivo che rilevando nella molteplicità del dato empirico gli elementi ricorrenti, procede successivamente a coordinarli entro un quadro concettuale coerente e privo di contraddizioni. [..] Il ricercatore intepretativista privilegia metodi qualitativi di indagine [..]. Per la rilevazione dei dati adotta tecniche che gli consentono di avere un'ampia ricchezza informativa, quali l'intervista libera o l'osservazione esperienziale e per l'analisi si orienta verso approcci quali l'analisi ermeneutica o la costruzione di categorie a posteriori e l'esplicitazione delle relazioni tra di esse. (Prof. Roberto Trinchero, da Pedagogia Sperimentale, url: http://www.edurete.org/public/pedagogia_sperimentale/corso.aspx?mod=1&uni=2&arg=6&pag=1, consultato il 11/2021)

> [..] le interviste qualitative sono di grande importanza per ricostruire sia le motivazioni individuali che i percorsi e le giunture storiche e individuarne gli effetti in termini di macro-trasformazione [...] Le storie di vita raccolte attraverso interviste qualitative, permettono di rivelare le percezioni (individuali ma anche collettive) dei momenti storici rilevanti, osservando come grandi trasformazioni strutturali si riflettano nella vita quotidiana degli individui. (della Porta, 2010:33)

Partendo da questa considerazione e tenendo presente gli avvenimenti storici che hanno coinvolto direttamente o indirettamente gli intervistati, il nucleo centrale di questo tipo di analisi è quindi incentrato sul modo in cui la storia si trasforma in memoria, su quanto la percezione del passato spinga o ostacoli vari comportamenti nella sfera pubblica e privata e come gli eventi storici interagiscono con la vita privata (della Porta 2010:107).

La ricerca sul campo di questo studio si è sviluppata attraverso la conduzione di una serie di interviste realizzate tra Istanbul, Roma, Berlino, Miami e Gerusalemme tra il Giugno 2019 e il Novembre 2021. Le interviste, per le quali è stato usato un modello semi-strutturato, si sono svolte sia in presenza che in remoto a causa della sopraggiungere e del perdurare della pandemia da Covid-19. Questo tipo di interviste sono contraddistinte da una bassa direzionalità che prevede un intervento minimo da parte dell'intervistatore e sono organizzate in modo tale che sia l'intervistato stesso a condurre il racconto e a selezionare quegli eventi, episodi e fenomeni che dal suo punto di vista sono importanti al fine della narrazione. Tale modello prevede uno schema guida, solitamente esposto in maniera precisa prima dell'incontro, che comprende i temi e le aree tematiche che verranno esaminati. Nel caso delle storie di vita il ricercatore, nello sviluppare la traccia dell'intervista, organizzerà la conversazione con ogni intervistato seguendo un intervallo temporale che spazi dalle origini familiari fino al presente. A partire da queste considerazioni la traccia d'intervista utilizzata in questa ricerca prende le mosse dalle tappe del percorso individuale connesso al susseguirsi degli eventi storici evocati.

In generale le interviste sono state condotte considerando quattro aree tematiche:

a. famiglia di origine;
b. ricordi personali e ricordi familiari;
c. opinione su Impero ottomano e regime kemalista;
d. rapporto tra passato, nostalgia e appartenenza.

In questo schema le interviste si sono sviluppate seguendo un racconto libero in cui l'approccio personale e le singole vicende si sono articolate all'interno di un generale quadro storico- politico. Solamente in una fase finale, e solo in caso di necessità, sono stati introdotti argomenti non toccati in precedenza attraverso domande specifiche. In questo senso le interviste avevano l'obiettivo di stimolare quello che Daniel Bertaux chiama il "racconto di pratiche in situazione" (Bertaux, 2003), in quanto attraverso tali pratiche si possono iniziare a comprendere i contesti sociali nei quali sono inserite e che contribuiscono a riprodurre o trasformare.

Le interviste hanno confermato l'esistenza di tematiche collettivamente riconosciute come 'problematiche', che tuttavia sono state affrontate in maniera diversa a seconda del gruppo anagrafico di apparteneva dell'intervistato. Le generazioni più anziane hanno infatti spesso attivato una sorta di filtro e di cortina fumogena attorno agli aspetti più contraddittori e discutibili delle politiche kemaliste nei confronti delle minoranze non-musulmane, mentre gli intervistati nati approssimativamente dagli anni '70 in poi sono risultati i soggetti più critici non solo nei confronti delle politiche poste in essere dallo Stato turco ma anche del modo in cui la stessa comunità ebraica ha gestito questi episodi.

Alla fine di ogni incontro è stato richiesto agli intervistati di fare da ponte verso altri possibili soggetti da intervistare fornendo il nominativo di chi avrebbe potuto essere adatto a partecipare alla ricerca e naturalmente essere interessato a prendervi parte. Questo tipo di strategia, ampiamente utilizzata nelle teorie che si rifanno alla "costruzione progressiva del campione" (Bertaux, 2003; della Porta, 2010), chiamato anche effetto "*snowball*", oltre che nella costruzione delle reti di rapporti interpersonali è anche particolarmente utile affinchè tra ricercatore e intervistati si sviluppi un rapporto di fiducia.

1.8 Criticità

L'utilizzo delle interviste semi-strutturate pur rivelandosi lo strumento metodologico più idoneo per la conduzione della ricerca ha tuttavia presentato una serie di considerevoli criticità di carattere socio-antropologico, politico e sanitario.

La prima criticità incontrata riguarda la natura della comunità ebraica turca e il suo approccio con l'esterno in quanto, come è stato detto prima, si tratta di una comunità piuttosto chiusa e guardinga nei confronti di chi non appartiene alla comunità ebraica. Questa riservatezza, motivata da secoli di *kayadez* ha creato non poche difficoltà nel trovare e coinvolgere soggetti disponibili a condividere le loro storie e memorie attraverso delle interviste. Infatti il non essere di religione/cultura ebraica, il non parlare turco o ladino sono stati elementi che spesso mi hanno fatto percepire come un "estraneo" e che hanno fatto a volte alzare intorno a me, e alle mia ricerca, una barriera di diffidenza e indifferenza.

La seconda criticità ha un fondamento squisitamente politico. Infatti se nel fare storia orale gli storici cercano di creare spazi "sicuri" anche in società "non sicure" (Neyzi, 2019:19), le tematiche affrontate dal ricercatore possono tuttavia, inavvertitamente, condurre gli intervistati a tessere una narrazione la cui condivisione può essere potenzialmente pericolosa. Questo rischio è oggi in Turchia altissimo, soprattutto dopo il tentativo di colpo di Stato del luglio 2016 che ha fatto precipitare il paese in un clima di repressione, sospetto e intolleranza. Questo stato di cose rende pericoloso partecipare a progetti di storia orale e studi di memoria in quanto tematiche e argomenti apparentemente inoffensivi e banali potrebbero invece essere considerati pericolosi e inopportuni e la loro trattazione potrebbe avere conseguenze anche molto drammatiche. Da qui la riluttanza di molti a rendersi disponibili a rilasciare interviste registrate.

Infine è da evidenziare come l'emergenza sanitaria causata dalla pandemia da Covid-19 abbia reso estremamente difficoltoso condurre molte delle interviste pianificate all'interno della programmata attività di ricerca sul campo, poiché la chiusura delle frontiere ha compromesso il soggiorno all'estero. In alternativa si è pensato di condurre le interviste in remoto, tuttavia, a causa dell'età anagrafica di molte delle persone selezionate, l'utilizzo di piattaforme web si è dimostrato di difficile, se non impossibile, impiego. Altri candidati, che invece ne avevano piena capacità di utilizzo, hanno mostrato una forte resistenza nell'impiegare uno strumento che potesse renderli visibili e "rintracciabili".

Inoltre anche l'impossibilità di creare delle relazioni dirette e personali ha reso difficile creare quel rapporto di fiducia e familiarità che è fondamentale affinché un contatto possa introdurti successivamente con altri membri della propria comunità in modo tale che attraverso quello che, come abbiamo visto prima, Bertaux chiama la "costruzione progressiva del campione" o effetto *snow ball,* la rete di nuovi possibili soggetti da intervistare continui ad espandersi.

Cap. 2 – Le millet ottomane

2.1. Uno Stato nello Stato

Oltre ad essere stato uno degli imperi più longevi nella storia (circa 1299-1923), l'Impero ottomano rappresenta anche uno dei più importanti esempi di Stato multiculturale e multiconfessionale del passato.
Questa longevità deriva in gran parte dalla capacità dimostrata dagli ottomani di saper governare uno dei territori più complessi in termini di diversità geografiche, culturali, religiose ed etniche del mondo.

Gli ottomani riuscirono in questo difficile compito principalmente perché furono capaci di esercitare un' attività di governo che rispettava queste diversità così da risultare un dominio molto più sopportabile rispetto a quello che esercitavano sui propri sudditi la maggior parte degli Stati a loro contemporanei. Come ha scritto William Cleveland:

> Il successo degli ottomani fu il riconoscimento ufficiale che la diversità dei territori su cui governavano richiedeva l'adozione di pratiche amministrative flessibili che potessero soddisfare le esigenze di diverse religioni e diverse culture. (Cleveland, 1994:43)

Nel XVIII secolo, dopo secoli di guerre di conquista, l'Impero si estendeva su tre continenti, Europa, Asia e Africa, si sviluppava da Vienna a ovest a Bassora a est, dalla Russia a nord e dall'Oceano Indiano a sud.

Le politiche degli Ottomani nei nuovi territori conquistati erano estremamente pragmatiche perché non apportavano cambiamenti fondamentali e dimostravano rispetto per le usanze locali. Le loro principali preoccupazioni erano di natura finanziaria e militare: riscossione di tributi e difesa delle frontiere. A tale proposito Cleveland afferma:

> Finché le tasse venivano rimesse e la stabilità veniva mantenuta, gli ottomani si accontentavano di tollerare l'esistenza di un'ampia varietà di pratiche locali. Questo atteggiamento ha dato origine a un mosaico amministrativo e fiscale in cui esistevano sottili sfumature di differenza... gli ottomani erano più interessati all'efficienza che all'uniformità... è stata proprio questa flessibilità amministrativa che ha permesso agli Ottomani di governare così a lungo sui territori tanto diversi quanto la Serbia e l'Egitto o la Siria e la Grecia. (Cleveland, 1994:45).

Per creare un'amministrazione più efficiente, oltre a mostrare rispetto per le usanze locali, gli Ottomani non esitarono ad adottare, e ad adattare alle proprie esigenze, quelle pratiche di governo in uso nei regni e imperi del passato - dal romano/bizantino, all'arabo-musulmano, dal mongolo al turco - che potevano risultare convenienti al loro regime (Yetişgin, 2007:137-148). Inoltre, a differenza dei califfi omayyadi che avevano trattato i musulmani non arabi come soggetti di seconda classe, gli ottomani non insistevano sul fatto che solo un "puro turco" potesse essere impiegato in incarichi di prestigio. I requisiti per il raggiungimento delle più alte cariche nell'apparato burocratico e militare dell'Impero erano infatti l'appartenenza all'Islam e l'uso della lingua turca ottomana; per questo motivo chiunque fosse nato musulmano, o lo fosse divenuto, e conoscesse la lingua turca ottomana aveva le stesse possibilità di ottenere un alto status sociale indipendentemente dalla propria estrazione religiosa ed etnica (Lewis, 1966:70-71).

Al di fuori della cerchia ottomana il resto della popolazione, sia musulmana che non-musulmana, era considerata *reaya*, cioè il popolo governato, i sudditi. All'interno dello Stato ottomano esistevano pertanto due distinti gruppi di persone: i governanti e i governati. I governanti provenivano per lo più da quadri militari e poiché la maggior parte dei posti era aperta solo ai musulmani la religione diventava l'unico strumento di mobilità sociale e di accesso al gruppo dirigente. In cima a questa piramide si trovava la famiglia reale ottomana che era considerata la "proprietaria" dello Stato.

Il sistema delle *millet* è emerso gradualmente come risposta agli sforzi dell'amministrazione ottomana per tenere conto dell'organizzazione e della cultura dei vari gruppi etnici-religiosi che governava. Il sistema assicurava da un lato che la struttura religiosa, culturale ed etnica di queste comunità venisse preservata, mentre dall'altro ne consentiva l'incorporazione non traumatica all'interno del sistema amministrativo, economico e politico ottomano. Un gruppo etnico-religioso infatti conservava la propria cultura e religione pur essendo soggetto a una continua "ottomanizzazione" in altri ambiti della vita. Ciò spiega perché gli occidentali che viaggiarono nell'Impero ottomano nel XVII e XVIII secolo rilevassero tra le varie regioni e comunità forti differenze di costumi, lingua e religione ma che ne riscontrassero una similarità in termini economici, sociali e prospettiva politica.

Il sistema delle *millet* era un quadro socio-culturale e comunitario basato in primo luogo sulla religione e, in secondo luogo, sull'etnia che a sua volta rifletteva spesso le differenze linguistiche. La religione forniva a ciascuna *millet* un sistema di credenze universale mentre le differenze etniche e linguistiche fornivano divisioni e suddivisioni all'interno di ciascuna delle due *millet* cristiane (greco-ortodossa e armena) e in quella ebraica (sefardita, ashkenazita, romaniota, italiana e caraita). Religione, lingua, comunità, etnia e famiglia costituivano il tessuto socio-culturale delle *millet* e meritano quindi una breve descrizione. La religione celebrava la fede comune e la supremazia della comunità e funzionava come una piramide gerarchica che culminava nel capo religioso, che fosse il patriarca o il rabbino, di ogni *millet* e infine nel sovrano, il sultano. La lingua serviva invece sia come mezzo di comunicazione sia come segno distintivo delle suddivisioni etniche all'interno delle *millet*.

Sicuramente il sistema delle *millet* ha prodotto un assetto molto vantaggioso sia per i governanti che per i governati. Per i governanti ottomani infatti rappresentava un perfetto strumento che consentiva di governare in modo efficiente gruppi multi-religiosi e multi-etnici concedendo ampi diritti e poteri ai loro capi religiosi in cambio dell'obbedienza delle loro *millet* alla legge e all'ordine ottomano e fedeltà alla dinastia regnante. Anche se questi diritti erano limitati dalle leggi islamiche e consuetudinarie, fintanto che le *millet* non disobbedivano apertamente a queste norme potevano agire in piena libertà per salvaguardare la propria cultura e il proprio stile di vita.

Per le minoranze non-musulmane le *millet* oltre ad impedire di essere assimilate da comunità o culture più ampie, promuovevano un alto tasso di cooperazione sociale in quanto i suoi membri condividevano tutti gli aspetti di una vita comune e ciò li rendeva più forti di fronte ad eventuali difficoltà e minacce. La *millet* era per certi versi come uno Stato all'interno dello Stato dove venivano mantenute strutture culturali, sociali e religiose proprie. E questo fattore si rivelò cruciale quando poi nel corso del XIX secolo le comunità cristiane cominciarono ad essere attraversate da movimenti nazionalistici che portarono a disordini, rivolte e poi al distacco di intere regioni dall'Impero e alla fondazione di Stati nazionali (Mentzel, 2000:201-202).

La struttura originale delle *millet* rimase pressoché inalterata finché lo Stato ottomano rimase abbastanza forte da adempiere alla sua responsabilità principale, vale a dire assicurare l'armonia sociale mantenendo ogni gruppo/comunità al posto che gli era stato assegnato.

La società ottomana subì profondi cambiamenti nei secoli XVII e XVIII sotto l'influenza di una serie di fattori economici, politici e militari. Questi cambiamenti alterarono il sistema del possesso della terra, la struttura dell'esercito, l'organizzazione sociale, l'organizzazione delle comunità e in definitiva la struttura sociale e le leadership delle *millet*. Le agitazioni nazionali tra le *millet* ottomane emersero come conseguenza di questi sviluppi strutturali e non perché il governante e i governati fossero di una fede diversa. Le differenze di fede produssero infatti attriti solo dopo che

le *millet* e le comunità avevano perso le loro strutture originarie, era emersa una nuova cultura e leadership secolare e le differenze tra il sovrano musulmano e i sudditi non-musulmani cominciarono ad essere espresse in termini politici.

Segni di crisi nella struttura politica ed economica dell'Impero cominciarono ad essere evidenti già a partire dalla fine del XVII secolo ma furono le guerre con la Russia nel corso del XVIII secolo che fecero capire alla leadership ottomana quanto profonda fosse la distanza in termini di forza militare e di tecnologia che si stava andando a creare tra l'Impero e le nazioni europee.[15]

Il fattore chiave che stabilì un nuovo corso che trasformò a partire dal XVII secolo la società ottomana è rappresentato dall'aumento del commercio con l'Europa centrale e occidentale. La liberalizzazione e l'espansione del commercio favorì l'ascesa di una classe mercantile non-musulmana che accumulò ricchezza e capitali e acquisì una notevole influenza nei circoli amministrativi ottomani.

L'ascesa di questi gruppi di mercanti cristiani fu presto seguita dall'emergere di un'intellighenzia che ebbe un ruolo vitale non solo nella formulazione delle idee nazionali ma anche della loro diffusione tra i rispettivi gruppi etnici. L'emergente coscienza nazionale tra l'intellighenzia balcanica si manifestò per quanto riguardava il governo ottomano in termini di esclusività religiosa e rifiuto di tutto ciò che era associato all'Islam. Il polo negativo per l'emergente nazionalismo balcanico era l'Islam e la Turchia ottomana; il polo positivo era la loro cultura etnica. Gli intellettuali cominciarono a sottolineare la coscienza nazionale del proprio gruppo ponendo l'accento sulle sue peculiarità culturali e linguistiche. L'idea di un nazionalismo basato sulle differenze religiose ha giocato un ruolo importante non solo nel produrre una mobilitazione contro il dominio ottomano ma anche nel creare nei leader balcanici nazionalisti una rabbiosa intolleranza verso l'Islam e i turchi che è durata fino ad oggi e che era in netto contrasto con l'ampia libertà religiosa, culturale ed etnica praticata dagli ottomani.

Infine, va sottolineata l'importanza che questi cambiamenti economici e sociali e i rapporti non solo di natura economica con l'Europa hanno avuto nel far emergere il bisogno di una nuova visione scientifica e positivista dell'essere umano che apriva un conflitto tra nuovo ordine e l'ordine teocratico ottomano e la sua filosofia dominante e che portò ad un conflitto tra gli intellettuali cristiani emergenti, laici e nazionalisti e i loro leader ecclesiastici. Sviluppo che si è poi ripetuto nel XIX secolo all'interno delle *millet* ebraica e musulmana.

Sir Harry Luke nel libro *Old Turkey and the New: from Bisanzio to Ankara* scrisse:

> Ai tempi dei sultani la Turchia era meno simile a uno Stato ma più simile ad un condominio abitato da un certo numero di famiglie che si incontrano solo sulle scale[16]. (Karpat, 2002:638)

Secondo Karpat verso la metà dell'Ottocento i muri di questi appartamenti si sbriciolarono "lasciando le *millet*, in un grande salone esposto agli sguardi curiosi l'uno dell'altro". Infatti le rivolte serbe (1804-13) e greca (1821) avevano mostrato al governo ottomano quanto forti e pericolosi fossero i risentimenti che agitavano le minoranze non-musulmane e anche l'impossibilità del clero, tradizionale alleato del sultano, di contenere questa insoddisfazione nonostante avesse una forte autorità e influenza.

Con l'Editto *Gülhane Hatt-ı Şerif* del 1839 il governo ottomano rispose alla sfida del cambiamento sociale avviando un periodo di riforme (*Tanzimat)* volte a rafforzare l'autorità del governo centrale e a ricostruire l'efficienza e potenza dell'esercito. Cercò anche di sviluppare un comune senso laico di appartenenza, sviluppò il concetto di ottomanismo e affermò che tutti gli individui che vivevano nei territori ottomani fossero sudditi ottomani indipendentemente dalla loro

---

[15] Con i trattati di pace di *Küçük* Kaynarca (1774) e Iasi (1792) la Russia acquisì il diritto di commerciare sul Mar Nero cancellando così il monopolio ottomano del commercio in quell'area che in parte compensava gli ottomani della perdita del commercio nel Mediterraneo ormai controllato da inglesi e francesi. Inoltre il trattato del 1774 riconosceva alla Russia il diritto di intervenire presso la Porta a tutela dei cristiani ortodossi dando così alla Russia la facoltà di intervenire negli affari interni dell'Impero.

[16] Luke, H., 1955, *Old Turkey and the New: from Bisanzio to Ankara,* Bles.

fede e lingua. Per ottenere un'ulteriore integrazione il governo riconobbe con l'Editto di Riforma del 1856 (*Hatt-ı Hümayun)* i pieni diritti civili dei non-musulmani e successivamente il diritto di essere rappresentati nei consigli di amministrazione dei comuni di nuova costituzione e infine con la legge sulla nazionalità del 1869 la piena cittadinanza ottomana.

La cittadinanza ottomana, teoricamente intesa a superare i confini religiosi ed etnici, minava tuttavia quell'autonomia e autogoverno che aveva protetto le *millet* da possibili interferenze e forme di oppressione e divise la popolazione ottomana in minoranze e maggioranze i cui rapporti erano regolati in termini di forza numerica. Essendo i musulmani maggioranza, le loro aspirazioni iniziarono a condizionare il carattere del governo che cominciava ad essere identificato come musulmano e a reclamare uno status e una posizione privilegiata nella società; allo stesso tempo le *millet* venivano accusate di voler ostacolare le politiche di ottomanizzazione per non dover rinunciare ai propri privilegi e prerogative. Ma anche gli elementi non-musulmani laici all'interno delle urbane si lamentavano dell'anacronistico sistema delle *millet*, così, paradossalmente, i membri più progressisti delle comunità non-musulmane si trovarono alleati con il governo ottomano uniti nella lotta contro il vecchio sistema delle *millet*.

Le *millet* furono riformate nel periodo 1860-1865 in modo da consentire ai laici di partecipare all'elezione dei loro patriarchi e rabbini capi e alla loro amministrazione. Lo storico Roderic Davison, che ha studiato a fondo il sistema delle *millet*, ritiene che queste riforme abbiano introdotto i rudimenti del governo rappresentativo tra le minoranze, di aver rafforzato la loro coscienza nazionale e di essere servite da modelli per la Costituzione ottomana del 1876 (Davison, 1973:114-135 in Karpat, 2002:641). Karpat invece afferma che in realtà rappresentino l'ultima fase della liquidazione del vecchio sistema delle *millet* in quanto nell'Impero i diritti e le libertà erano intrinsechi alle *millet* stesse e non potevano quindi essere limitati o modificati a piacimento, mentre con le riforme queste prerogative, anche se ampliate e garantite, entrarono nella sfera di competenza del governo e quindi sempre più soggette al controllo e alla regolamentazione da parte dello Stato.

Nel 1880 il governo tentò anche di secolarizzare i tribunali religiosi delle *millet* introducendo una procedura unica che ignorava le obiezioni del clero e riconosceva ai membri delle *millet* il diritto di appellarsi ai tribunali statali anche nei casi riguardanti cause inerenti eredità e testamenti, materie che erano sempre state di competenza dei tribunali religiosi delle *millet*. Lo Stato estese il proprio controllo anche sulle scuole delle *millet* richiedendo che i libri di testo e i curricula fossero in linea con quanto previsto dalla legge sull'istruzione del 1869. Era del tutto evidente che le riforme delle *millet* puntavano a limitare la giurisdizione del clero agli affari religiosi e di devolvere allo Stato e ai laici quelli inerenti la sfera temporale.

Le riforme non accontentarono quasi nessuno. I non musulmani si trovarono combattuti tra la necessità di conformarsi alla legge ottomana per poter usufruire dei nuovi benefici e il desiderio di preservare i privilegi loro concessi sotto le vecchie strutture delle *millet* così non esitarono a chiedere l'aiuto delle potenze europee al fine di fare pressioni sul governo ottomano. I musulmani invece accusavano i non musulmani di opporsi al cambiamento e le potenze europee di illegittime interferenze negli affari interni di uno Stato sovrano.

I conseguenti risentimenti degenerarono in conflitti tra musulmani e non-musulmani che raggiunsero il culmine durante il regno Abdülhamid II (1876-1909), quando il governo si piegò ai desideri della maggioranza e intraprese una politica di riforme che rifletteva le aspirazioni culturali e religiose dei musulmani e la loro visione di Stato.

Inoltre per rafforzare il potere del governo centrale gli artefici delle *Tanzimat* (1839-76) crearono una forte moderna burocrazia. Tuttavia questo accentramento minava il sistema di reciproci controlli ed equilibri tra i gruppi sociali ed etnici e il governo ed eliminava la tradizionale autonomia dei governi locali che era stato la spina dorsale del vecchio sistema amministrativo ottomano. Di conseguenza nel XIX secolo i capi delle varie comunità religiose e non religiose divennero sempre più soggetti all'autorità del governo centrale, cioè della burocrazia. Paradossalmente il sultano, che teoricamente aveva l'obbligo di difendere i suoi sudditi dalla burocrazia, si trovò nella difficile posizione di dover esercitare la propria autorità e governare proprio attraverso la macchina

burocratica. La burocrazia assunse vasti poteri mentre il Sultano si dimostrò incapace di proteggere i sudditi dai propri funzionari, che a loro volta si riferivano al sultano e al trono per legittimare la propria autorità. In questo modo il sultano cominciò ad apparire agli occhi dei suoi sudditi come il responsabile delle azioni di una burocrazia sempre più invasiva e autoritaria. E spesso inefficiente e corrotta.

La centralizzazione dell'Impero inoltre ruppe gradualmente il carattere impersonale del governo la cui funzione principale era stata in passato quella di mantenere il sistema di controlli ed equilibri tra le *millet* pur senza fare affidamento sulla lealtà religiosa o etnica dei singoli membri delle *millet*; questo cambiamento costrinse il sultano a cercare invece la lealtà e la fedeltà personale dei singoli individui e infatti le radici della crisi di identità che si sviluppò tra i sudditi ottomani e che divenne un forte stimolo al nazionalismo, hanno origine proprio in questo nuovo, mutevole rapporto tra l'individuo e il suo governo (Karpat, 2002:400).

Infatti il governo moderno comporta la necessità di stabilire nuovi legami tra lo Stato e l'individuo che non siano basati solo sull'autorità ma anche su una comunità di cultura, sentimenti e aspirazioni. Così quando a partire dall'inizio del XIX secolo cominciò l'evoluzione di cui sopra, le differenze di religione, lingua e cultura cominciarono a diventare rilevanti nel fornire ai soggetti musulmani, cristiani ed ebrei nuovi criteri e simboli per identificarsi come gruppo e per stabilire le loro relazioni con il potere centrale. Questo processo ebbe luogo innanzi tutto tra i cristiani i cui leader, mercanti e intellettuali, avevano convertito la loro identità culturale e religiosa in un'identità politica che rifiutava tutto ciò che era ottomano. Anche i musulmani cominciarono a identificarsi sempre più nella loro matrice islamica e gradualmente portarono il governo a identificarsi con il punto di vista, l'interesse e la cultura musulmana. Questa sempre più evidente immedesimazione dello Stato con la sua componente musulmana ebbe come conseguenza che nel corso del XIX secolo i sudditi cristiani cominciarono a considerare il sultano non più come un sovrano imparziale ma come il capo di un opprimente ordine burocratico e il leader politico della comunità musulmana.

Nel mezzo di queste tensioni la comunità ebraica, che in quel periodo stava attraversando una rinascita sia culturale che economica, rimase fedele alla secolare politica di mantenersi allineata con il potere in carica anche perché in questo processo di (ri)affermazione economica condivideva con i musulmani l'obiettivo di spezzare il monopolio sull'economia esercitato dalle *millet* cristiane.

La guerra del 1877-78 contro la Russia provocò un drastico cambiamento nella composizione etnica e religiosa dello Stato. Se prima del 1878 lo Stato ottomano aveva incluso un numero considerevole di non-musulmani, dopo il Trattato di Berlino e l'indipendenza di vari territori balcanici divenne uno Stato prevalentemente musulmano. Il rapporto tra la popolazione musulmana nello Stato ottomano salì nel 1878-79 a circa il 75-80% del totale e da allora in poi continuò a crescere costantemente come conseguenza dell'esodo compiuto dai musulmani che abbandonavano i territori persi dall'Impero in Europa verso i restanti territori ottomani (Karpat, 2002). Questa trasformazione etnico-religiosa determinò che dopo il 1878 invece di provvedere ai bisogni di una popolazione religiosamente ed etnicamente mista, il governo ottomano iniziò a prestare una crescente attenzione alle aspirazioni culturali, economiche e politiche del gruppo dominante e cioè della maggioranza musulmana a discapito dei restanti gruppi come i greci, gli armeni e gli ebrei.

Così, in breve, la guerra del 1877-78 e il successivo Trattato di Berlino costrinsero lo Stato ottomano a rinunciare al suo carattere multietnico e multireligioso e a diventare uno Stato prevalentemente musulmano non solo nel nome, ma anche nello spirito e nella cultura.

Dopo il 1878, l'autorità del sultano e quella dell'ordine costituito divennero sempre più soggette alla sfida di una varietà di movimenti a carattere democratico e populista. Ed è proprio in questa società in fermento che nel 1889 si costituirono i Giovani Turchi, un'associazione politica segreta che fu in grado di progettare un colpo di Stato nel 1908 e privare il sultano del suo potere. Il movimento dei Giovani Turchi catapultò lo Stato ottomano nell'era della politica moderna e in più di un modo accelerò la sua disintegrazione finale. È importante ricordare che il movimento dei Giovani Turchi si sviluppò in Macedonia ed elaborò un'ideologia nazionalista e un concetto di Stato e società che ricordava quella emersa nei nuovi Stati balcanici cristiani che si basava sull'omogeneità

culturale e religiosa, tanto che le guerre balcaniche del 1912-1913 furono la conseguenza dell'affermarsi proprio di queste ideologie e delle aspirazioni nazionali. La Prima Guerra Mondiale portò alla disintegrazione definitiva dello Stato ottomano e all'emergere nel 1923 di uno Stato nazionale turco a regime repubblicano concludendo così la catena di eventi scatenati dalla guerra del 1877-78 e dal successivo trattato di Berlino del 1878.

La fine dell'Impero segnò anche lo smantellamento del sistema delle *millet* che fu ufficialmente abolito nel 1923 con la proclamazione della Repubblica turca. I rapporti tra lo Stato repubblicano e le minoranze non musulmane furono regolamentati dal Trattato di Losanna del 1923 che garantiva a questi gruppi lo *status* di minoranza e l'esercizio di ampi diritti in materia religiosa e culturale. Il nuovo Stato tuttavia rigettò il modello ottomano di società multietnica e multireligiosa optando per una società basata sull'omogeneità culturale e religiosa di matrice turco-musulmana. Le minoranze non-musulmane si trovarono così in una sorta di limbo in quanto se da un punto giuridico le erano state riconosciuti pieni diritti di cittadinanza, nella prassi si trovarono escluse dall'esercizio di tali diritti perché sebbene la Turchia avesse adottato il modello dello stato-nazione europeo, in realtà continuò ad usare la religiosità come criterio principale per definire la nazionalità. In un certo senso la Repubblica turca ricreò quindi un sistema che isolava ed escludeva le minoranze non dissimile a quello abolito delle *millet* pur non permettendogli di godere dello stesso grado di libertà ed autonomia avuto sotto l'Impero.

2.2 Identità Religiose

Identità è una parola chiave per le scienze sociali moderne e un elemento fondamentale nelle società umane fin dai periodi storici più remoti. In molte società premoderne l'identità era in larga misura assegnata, piuttosto che scelta o adottata, mentre nella maggior parte delle società contemporanee il concetto è il risultato di un processo individuale che coinvolge il prendere coscienza di ciò che si è. Tuttavia l'identità non è uno strumento sociale facile da sviluppare e mantenere una certa identità in tempi di incertezza, è assai impegnativo. Il forte ritmo di cambiamento nei contesti sociali, nei gruppi e nelle reti in cui sono radicate le persone e le loro identità, crea una confusione sempre maggiore nelle normative sociali. Inoltre le strutture collettive e le reti in cui sono incorporate le identità individuali stanno diventando sempre più vaghe, il che a sua volta genera sfide più grandi per ogni identità impegnata.

L'interattività e l'interconnessione dell'identità nelle caotiche strutture sociali delle società moderne non devono creare la falsa impressione che le identità si siano sempre comportate così. In realtà ci sono stati momenti in cui identità diverse erano in qualche modo isolate e separate le une dalle altre. Ciò non era necessariamente dovuto a ostacoli geografici o fisici ma, come nel caso del sistema ottomano delle *millet*, derivava da misure politiche e sociali disposte dagli Stati per sostenere una coesistenza pacifica e non violenta tra diverse identità. Così per assicurare a ciascuna identità un certo livello di libertà diventava necessario creare un certo grado di isolamento tra identità diverse. Quell'isolamento non dava tuttavia origine ad un sistema di *apartheid* perché comunque forniva un grado di pluralità e coesistenza in diversi livelli della vita sociale; e infatti il sistema delle *millet* non ha mai portato all'emergere di ghetti o a sentimenti xenofobi anche se per preservare le identità dei gruppi etno-religiosi compresi nel sistema a volte è stato necessario sacrificarne un certo grado di autonomia.

L'identità collettiva è un concetto fondato sui costrutti sociologici classici: la "coscienza collettiva" di Durkheim, la "coscienza di classe" di Marx, il "*Verstehen*" di Weber e la "*Gemeinschaft*" di Tonnies. Così impostato, la nozione di identità si rivolge al "noi" di un gruppo sottolineando le somiglianze o le caratteristiche condivise attorno ai quali i membri del gruppo si uniscono (Cerulo, 1997:386). Queste somiglianze/caratteristiche collettive sono proiettate in modo da contribuire all'armonia del gruppo e alla compattezza delle loro azioni. Inoltre, come fenomeno collettivo, ci si

aspetta una solidarietà inclusiva e viceversa di rispingimento per gli estranei e azioni che proteggano gli individui che si riconoscono nella stessa identità.

Le identità funzionano all'interno di una struttura sociale pertanto si manifestano solo in contesti sociali o attraverso associazioni che le delineano e le fondano. Poiché gli individui si preoccupano di distinguersi dagli altri nelle società tradizionali tendono a enfatizzare i gruppi a cui appartengono. Quel processo alla fine crea un'identificazione sociale attraverso la comunità e nel corso del tempo questa associazione si eleva al livello dell'identità primaria.

Adottando il codice comportamentale di un certo gruppo, l'individuo si sente infatti riconosciuto e accettato come un agente sociale a cui spetta una posizione all'interno di esso. Pertanto quando una persona attribuisce a se stessa una certa posizione e si comporta con gli altri come previsto dal ruolo assunto, si può dire che abbia assunto una certa identità (Linton, 1936; Merton, 1957).[17] Questo è un punto chiave per comprendere il tema dell'identità religiosa. Poiché la religione come fenomeno pratico spesso implica regole di comportamento diverse e complesse, richiede impegno, devozione e adattamento a un continuo processo di trasformazione. Quindi se una persona riconosce chi è, nel senso di identità religiosa, allora sa come comportarsi nella sfera comunitaria. In altre parole in epoca pre-moderna l'identità religiosa forniva principi, valori, orientamenti e visione. Al contrario, all'individuo che non aveva un'idea di chi fosse, in senso comunitario, o che avesse smarrito la propria identità (in questo caso identità religiosa), sarebbe diventato difficile sopravvivere nella sfera sociale.

Un altro aspetto dell'identità religiosa rilevante per il sistema delle *millet* è il simbolismo religioso. Poiché la religione può essere intesa anche come un insieme di simboli, per comprendere l'identità religiosa devono essere presi in considerazione i simboli e l'azione simbolica. Il principio essenziale dell'interazione simbolica è che gli individui attribuiscono importanza simbolica a oggetti, vestiti, azioni, luoghi e date e quindi promuovono e trasmettono queste implicazioni simboliche attraverso l'interazione sociale. Soprattutto in tempi pre-moderni, quando i simboli erano al centro della vita sociale, le persone si avvicinavano agli oggetti non semplicemente come beni materiali ma come portatori di significato. Ad esempio, un certo codice di abbigliamento non implicava il gusto dell'individuo nella moda, ma manifestava un significato simbolico nella sfera sociale. Quindi significati e simboli religiosi, articolati attraverso l'interazione sociale, hanno svolto un ruolo centrale nel plasmare l'identità. A loro volta le identità si manifestavano attraverso simboli le cui implicazioni variavano a seconda dei partecipanti e delle circostanze. Esiste dunque, come sosteneva Eliade, un rapporto di reciprocità tra identità religiosa e simboli (Eliade, 1961).[18] Nel sistema delle *millet* ottomane quindi, indossare delle scarpe rosse (cristiani) o un abito viola (ebrei) non era solo un accessorio della vita quotidiana ma una testimonianza di identità sia religiosa che di appartenenza ad un preciso gruppo.

Un'altra spiegazione al motivo per cui la religione può diventare una fonte significativa di identità deriva dal ruolo funzionale che la religione assume nella società. Infatti oltre a soddisfare i requisiti spirituali, l'appartenenza a un gruppo religioso offre molte ricompense non religiose inclusi forti legami comunitari, opportunità di lavoro, fondi educativi, solidarietà e sostegno tra membri (Chen, 2002:217-223; Hurh e Kim, 1990)[19].

Un terzo elemento importante è che l'identità e la manifestazione religiosa operano anche per alleviare le pressioni prodotte dall'identità religiosa della maggioranza (Feher, 1998)[20] aiutando gli individui a sconfiggere la pressione sociale che essa provoca. La religione può quindi essere anche utilizzata per preservare l'unicità individuale e sociale in un contesto multiculturale. Laddove la religione è l'elemento di divisione più diretto e più significativo in una società multireligiosa, i seguaci

---

[17] Linton, R., 1936, *The Study of Man*, New York, D. Appleton-Century Camp. Inc.; Merton, R., 1957, *Social Theory and Social Structure*, Illinois, The Free Press.

[18] Eliade, M., 1961, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Princeton University Press, New Jersey.

[19] Hurh, W. M. & Kim, K. C., 1990, R*eligious participation of Korean immigrants in the United States*, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 29, pp. 19-34.

[20] Feher, S., 1998, *From The Rivers of Babylon to The Valleys of Los Angeles: The Exodus and Adaptation of Iranian Jews*, in Gatherings in Diaspora: Religious Communities and The New Immigration, edited by Warner, R. S. ans Wittner, I.G., Temple University Press, Philadelphia.

di qualsiasi religione diventano infatti più consapevoli della propria identità religiosa e spesso più risoluti nel trasmettere tali credenze, principi e codici comportamentali. E dove l'abbigliamento religioso, le pratiche e le associazioni organizzative servono come marcatori di identità sostanziali che supportano la promozione dell'autocoscienza individuale e preservano la coesione del gruppo, l'identità religiosa può essere adoperata anche per mostrare e conservare alcuni elementi dell'eredità etnica e nazionale del gruppo (Peek, 2005:218).

Quindi in breve, per molti individui la religione è stata, e rimane, un fondamentale aspetto unificante nella piramide delle identità che determinano il "sé" individuale e collettivo. Per questo motivo, considerato che in una società tradizionale l'identità è un fondamentale mezzo di espressione di sé, è ragionevole supporre che isolare i membri di una comunità possa essere un mezzo per proteggere l'autenticità di ciascuna identità. Per questo motivo uno degli obiettivi del sistema giuridico ottomano era proprio quello di prevenire, o inibire, duplicazioni di identità e imitazioni di caratteri che avrebbero potuto offuscare i confini identitari delle diverse comunità religiose così anche da proteggere e garantire l'autenticità dell'identità musulmana in una società multireligiosa. Per implementare questo ordine sociale gli ottomani hanno utilizzato il sistema delle *millet*, un istituto universale poiché raggruppava, nonostante le loro differenze, tutte gli individui appartenenti alla stessa religione. Considerato come uno dei pilastri amministrativi fondamentali dell'Impero, il sistema delle *millet* offriva alle comunità non-musulmane l'opportunità di promuovere la consapevolezza dell'identità e dell'appartenenza alla comunità e di proteggere la propria cultura, costumi e religione operando all'interno del quadro giuridico dell'Impero (Shaw, 1976:151-153; Karpat, 1982)[21]. Questa visione è stata condivisa per esempio da Julia Phillips Cohen che nel testo *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*,[22] sostiene che il successo delle élite ebraiche sefardite in fuga dalla Spagna nell'adattarsi all'ordine imperiale nell'Impero ottomano fosse dovuto principalmente proprio al sistema delle *millet* (Phillips Cohen, 2014:1-21). Allo stesso modo Karen Barkey afferma che la relativamente pacifica vita inter-religiosa e inter-etnica durante i primi secoli ottomani sia sempre da attribuire al sistema delle *millet* (Barkey, 2008).[23]

2.3 Coesistenza religiosa nell'Islam e giustificazione teorica

Per l'Islam le fonti di riferimento riguardo alla coesistenza religiosa con altre fedi sono il Corano, cioè la rivelazione di Allah a Maometto e la Sunna, cioè le parole e gli atti del Messaggero Maometto. Tutto il resto, come le interpretazioni degli studiosi dell'Islam e l'analogia giuridica sono fonti ausiliarie, procedimenti impiegati per far derivare norme dalle fonti fondamentali.

Innanzi tutto il Corano non solo permette il "vivere con "l'altro"" ma addirittura afferma che il principio di convivenza tra musulmani e non-musulmani derivi direttamente dalla volontà di Allah. Inoltre il Corano afferma che se Allah avesse voluto, tutte le persone avrebbero creduto in lui, quindi il fatto che questo non sia avvenuto significa che l'adesione all'Islam debba avvenire per scelta e non per costrizione. Il dovere del Messaggero, come il dovere di qualsiasi altro musulmano, è solo quello di avvertire, di portare la rivelazione alle persone e di dare loro la libertà di scegliere, se lo desiderano, l'Islam ma non sono autorizzati a imporglielo, perché appunto "non c'è costrizione nella religione" (Corano, 88, 21-22; 2, 256).

---

[21] Karpat, K. H., 1982, *Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds), Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol.2, Holmes & Meier, New York and London.

[22] Phillips Cohen, J., 2014, *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, Oxford University Press.

[23] Barkey, K., 2008, Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective, Cambridge University Press, New York.

Il Corano chiarisce anche quale debba essere l'atteggiamento nei confronti di chi è fuori dall'Islam.

> Allah non vi proibisce di agire con gentilezza, giustizia e di fare il bene a coloro che non vi hanno mosso guerra a causa della vostra religione e non vi hanno cacciato dalle vostre case, sicuramente Allah ama chi dispensa giustizia.
>
> Allah vi proibisce solo di essere amici di quei miscredenti che vi hanno fatto guerra a causa della vostra religione, vi hanno cacciato dalle vostre case o ha sostenuto chi vi ha espulso, e chi fa amicizia con loro, questi sono gli ingiusti." (Corano, 60: 8-9).

Il Corano stabilisce anche che i Libri Sacri ebraici e cristiani contengano una parte del messaggio divino originale rivolto a questi popoli per cui non è da escludere che anche i Libri Sacri delle altre religioni contengano una parte della verità rivelata e che Maometto è solo l'ultimo di una serie di profeti che hanno portato la Misericordia di Allah all'umanità e che i musulmani devono credere in tutti i messaggeri precedenti senza alcuna distinzione. Inoltre i giuristi islamici spesso sottolineavano che anche le leggi che Allah ha inviato alle comunità nel periodo precedente l'avvento dell'Islam devono essere considerate come leggi che si applicano anche alla comunità formata da Maometto (Islam) a meno che non sia esplicitamente dichiarato diversamente.

Diventa quindi chiaro perché il Corano riconosca l'altro, specialmente i "Popoli del Libro", cioè ebrei e cristiani, e istruisca i musulmani a disputare con loro nel migliore dei modi intorno ad una parola comune.

Ultimo elemento nella struttura tracciata dai musulmani per costruire una pacifica coesistenza tra la loro comunità e quelle dei non-musulmani è la Carta di Medina, un contratto stipulato verso il 622 da Maometto con le comunità non-musulmane presenti a Medina che in cambio della loro sottomissione ottennero la piena libertà di professare la propria fede e la facoltà di essere giudicati secondo le leggi della propria religione. Volendo usare una terminologia contemporanea, si potrebbe affermare che la Carta assicurava indipendenza e autonomia culturale, religiosa e legale sotto l'ombrello protettivo dello Stato islamico.

2.3.1 I diritti e gli obblighi di ebrei e cristiani secondo la fiqk

I principi di cui sopra non rappresentavano solo delle raccomandazioni morali perché sono stati costantemente trasformati in norme della legge islamica tracciando così un preciso quadro dei diritti e doveri dei non-musulmani e dei doveri dei musulmani nei confronti dei non-musulmani. Innanzi tutto la legge islamica prevede che i non-musulmani e i musulmani seguano le stesse regole e obblighi tranne in situazioni in cui siano giustificate delle differenziazioni e ciò a tutela della libertà di religione dei non-musulmani.

Un'altra regola è che l'Islam debba assicurare al non-musulmano protezione dall'aggressione esterna e dall'ingiustizia interna. Da ciò ne deriva che la vita di un non-musulmano goda della stessa protezione della vita di un musulmano. La legge islamica inoltre afferma che oltre alle loro vite, lo Stato deve tutelare anche le proprietà dei non-musulmani, compresi i beni che non sono consentiti ai musulmani come l'alcol e la carne di maiale e che in caso di furto la pena della *Shari'a* deve essere la stessa, sia che la proprietà rubata appartenga a un musulmano o a un non-musulmano.

Oltre al diritto alla vita e alla proprietà secondo la legge islamica i non-musulmani beneficiano anche della libertà religiosa e della libertà di professarla secondo il principio coranico "Non c'è costrizione nella religione" (Corano, 88: 21-22; 2: 256). Inoltre è vietato insultare i non-musulmani e dire cose volgari sulle loro convinzioni religiose e sui loro Testi Sacri e ci si aspetta che i non-musulmani mostrino la stessa sensibilità per i sentimenti religiosi dei musulmani. I giuristi islamici per esempio consideravano inappropriato chiedere agli ebrei di lavorare il sabato e ai cristiani la domenica se questo era proibito dalla loro religione. L'Islam ordinava anche di proteggere i santuari dei non-musulmani e infatti molti accordi presi nei primi secoli dell'Islam tra i conquistatori musulmani e gli abitanti cristiani locali contenevano clausole sulla protezione delle chiese.

Per quanto riguarda la costruzione di nuovi edifici di culto nelle città, la maggioranza dei giuristi sosteneva che se si trattava di una città conquistata con la forza (*'anwatan*) i non-musulmani non avessero il diritto di costruire nuovi edifici religiosi, mentre una minoranza riteneva che potessero farlo ma solo con il permesso delle autorità e sebbene quest'ultima fosse un'opinione minoritaria sembra che poi sia stata largamente applicata nel corso della storia nei vari Stati musulmani.

Ai non-musulmani era inoltre garantito il diritto di movimento, lavoro e soggiorno con l'unica eccezione della regione dell'*Hijaz*, nell'attuale Arabia Saudita, che nell'Islam è considerata un'area sacra in quanto vi si trovano le città sante di La Mecca e Medina.

I non-musulmani potevamo anche far parte del governo di uno Stato islamico ma non potevano occupare gli uffici che combinavano il secolare e lo spirituale come il califfato o il vertice dello Stato; quindi, teoricamente, un non-musulmano poteva diventare ministro (*wazir al-tanfidh*) e quindi insediarsi come terza più alta carica dello Stato dopo quella di califfo e sovrano (*wazir al-tafwid*).

La legge islamica classica prevedeva norme giuridiche differenti per i non-musulmani solo in situazioni in cui la parità di trattamento con i musulmani avrebbe danneggiato i loro sentimenti religiosi. Ad esempio non ci si aspettava che pagassero la *zakah*, che è una forma di tassa religiosa, ma ci si aspettava che pagassero altre tasse e dazi. Né veniva richiesto di prestare servizio militare in un esercito, quello musulmano, che considera la *jihad* un dovere religioso. In cambio però ci si aspettava che i non-musulmani idonei a prestare attività militari pagassero una tassa, la *jizya,* come risarcimento per la loro esenzione dal servizio militare.

Inoltre un non-musulmano non poteva amministrare la giustizia come giudice in quelle aree del diritto che i musulmani considerano essere di giurisdizione esclusiva della *Shari'a*. Viceversa, l'Islam non cercava di imporre ai non-musulmani leggi con cui non si identificavano, specialmente nel campo del diritto di famiglia e tutti gli Stati musulmani, compreso quello ottomano, si basarono su questo modello di pluralismo giuridico.

La legge islamica inoltre non consentiva la punizione collettiva dei non-musulmani. Crimini e reati commessi da singoli individui non pregiudicano i rapporti contrattuali tra musulmani e non-musulmani e su questo i giuristi islamici sono sempre stati concordi.

Per quanto riguarda le relazioni private tra musulmani e non-musulmani, i testi islamici consentono che un musulmano possa avere un genitore, uno zio, un nonno, una nonna, una moglie, un socio in affari, un insegnante non-musulmani ed è obbligato a rispettare, prendersi cura e ascoltare i propri genitori non-musulmani, a meno che questi non cerchino di allontanarlo dall'Islam.

Un marito musulmano deve dare alla moglie non-musulmana l'opportunità di andare in chiesa e di professare senza crearle impedimenti la propria religione e ci si aspetta che un musulmano visiti il suo vicino non-musulmano quando è malato.

Tuttavia, ci sono anche alcune restrizioni come per esempio la proibizione esplicita del Corano alla donna musulmana di sposare un non-musulmano, o quella di non prendere come propri amici quei non-musulmani che si sono mostrati nemici dell'Islam.

Naturalmente anche i non-musulmani avevano degli obblighi da rispettare nei confronti della comunità musulmana come quello di non offendere i sentimenti religiosi dei musulmani e di non violare l'ordine costituzionale, obbligo che era tuttavia esteso anche ai musulmani.

Tutti questi principi, che codificano il modo con cui l'Islam interagisce con i non-musulmani hanno poi trovato piena applicazione anche nel sistema ottomano delle *millet*.

2.3.2 Le millet

L'esistenza di gruppi minoritari nell'Impero ottomano è il risultato della sua espansione tra il XIV e il XVII secolo quando la conquista di nuove terre nei Balcani europei e nell'ex area abbaside del Nord Africa e nell'Arabia li portò a governare territori popolati da società pluralistiche sia in termini di etnie che di confessioni religiose. Nei Balcani ad esempio la maggior parte della popolazione era

cristiana che era poi divisa in diversi gruppi etnici come i greci e gli slavi, mentre in tutti i territori dell'Impero esistevano numerose comunità ebraiche presenti sin dall'epoca romana e bizantina a cui si unirono le decine di migliaia di ebrei fuggiti dai territori appartenenti alla corona spagnola e dal Portogallo nel periodo a cavallo del XV e XVI secolo.

Se per gli ottomani regnare su quelle diverse comunità si rivelò sicuramente una sfida è anche tuttavia evidente che furono in grado di garantire per secoli la loro autorità su quei territori. Una delle ragioni del successo è fornita dottrinalmente dalla legge islamica che attraverso il concetto di *dhimmi*[24] permise il riconoscimento delle diverse componenti presenti all'interno della popolazione ottomana. In pratica questo concetto offriva al sultano l'opportunità di gestire gruppi minoritari, persone o intere comunità conquistate su basi etnico-religiose (Ye'or, 1996:243). Inoltre il concetto di *dhimmi* regolava il rapporto tra l'autorità musulmana e la comunità non-musulmana posta sotto protezione e lasciava ai non-musulmani un ampio spazio di libertà dove poter praticare la propria religione e applicare le proprie leggi (Braude e Lewis, 1980:5).

Ispirati dalla legge che era stata praticata anche durante i periodi omayyadi e abbaside, i governi ottomani stabilirono quindi questo sistema attraverso un insieme di accordi. E se le *millet* non furono riconosciute ufficialmente come "sistema" prima del XIX secolo, tuttavia gli accordi presi dai governi ottomani con le minoranze non musulmane non differivano particolarmente tra loro. I principali gruppi di minoranza nell'impero ottomano erano i rum[25] (greci e slavi), gli armeni e gli

---

[24] Un *dhimmi* (in turco *zimmi*) era un suddito non-musulmano di uno Stato governato dalla *shari'a*, la legge islamica, protetto da una *dhimma.* Letteralmente *dhimma* significa "protezione", "tutela" ed era generalmente un accordo bilaterale tra un'entità statuale islamica e soggetti non-musulmani ivi residenti. La *dhimma* è quindi uno specifico statuto giuridico che regola la convivenza dei musulmani con soggetti di religione diversa all'interno della cosiddetta *dār al-islām* (la Casa dell'Islām). Questo particolare accordo stabiliva che il governante musulmano si ponesse come parte dominante nella mediazione nei confronti della controparte - che poteva essere sia un non-musulmano residente nella *dār al-islām,* sia uno che proveniva dalla *dār al-harb* (la Casa della Guerra) – la quale accettava le condizioni del contratto stabilite dai musulmani così da permettere la sua confluenza nella *dār al-islām*. Gli accordi prevedevano che ai non-musulmani venisse riconosciuto il diritto alla vita, alla proprietà, al praticare la propria religione e a governare la propria comunità in conformità con le proprie leggi. In origine solo gli *ahl al-kitāb* (Popoli del Libro) potevano stipulare il patto di *dhimma*; ai Popoli del Libro appartenevano gli Ebrei, i Cristiani e anche i Samaritani, gli Sabei e gli Zoroastriani. Con l'espandersi degli stati islamici e quindi con l'annessione di nuove terre e popoli i dotti del *fiqh* trovarono il modo per includere tra le religioni da riconoscere nel sistema anche altri culti come l'induismo e il buddismo; in pratica posero sullo stesso piano gli *ahl al-kitāb* agli idolatri considerandoli tutti *dhimmis* (o *ahl al-dhimma*), come avveniva già a Medina nel 1 a.H. con la stipulazione della "Carta di Medina", ma soprattutto in base ai principi del versetto coranico 9:29. Questo versetto permetteva agli hanafiti ottomani l'ammissione al pagamento della *ğizya* (imposta pro-capite) anche a popoli tecnicamente considerati idolatri. Nell'Impero ottomano il sistema delle *millet* era sostanzialmente la realizzazione e applicazione dell'istituto giuridico della *dhimma.*
Per ulteriori approfondimenti si rimanda a Melis, N., 2003*, Lo statuto giuridico degli ebrei dell'Impero Ottomano*, in: M. Contu – N. Melis - G. Pinna (a cura di), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, Firenze, Giuntina, pp. 139-156; Cahen, C., 2014, *Dhimma*, Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhimma-SIM_1823. (consultato il 27/01/2019); Karpat, K.H., 2002, *The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy the in Middle East,* in Studies on Ottoman Social and Political History, Brill; Qattan, N., 1999, *Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination*, International]ournal of Middle East Studies, Vol.31, pp. 429-44; Quataert, D., 2000, *The Ottoman Empire, 1700–1922*, Cambridge University Press; David Maisel, 1985, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, (tran.) Associated University Presses, London; Ceylan, E., 2002, *The Millet System in the Ottoman Empire* in New Millennium Perspectives in the Humanities, Global Humanities Press; Bosworth, C.E., 1982, *The Concept of 'Dhimmi' in Early Islam*, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire,* eds. B. Braude and B. Lewis, New York, 1982, Vol.1, pp. 37-54.; Bat Ye'or, 1996, *The Decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude: Seventh-Twentieth Century*, Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

[25] *Rūm* (in arabo *al-Rūm)* è il termine storicamente impiegato dai musulmani per indicare i 'Romani', cioè i Bizantini. Per indicare invece i cristiani d'Occidente di cultura latina e cattolici i musulmani usavano il termine *Ifranj* vale a dire "Franchi". Il termine *Rūm* è evidentemente connesso con l'uso bizantino di definire se stessi col termine di "Romani" (*Ῥωμαῖοι*), che seguendo la pronuncia bizantina in area italiana veniva reso col termine "Romei". Il termine *Rūm* fu impiegato anche nei secoli successivi per indicare la *millet* greca ortodossa (*Rūm millet*) ed è usato ancor oggi in Turchia

ebrei, ai quali vanno aggiunti, anche se non significativi in termini di numero, i cristiani arabi e i valacchi (Karpat, 1985:23). Concettualmente, la stessa divisione dei *dhimmis* risulta piuttosto confusa perché non si basava solo su un singolo fattore ma su diversi che potevano anche sovrapporsi tra loro.[26] Per esempio i greci, gli slavi e parte degli armeni condividevano la religione cristiana ortodossa, ma non erano raggruppati in un'unica comunità. Piuttosto, specialmente nei Balcani, le autorità ottomane tendevano a combinare l'etnia con la religione così da creare un'identificazione etnico-religiosa per i gruppi minoritari (Roudometof, 1998:11-48).

Il sistema delle *millet,* come generalmente inteso, comincia a svilupparsi a partire all'incirca dal XVIII secolo quando gli ottomani iniziarono ad utilizzare il termine *taife kā- fīrlerin* per definire la popolazione greco-ortodossa dell'Impero. Poi nel corso del XIX secolo questa struttura organizzativa fu riconosciuta ufficialmente come sistema delle *millet* insieme all'istituzione di quella ebraica e armena e successivamente di quella cattolica e di quella protestante.

Se il sistema delle *millet* è stato visto da alcuni studiosi come una istituzione discriminatoria a causa della sua natura restrittiva basata su differenze etniche e religiose che negavano alle minoranze non-musulmane la possibilità di accedere ai vertici politici-militari dell'Impero[27], per altri come Karen Barkey che contestano tali affermazioni, l'élite ottomana teneva nei confronti dei non-musulmani lo stesso atteggiamento che aveva per le varie componenti presenti nella comunità musulmana - sunnite, arabe e sciite - in quanto l'unica loro preoccupazione era solo quella di controllare le tensioni e i possibili conflitti tra le varie comunità, musulmane e non, per garantire il benessere dello Stato (Barkey, 2005:12-13). Barkey sostiene inoltre che l'istituzione di questo sistema fosse parte della politica di tolleranza dell'Impero con la società ottomana per fare in modo che i confini religiosi, l'azione statale e le relazioni comunitarie inter-religiose fossero organizzati in modo tale da assicurare la pace sociale per un lungo periodo di tempo (Barkey, 2005:9). Pertanto, è più sensato considerare l'esistenza delle *millet* come parte dell'apparato scelto dalle autorità ottomane per governare le diverse società/comunità presenti nei territori caduti sotto la loro sovranità durante la conquista dei Balcani nel corso del XIV e XV secolo e poi con la conquista di Costantinopoli nel 1453.

Come conseguenza di questo dominio gli ottomani stipularono degli accordi con i tre grandi gruppi di non-musulmani presenti su questi territori ponendoli:

> Sotto l'autorità diretta dei principali funzionari della Chiesa, vale a dire i Patriarchi greci-ortodossi e armeni e del Gran Rabbino ebreo, che venivano scelti con l'approvazione del sultano e risiedevano a Istanbul, in modo che lo Stato ottomano potesse tenere traccia delle loro attività. (Cleveland, 1994:49)

Nel corso dei secoli le autorità ottomane svilupparono un'amministrazione sempre più burocratizzata e cercarono di imporre un forte controllo sulla società sviluppando un'autorità più centralizzata e gerarchica. Nel trattare con i gruppi minoritari i governanti ottomani trovarono questo sistema utile e funzionale perché ciascuna comunità aveva la facoltà di gestire autonomamente i propri affari interni, sia religiosi che temporali e allo stesso tempo limitava i rapporti tra la comunità e lo Stato in quanto erano solo i capi della *millet* che la gestivano e che fungevano da collegamento tra essa e il potere centrale. Pertanto ogni gruppo minoritario aveva come leader quello religioso in quanto era la figura che godeva della fiducia e il rispetto di tutti i membri della comunità in quanto massima autorità religiosa. Ogni comunità poteva gestire e mantenere i propri luoghi di culto con alcune restrizioni. Di solito gli edifici religiosi non potevano essere più alti rispetto alle moschee e non se ne potevano costruirne di nuovi al meno che non venissero appositamente autorizzati (Bat Ye'or, 1996:243). Alle *millet* era inoltre permesso di gestire il proprio sistema educativo utilizzando

---

per definire i cittadini turchi di cultura greco-ortodossa già presenti sui territori dell'Impero Ottomano e poi assorbiti nella Repubblica.

[26] Stamatopoulos, D., 2006, *From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: an ambiguous Modernization*, in Ellis, S.G., Hálfdanarson, G. and Isaacs, A.K. (eds.), *Citizenship in Historical Perspective*, Edizioni Plus , Pisa University Press.

[27] Ye'or, B., 1985, *The Dhimmi : Jews and Christians under Islam*, Rutherford, NJ, Fairleigh Dickinson U.P.

curricula e lingua scelti dalle proprie autorità, di sviluppare le proprie istituzioni sociali in base alle proprie capacità finanziarie e di riscuotere tasse all'interno della comunità al fine di sostenerle.

Per i governanti ottomani la struttura della leadership all'interno dei gruppi minoritari era un ottimo sistema di controllo in quanto saldava i leader religiosi al sistema burocratico attribuendogli un ruolo di alti burocrati il cui ruolo era quello di implementare all'interno della comunità le politiche ottomane che non erano legate a questioni religiose (Bat Ye'or, 1996:243). Così seguendo delle politiche piuttosto liberali i governanti ottomani lasciarono ad ogni comunità la facoltà di scegliersi i propri leader a cui poi il governo conferiva varie responsabilità tra cui la riscossione delle tasse, procedura che avveniva internamente senza alcuna interferenza da parte dell'autorità ottomana.

Le tasse per il governo venivano infatti raccolte in base al numero dei componenti di ciascuna comunità e dalle loro capacità economiche. La riscossione dell'imposta veniva condotta dal funzionario fiscale incaricato dalla comunità e l'importo dell'imposta collettiva avveniva in base ad una negoziazione tra il governo, o l'autorità locale e la comunità. Inoltre alle *millet* veniva riconosciuta un'ampia autonomia giuridica in quanto le controversie inereti rapporti di diritto privato come controversie familiari, matrimonio, divorzio e transazioni finanziarie venivano regolamentate attraverso il diritto proprio di ciascuna *millet*.

Il numero della popolazione minoritaria variava da regione a regione. Gli ebrei vivevano principalmente in aree urbane come Istanbul, Salonicco, Smirne e Damasco poiché le loro capacità e competenze si adattavano meglio alle attività urbane mentre i greci, gli slavi e gli armeni vivevano sia nelle aree rurali che nelle aree urbane, con i greci e slavi concentrati nelle regioni europee dell'Impero dove erano impegnati nella produzione agricola, soprattutto di grano e gli armeni stabiliti soprattutto nell'Anatolia orientale e nei grandi centri urbani dell'Impero.

Sulla base del censimento condotto nel 1831 il numero totale di musulmani - albanesi, turchi, bosniaci, tulemani e pomacchi - che vivevano nei Balcani europei era di 3.776.000 mentre la popolazione cristiana nell'area raggiungeva i 6.310.000 individui, in maggioranza slavi e greci a cui si sommavano gli albanesi e i valacchi. Tuttavia in alcune aree dei Balcani, come la Macedonia e la Bosnia, non c'era una comunità maggioritaria. La popolazione ebraica dell'impero era di circa 600.000 individui, inclusa la capitale dell'Impero, Istanbul (Shaw, 1978). Secondo lo storico Karpat agli inizi del XIX secolo la popolazione di Istanbul era composta dal 56% da musulmani, 22%, da greci, 15% da armeni e 4% da ebrei (Karpat, 1985:21).

2.3.3 Impero ottomano tra Stato patrimoniale e Stato burocratico

Diversi studiosi hanno dedicato la loro attenzione all'Impero ottomano come parte delle loro lavoro di analisi sulla burocrazia; tra questi una delle figure di spicco è stato il sociologo tedesco Max Weber che nel suo studio comparativo tra le burocrazie degli Stati europei ha incluso la burocrazia ottomana in quanto ha sostenuto che anche lo Stato ottomano rientri nella categoria di Stato in quanto appartenente al gruppo degli Stati patrimoniali.

Nello spiegare il carattere dello Stato ottomano Weber ha usato il termine patrimoniale riferendosi ai legami personali del sultano con i suoi apparati. A tale proposito bisogna ricordare che il potere del sultano poggiava sul sostegno di tre gruppi: i militari, i leader religiosi e i burocrati dell'amministrazione e che il Palazzo e il governo guidato dal Gran Visir (Sublime Porta) rappresentavano i due centri di potere intorno ai quali ruotava l'azione di governo che era il frutto di una continua "negoziazione" tra questi due centri (Findley, 1996:155-169).

Weber afferma che in uno Stato patrimoniale, come quello ottomano, "l'organizzazione amministrativa e militare diventano uno strumento puramente personale del padrone usata per ampliare il suo potere arbitrario."[28] I sultani esercitavano il potere in un contesto in cui erano fortissime le rivalità tra i diversi gruppi portatori di diversi interessi così in quel sistema le relazioni

[28] Max Weber in Inalcik, H., 1973, *The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1973, p.113.

personali e il saper mantenere le rivalità presenti in equilibrio erano fondamentali per la stabilità del sistema politico ottomano. Quindi, i sultani erano i principali *decision maker* e le loro scelte si basavano su riflessioni che consideravano principalmente la lealtà degli apparati e i benefici che avrebbero apportato al loro potere. Inoltre la selezione dei funzionari dell'amministrazione si basava sulla lealtà verso i governanti, quindi non sorprende che Weber abbia chiamato la burocrazia ottomana "sultanismo" per sottolineare il peso della valutazioni personali dei sultani nella scelta dei burocrati dello Stato. Per questo motivo la burocrazia ottomana divenne vulnerabile a subire nel tempo un declino negli standard di qualità dei servizi forniti dallo Stato. Kemal Karpat insieme ad altri studiosi ha sostenuto che queste criticità con il tempo agirono sulla burocrazia ottomana a livello di potere centrale facendola diventare un sistema afflitto da corruzione, nepotismo, ereditarietà degli uffici, inefficienza e incapacità di esercitare un reale controllo sul potere locale. La burocrazia locale si guadagnò una reputazione simile, se non peggiore, a quella a centrale in quanto a livello regionale i governatori si comportavano come autocrati che tendevano ad ignorare le direttive provenienti dal governo centrale. Inoltre "Erano anche pigri, avidi, corrotti e tendevano ad abusare delle loro posizioni per il loro interesse personale." (Karpat, 1985:94).

Questo era il contesto nel quale i gruppi minoritari si trovavano a dover trattare sia a livello centrale che a livello locale su questioni che il più delle volte avevano come oggetto la riscossione delle imposte e dove molti degli esattori designati erano greci ed ebrei che in questa veste ottenevano lo status di funzionari governativi. Sicuramente nell'inaffidabile e spesso corrotto sistema burocratico dell'Impero il calcolo delle tasse non era un lavoro facile, se non impossibile, per cui in caso di controversie tra comunità ed esattori il gruppo minoritario tendeva a trasferire il conflitto nella capitale. Di solito veniva chiesto ad una influente famiglia locale che aveva legami familiari con membri della comunità di Istanbul di risolvere il problema intervenendo presso l'autorità (Rodrigue, 1992:9). Questo tipo di "risoluzione del problema" era possibile solo grazie al rapporto cliente-patrocinante che era una caratteristica propria della burocrazia ottomana e in questa dinamica la comunità ebraica seppe massimizzare i rapporti personali tra la leadership ebraica della capitale e i funzionari del governo ottomano.

Bisogna tuttavia evidenziare che non tutti gli storici e gli studiosi esprimono giudizi negativi riguardo all'attività della burocrazia ottomana; per esempio Cornell Fleischer nel libro "*Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire: the historian Mustafa Ali (1541-1600)"* del 1986 contesta questa immagine di una macchina statale pesantemente burocratizzata, statica e condannata a un peggioramento nella gestione delle procedure amministrative affermando che ciò non corrispondesse alla realtà. Secondo Fleischer la burocrazia ottomana era un istituto funzionale ed efficiente che prevedeva "un percorso di carriera indipendente" e una consapevole gestione e amministrazione dello Stato basata sui *ḳānūn*[29]. Fleischer aggiunge che la necessità di sviluppare una burocrazia moderna gestita da burocrati professionisti si rese necessaria solo a partire dal XVIII secolo quando il governo ottomano si trovò ad affrontare nuovi problemi amministrativi legati all'espansione dei territori governati e i crescenti problemi finanziari dell'Impero. Certamente Fleischer ha ragione nel sostenere che ci fu un drastico cambiamento nell'apparato burocratico nell'Impero ottomano, tuttavia l'ammodernamento della macchina burocratica fu causato principalmente dalla mancanza di

[29] Con la parola *ḳānūn*, dal greco *kanōn*, "regola" si fa riferimento alle leggi stabilite dai sovrani musulmani, in particolare nel campo del diritto amministrativo, economico e penale, che integrano la *shari'a*, cioè il corpo di legge elaborato dai giuristi musulmani. La teoria giudiziaria islamica non prevede altra legge che la *Shari'a*, tuttavia già nei primi Stati islamici i sovrani si trovarono nelle condizioni di dover stabilire norme per disciplinare attività non regolamentate direttamente dalla *Shari'a* soprattutto inerenti questioni finanziarie e fiscali.
Nell'Impero ottomano, il termine *ḳānūn* veniva ancora usato nella sua accezione originale di strumento di regolamentazione fiscale, tuttavia, in seguito venne utilizzata per riferirsi al "codice dei regolamenti" o alla "legge statale", una distinzione secolare ben definita rispetto alla *shari'a.* I sultani utilizzarono ampiamente i *ḳānūn* anche per legiferare in campo del penale. In teoria i *ḳānūn* dovevano armonizzarsi con la prescrizione della *Shari'a* dando così agli *ulama* il diritto di invalidare qualsiasi regolamento che contraddicesse la legge islamica. In pratica tuttavia gli *ulama*, organizzati in una gerarchia sotto l'autorità del sultano, raramente ripudiavano i suoi *ḳānūn* dando così al sultano piena libertà di legiferare.

efficienza, dalla debolezza economica e anche dalla pressione delle potenze europee (Karpat, 1985). Pertanto dopo lo smantellamento nel 1826 del corpo dei Giannizzeri, che rappresentavano uno dei principali ostacoli ad un ammodernamento dello Stato, fu possibile dare inizio ad una fase politica (*Tanzimat*, 1836-1876) che si poneva l'obiettivo di modernizzare l'Impero e che utilizzò come strumento di implementazione di queste riforme proprio una nuova classe di burocrati formati sul modello europeo.

Durante il periodo ottomano le principali fonti del diritto consuetudinario erano i firmani dei sultani, atti legislativi che dovevano assicurare quello che nella mente dei governanti erano le priorità dei loro sudditi: stabilità economica, leggi giuste e sicurezza (Saray, 2003 in Yetişgin, 2007:143). Attraverso i firmani i sultani ottomani, che "non erano dei veri despoti, ma i supremi custodi della santa legge dell'Islam, data da Dio, alla quale loro stessi erano soggetti" (Lewis, 2004:118) riuscivano a separare il governo temporale da quello spirituale. Questo fatto fu compreso da Henry Blount che visitò l'Impero nel 1639 e scrisse "I turchi interpretano il Corano alla lettera e adattano la religione ai bisogni dello Stato. Le loro terre non giacciono morte nelle mani del clero." (Beck, 1987:63-64)
Sulla loro azione di governo McCarthy ha scritto:

> Anche se sicuramente non dei governanti perfetti o sempre giusti nei confronti dei loro sudditi, i sultani ottomani hanno avuto un tale successo nella loro attività di governo che possono reggere al confronto con qualsiasi altro grande Impero della Storia. La tolleranza dell'Impero fu notevole: tutti i gruppi religiosi che erano presenti all'inizio dell'Impero islamico ottomano rimasero al loro posto fin quando [l'Impero] terminò sei secoli dopo. [30] (McCarthy, 2001:2)

Nei primi secoli le comunità religiose dell'Impero erano quattro, i musulmani, i cristiani greci-ortodossi, gli armeni gregoriani e gli ebrei, poi nel XIX secolo, anche a seguito di una intensa attività missionaria, si aggiunsero due nuove "*millet*": la cattolica e la protestante. Ogni grande comunità religiosa racchiudeva poi in sé una molteplicità di sette o gruppi religiosi più piccoli, che erano riconosciuti come parte della stessa comunità. Ad esempio, i rumeni, i serbi, i bulgari, gli arabi cristiani e altri piccoli gruppi che credevano nell'ortodossia erano considerati parte della *millet* greco-ortodossa.

> Come capo della comunità ortodossa, il Patriarca amministrava un sistema legale (ortodosso) separato basato sul codice di Giustiniano, che gli conferiva il potere di multare, imprigionare ed esiliare i suoi correligionari. Sebbene più debole e più povero del suo equivalente occidentale, il Vaticano, il Patriarcato di Costantinopoli era però più importante per il suo gregge in quanto, dopo la conquista di Costantinopoli era il simbolo e l'Istituzione che manteneva viva la fede e la speranza. (Mansel, 1995:10)

2.3.4 Origine delle millet

L'origine del sistema delle *millet* è piuttosto controversa tuttavia la maggior parte degli storici tendono ad affermare che quando Mehmet II conquistò Costantinpoli nel 1453 nominò Gennadios Patriarca ortodosso e concesse al Patriarcato gli stessi diritti che gli erano stati precedentemente riconosciuti dagli imperatori bizantini (Uzunçarşılı, 1988 in Yetişgin, 2007:142).

Seguendo questo schema la *millet* ortodossa servì da modello per le altre *millet* in modo che il sistema delle *millet* diventò la cornice costituzionale dello Stato ottomano che fu formalmente preservata fino alle riforme del XIX secolo; un caratteristica da sottolineare è che i diritti e le libertà concessi dal sultano Mehmet II alle *millet* furono accordati in perpetuo per cui divennero intrinsechi alle *millet* stesse senza poter essere oggetto di rinnovo, abolizione o limitazione.

Insieme ai greco-ortodossi nel 1461 anche gli armeni monofisiti ottennero dal Sultano la nomina del loro Patriarca a Istanbul.

---

[30] McCarthy, J., 2001, *The Ottoman Peoples and the End of Empire*, London, Arnold.

La terza *millet* era quella ebraica che era formata da cinque gruppi distinti: i romanioti (presenti nei territori ora ottomani dall'epoca bizantina), gli askenaziti, i caraiti, gli italiani e i sefarditi. Questo ultimo gruppo era costituito da quegli ebrei che in seguito all'Editto di Espulsione dalla Spagna del 1492 e delle persecuzione subite nello stesso periodo in Portogallo erano stati invitati a stabilirsi a Istanbul e in altre città dell'Impero tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo e che in breve erano diventati il gruppo maggioritario e dominante. In una lettera inviata a suo fratello in Europa un rabbino di Istanbul affermava:

> Qui nella terra dei turchi non abbiamo nulla di cui lamentarci. Possediamo grandi fortune: molto oro e argento sono nelle nostre mani. Non siamo oppressi da tasse pesanti e il nostro commercio è libero e senza ostacoli. Ricchi sono i frutti della terra. Tutto costa poco e ognuno di noi vive in pace e libertà. (Mansel, 1995:15)

2.3.5 Funzionamento delle millet

Il sistema del *millet* era un sistema giuridico-amministrativo che riconosceva ai gruppi religiosi non musulmani all'interno dell'Impero una serie di privilegi. Come bene lo riassume McCarthy:

> Il sistema delle *millet* aveva reso l'Impero uno Stato che favoriva un alto grado di tolleranza in cui diversi gruppi religiosi vivevano insieme in relativa pace e non minacciavano la stabilità del governo. All'interno di quel sistema, ad ogni grande comunità religiosa era permesso di governare la maggior parte dei suoi più importanti affari interni. La gestione del welfare, del sistema scolastico e della maggior parte degli affari legali era lasciata alle singole *millet*. Cristiani ed ebrei non furono costretti a diventare né turchi né musulmani. I popoli dell'Impero rimasero separati dalla religione, conservando così la propria identità. (McCarthy, 2001:9)

In questo sistema le minoranze potevano condurre e gestire tutte le loro attività quotidiane - affari economici, sistemi educativi, culturali, sociali e religiosi – liberamente senza alcun tipo di costrizione o limitazione. Questo contesto era particolarmente rilevante per gli ebrei se paragonato alle condizioni degli ebrei nell'Europa cristiana che negli stessi secoli erano vittime di violenze e di sistematiche politiche discriminatorie e persecutorie. Come ci ricorda Manse, tra il XV e il XVII secolo all'interno dell'Impero ottomano:

> Gli ebrei ... prosperarono come profumieri, fabbri, falegnami, banchieri, medici e in casi eccezionali, come contadini. Con la loro nuova ricchezza furono in grado di superare i consorzi cristiani e musulmani nell'ottenere la gestione delle dogane di Costantinopoli. La loro [storia] è una rarità nella storia ebraica in quanto una storia felice. A Costantinopoli le parole pogrom, ghetto, Inquisizione non avevano alcun significato. (Mansel, 1995:16)

Non bisogna infatti dimenticare che se il Rinascimento, la Riforma, la Rivoluzione scientifica del XVIII secolo, l'Illuminismo e la Rivoluzione francese hanno lentamente modificato le politiche conservatrici e discriminatorie presenti negli ambienti religiosi, amministrativi, economici, culturali e politici europei aprendo la strada verso una visione e un approccio alla vita umana totalmente nuova, durante questo lungo percorso gli ebrei sono stati il gruppo che in tutta Europa ha subito le peggiori discriminazioni, pressioni e massacri; a partire dall'epoca della Prima Crociata infatti l'Europa ha manifestato nel tempo un feroce antisemitismo che è continuato immutato nei secoli successivi. Gli inglesi espulsero gli ebrei dall'Inghilterra nel 1290, l'epidemia della peste nera nel 1348 provocò estesi massacri di ebrei in Germania, una violentissima rivolta antiebraica ebbe luogo in Spagna nel 1391 che poi cacciò la sua popolazione ebraica nel 1492 dopo averla spogliata delle sue proprietà, il Portogallo li convertì con la forza al cristianesimo a partire dal 1497 mentre le comunità dell'Europa orientale furono devastate dalla rivolta cosacca tra il 1648 e il 1657.

Se nei paesi europei dall'Alto Medioevo fino all'epoca moderna l'esistenza e la realtà dei gruppi considerati come "gli altri" è stata piuttosto complessa, nell'Impero ottomano, nonostante le

sue carenze e limiti, tutti i soggetti presenti nell'Impero potevano invece confidare su un ambiente piuttosto tollerante e sicuro. Infatti nonostante i musulmani rappresentassero il gruppo dominante, per "gli altri" lo status di minoranza[31] assicurato dal sistema delle *millet* rappresentava senza alcun dubbio una condizione molto più accettabile rispetto al clima di intolleranza che respiravano le minoranze nei paesi europei (Dadrian, 2002). Questo almeno fino al XIX secolo.
Secondo Bernard Lewis,

> Se definiamo la tolleranza come l'assenza, non di discriminazione, ma di persecuzione, allora i risultati della tolleranza ottomana fino alla fine del XIX secolo sono stati eccellenti. (Lewis, 2004:119)

Lewis ci ricorda anche come gli europei si relazionino invece con questa eredità:

> Per la maggior parte degli europei la perdita di Costantinopoli è stato un grande disastro storico, una sconfitta della cristianità che non è mai stata riparata. Nonostante le attuali relazioni amichevoli tra la Turchia e l'Occidente c'è ancora una riserva di sfiducia e anche di momenti di ostilità che ha radici profonde nel passato cristiano europeo. Per la maggior parte degli europei occidentali alfabetizzati, le parole "Turco" e "Turchia" hanno associazioni emotive complesse, colorate da secoli di conflitti; mentre per gli europei dell'Est l'immagine tradizionale dell'oppressore turco è diventata parte del folklore nazionale. (Lewis, 2004:115)

Questa rappresentazione di tolleranza è stata in parte contestata da Sir Edwin Pears il quale sostiene invece che dietro la scelta degli ottomani di concedere alle comunità non-musulmane la facoltà di potersi auto-gestire autonomamente ci sarebbe stata una forte riluttanza motivata da un forte senso di superiorità e disprezzo nel dover intervenire nelle controversie interne alle *millet* e dal rifiuto di includere i non-musulmani nel proprio sistema[32].

Nel sistema ottomano il rapporto tra Stato e minoranze si basava su un semplice accordo: i *dhimmis* dovevano pagare alcune tasse, come la *cizye* e in cambio venivano esentati sia dagli obblighi militari che dal prestare servizio nella pubblica amministrazione. Questo accordo da un lato consentiva ai *dhimmis* di potersi concentrare nelle attività economiche e commerciali mentre dall'altro offriva all'élite ottomana musulmana la garanzia e la certezza che la gestione politica/militare dello Stato sarebbe rimasta nelle loro mani. Inoltre, anche per sottrarsi al pagamento del *cizye*, un crescente numero di non-musulmani adottò la cittadinanza di uno Stato al fine di poter beneficiare del sistema delle Capitolazioni[33].
Nonostante questa divisione di ruoli, va ricordato che gli ottomani impiegarono comunque alcuni non-musulmani in attività sia civili che militari. Scrive infatti Kadafar che "il 10-20% dei *sipahis* (cavalleria) presenti nei Balcani non era musulmano e nonostante ciò gli furono comunque concessi *tımar."*[34] (Kafadar, 1994:601) Inoltre la maggior parte dei traduttori ottomani venivano selezionati

---

[31] Dadrian, V.N., 2002, *The Armenian Question and the Wartime Fate of the Armenians as Documented by the Officials of the Ottoman Empire's World War I Allies: Germany and Austria-Hungary*, International Journal of Middle East Studies, Vol.34, p. 61.
[32] Sir Edwin Pears, 1917, *Life of Abdül Hamid*, London, Constable & Company Ltd., p. 26.
[33] Le Capitolazioni erano contratti conclusi tra l'Impero ottomano e varie potenze europee e costituivano contratti giuridici per cui i sultani ottomani accordavano diritti e privilegi agli Stati cristiani e ai loro sudditi presenti sul territorio ottomano; si trattava inizialmente di una estensione dei diritti e privilegi che gli Stati europei avevano goduto in epoca bizantina e che l'Impero ottomano aveva riconosciuto e riaffermato. Il primo accordo (Capitolazione) risale al 1535 e fu stipulato dal sultano con il re di Francia. In base alle Capitolazioni ed ai successivi Trattati di conferma gli stranieri residenti nell'Impero risultavano sottoposti alle leggi dei rispettivi paesi e alla giurisdizione dei propri consoli residenti in territorio ottomano e godevano di esenzioni fiscali e tariffe preferenziali. La completa e definitiva abolizione delle Capitolazioni fu sancita dal trattato di Losanna del 1923
[34] Il *Tımar* era una terra concessa in usufrutto dai sultani ottomani tra il XIV e il XVI secolo a chi si era distinto in guerra; implicava l'obbligo di partecipare alle spedizioni militari e di fornire un contingente di soldati. I ricavi prodotti dalla terra agivano come compenso per il servizio militare. I beneficiari potevano essere anche ufficiali o funzionari della corte o strutture religiose. Il titolare del *Tımar* non era proprietario delle terre. Tuttavia i diritti di sfruttamento del terreno gli erano conferiti per tutta la vita. Dopo la morte del beneficiario del *Tımar* la piena titolarità tornava allo Stato ottomano,

tra i non-musulmani e diversi amministratori della Moldova e della Valacchia furono scelti tra i Greci Fanarioti. Anche per quanto riguarda il carico fiscale esso non gravava esclusivamente su i non-musulmani in quanto pagavano circa lo stesso importo pagato dai musulmani (von Moltke, 1969:244 in Yetişgin, 2007:148).
Secondo Malcom Yapp:

> Si afferma che tutti i non musulmani pagassero una tassa speciale, la *jizye*, ma in realtà c'era una notevole distinzione nel pagamento a seconda dell'età, dello status e dei servizi svolti allo Stato, per cui è stato calcolato che in realtà non più di un terzo dei non musulmani pagasse la tassa. (Yapp, 1987:6)

Halil İnalcık ha calcolato che nel 1489 l'ammontare totale di *cizye* raccolta nell'Impero fosse di circa 31 milioni di *akçe*, il che rappresentava appena l'otto percento delle entrate dell'Impero (Yetişgin, 2007:14)

Con il tempo le minoranze non-musulmane acquisirono una posizione di maggior prosperità economica rispetto alla maggioranza musulmana per la quale dover servire nell'esercito e nella pubblica amministrazione rappresentava comunque un ulteriore onere da aggiungere al normale carico fiscale a cui era sottoposta. Inoltre l'autonomia nel gestire le questioni educative, sociali e culturali consentì ai non-musulmani di essere più socializzati e più istruiti rispetto alle loro controparti musulmane e ciò permise ad ogni *millet* di poter istituire un proprio sistema scolastico e un welfare che veniva finanziato attraverso la riscossione di tasse interne. Le tasse statali venivano invece valutate dalle autorità ottomane in base al numero e alla ricchezza dei membri della comunità locale nel suo insieme. Ma l'effettiva riscossione delle tasse spettava poi agli esattori nominati dalla comunità stessa. L'importo delle tasse che la comunità doveva pagare veniva di solito fissato attraverso negoziati tra la leadership della comunità e le autorità locali e se la comunità si sentiva scontenta dal risultato della trattativa poteva, e spesso lo faceva, appellarsi ai tribunali statali o alle autorità centrali.

È importante sottolineare che questo essere gruppo a sé permetteva ai *dhimmis* anche una maggiore "indipendenza" culturale che gli permetteva di essere più veloci dei musulmani nell'accettare i cambiamenti tecnologici, sociali, culturali ed economici, basti pensare che la macchina da stampa era già in uso presso le comunità non-musulmane già dalla fine del XVI secolo mentre i musulmani iniziarono ad utilizzarla solo nella prima metà del XVIII secolo .

Come accennato prima la portata delle *millet* era "universale" cioè comprendeva tutti gli individui che professavano una certa fede ovunque si trovassero, indipendentemente dal territorio. Così un cristiano ortodosso, un armeno e un ebreo che vivevano nella stessa strada appartenevano a tre diverse *millet*. I sudditi dovevano fedeltà religiosa e culturale ai rispettivi capi ecclesiastici e fedeltà politica al sultano il quale aveva l'obbligo di mantenere l'ordine pubblico e di proteggerli. La "nazionalità" dei sudditi, che significava identificazione con un gruppo e non con uno Stato politico, si basava sull'identificazione religiosa. Un greco, un serbo e un bulgaro, si sarebbero innanzi tutto definiti "cristiani", un sefardita e un askenazita "ebrei", così come un turco, un laz, un curdo e un arabo "musulmani", indipendentemente dalla lingua o dall'origine etnica. Questo perché come è stato detto l'appartenenza religiosa era il fattore principale che determinava l'identità di gruppo di un

---

tuttavia non era raro per un *Tımar* essere riassegnato a un figlio del concessionario purché questi prestasse servizio militare. Verso la fine del XVI secolo per il sistema *Tımar* cominciò un declino irreversibile. Nel 1528 i Timarioti costituivano la più grande singola divisione dell'esercito ottomano e costituivano la spina dorsale dell'esercito ottomano, ma con l'avvento delle nuove tecnologie militari, in particolare delle armi da fuoco, cominciarono a diventare irrilevanti per le lunghe e costose guerre che i sultani ottomani combattevano contro gli Asburgo e la Persia che richiedevano la formazione di un moderno esercito professionale, il cui mantenimento richiedeva molte risorse. Dai primi decenni del XVII secolo, gran parte degli introiti dei *Tımar* vennero quindi trasferiti al tesoro centrale come risorsa in denaro (*bedel*) per l'esenzione dal servizio militare dei Timarioti ormai poco utilizzati in guerra. Così, dal momento che non erano più necessari, quando i concessionari dei *Tımar* morivano, i loro privilegi non venivano più stati riassegnati ma venivano fatti confluire sotto il diretto controllo del sultano. Una volta sotto il controllo diretto centrale, il territorio veniva trasformato in una struttura assoggettata alla normale fiscalità al fine di garantire una maggiore entrata alle casse del governo centrale. (Lewis, B., 1979, *Ottoman Land Tenure and Taxation in Syria*, Studia Islamica, pp. 109–124)

individuo. L'appartenenza religiosa e il senso collettivo di identità che ne derivava erano apolitici e rimasero tali fino al XIX secolo.

Se le *millet* godevano di ampi poteri di autogoverno per quanto riguardava gli affari religiosi, culturali e familiari della comunità tutti i suoi membri tuttavia erano soggetti alla giurisdizione del *kadi* - il giudice che rappresentava lo Stato - in tutte le questioni relative l'ordine pubblico, sicurezza, tassazione e nel caso di conflitto tra le leggi dello Stato e quelle della *millet*. Fonti dell'epoca per esempio indicano che nel XVIII secolo molti casi di eredità e di divorzio tra non musulmani venivano portati davanti al *kadi* se le parti accettavano di farlo.

La comunità era l'unità organizzativa di base delle *millet* senza la quale la sua esistenza era alquanto inconcepibile e consisteva essenzialmente di persone che appartenevano alla stessa fede. Una comunità era una congregazione religiosa tanto quanto un'unità sociale e amministrativa. La guida della comunità ad un primo livello, cioè nei villaggi e nei quartieri della città, le "*mahalle*", era costituita da un religioso, sacerdote/rabbino e da un responsabile dell'amministrazione della comunità, di solito un laico di spicco della comunità. Il sacerdote/rabbino fungeva da capo spirituale della comunità e da intermediario tra questa e le autorità religiose superiori. A livello di città i capi laici della comunità formavano il secondo livello di leadership e godevano di una maggiore autorità e influenza non solo per il loro legame con i loro capi ecclesiastici e le autorità ottomane, ma anche per la loro ricchezza e il ruolo e le responsabilità rivestiti nel processo di riscossione delle tasse e nella supervisione dell'ordine e della sicurezza pubblica.

In questo modo la comunità ha svolto un ruolo importante come rappresentante collettivo e depositario delle peculiarità etniche, culturali e linguistiche locali. L'assimilazione linguistica, etnica e religiosa avveniva su base locale, piuttosto che su base globale, ed era in gran parte volontaria, basata sull'influenza relativa di un gruppo maggioritario come avvenne nel caso della comunità ebraica romaniota che fu assimilata da quella sefardita.

La famiglia era il fondamento della comunità nonché la principale istituzione che preservava e trasmetteva i valori e la cultura e li trasmetteva alle nuove generazioni. Il sistema delle *millet* ha favorito la fusione della famiglia e della comunità - quest'ultima può essere considerata una famiglia allargata - e ha quindi fornito una solida base per la conservazione dell'identità etnica di base e dei costumi di un dato gruppo.

Probabilmente l'aspetto unico del sistema delle *millet* era il rapporto che si creava tra il sultano e i soggetti non-musulmani. Il sultano era musulmano ma non appariva ai suoi sudditi cristiani come capo religioso poiché tutte le questioni ecclesiastiche venivano gestite in modo autonomo dai Patriarchi, dai loro Sinodi e dai rabbini. I sovrani bizantini, bulgari e serbi del passato erano stati anche i capi delle rispettive Chiese e in questo modo avevano posto il potere temporale sopra l'autorità religiosa creando così una serie di profondi conflitti culturali e politici. L'amministrazione ottomana evitò tali conflitti producendo una separazione del potere tra autorità temporale e autorità religiosa, sebbene la supremazia dello Stato fosse preservata in modo simbolico attraverso il diritto del sultano di confermare l'elezione dei capi religiosi delle *millet*. Per questo motivo i sudditi cristiani ed ebrei guardavano al sultano non come ad un'autorità religiosa, ma come al garante dello *status quo*, all'esecutore e difensore della legge e come al loro protettore nei confronti dei funzionari statali e perfino degli stessi capi delle *millet*.

Gli archivi ottomani sono pieni fino al XIX secolo inoltrato di lamentele rivolte da sudditi non-musulmani al sultano che gli si rivolgono chiedendo giustizia e protezione (Karpat, 2002:394). Il sultano rispondeva a queste rimostranze con un *Adaletname* (Epistola di Giustizia) che conteneva la risposta alla petizione e nel caso venisse accolta, anche di un'ingiunzione indirizzata al governatore o al *kadi* della regione del querelante al fine di procedere con l'elargizione di una riparazione pecuniaria. In questo modo il sistema delle *millet* evitava che si potesse creare un attrito diretto tra il sultano e i suoi sudditi e allo stesso tempo permetteva al sultano di mantenere il suo prestigio e la sua autorità come governatore temporale *super partes* piuttosto che come il capo di un gruppo religioso, etnico e sociale.

Tuttavia a partire dalla fine del XVIII secolo cominciò a manifestarsi quella che sarebbe diventata una profonda crisi costituzionale nello Stato ottomano in quanto la posizione tradizionalmente imparziale del sultano nei confronti dei non-musulmani iniziò a mutare in quanto sia il sultano che la sua burocrazia cominciarono gradualmente ad identificarsi, più nei fatti che in teoria, con un preciso gruppo religioso ed etnico, e cioè con i musulmani e con i turchi. Questa evoluzione è avvenuta parallelamente alla graduale transizione verso un nuovo ordine creato dall'economia di mercato, dall'aumento della mobilità sociale e dal conflitto inter-comunitario, cambiamento seguito con molta difficoltà dalle istituzioni politiche che invece rimanevano molto indietro rispetto alle trasformazioni strutturali in corso. La tensione tra una struttura sociale che cambiava attraverso un processo dialettico e un sistema politico ostinatamente attaccato alle sue tradizioni di potere e immutabilità sociale creò continue crisi e stagnazioni che nemmeno le riforme "moderniste" del XIX secolo potevano risolvere.

2.3.6 Anti-assimilazionismo e libertà di coscienza

Una delle caratteristiche più importanti del sistema ottomano era la sua enfasi nell'anti-assimilazione. Infatti anche se i musulmani costituivano il gruppo maggioritario all'interno della società gli ottomani non richiesero mai alle comunità non-musulmane di conformarsi alle norme musulmane e gli assicurarono invece un significativo grado di libertà così che potessero in questo modo proteggere le proprie caratteristiche culturali e religiose.
Riguardo a questa caratteristica Ebubekir Ceylan sostiene:

> [Gli] ottomani, per molti secoli fino al XIX secolo, ebbero la capacità, l'autorità e il potere di assimilare le forme socio-culturali di diversi gruppi etnici e religiosi, che era la pratica comune in molti paesi. Gli ottomani invece, scelsero la coesistenza pacifica dell'eterogeneità. (Ceylan, 2002:246)

Da questo punto di vista si può sostenere che il sistema delle *millet* e la sua implementazione da parte dell'Impero ottomano non fu solo una caratteristica fondamentale della *governance* ottomana ma fu anche una considerevole peculiarità che differenziava gli ottomani dai loro contemporanei che scelsero invece politiche di assimilazione, anche forzate, delle minoranze.

L'assimilazione dei non-musulmani tra i musulmani invece non fu mai, almeno fino al XIX secolo, uno degli orientamenti della politica ottomana e lo status che fu concesso ai *dhimmis* insieme all'opportunità di mantenere le loro identità culturali, etniche e religiose ne è una riprova.

Oltre che da un chiaro pragmatismo politico non sarebbe sbagliato sostenere che questo atteggiamento abbia anche una motivazione più squisitamente religiosa se si considera che secondo l'Islam "Non c'è costrizione nella religione", per cui i sultani ottomani che erano anche Califfi e quindi rappresentanti della giustizia di Dio nel mondo, erano obbligati ad assicurare che i principi fondamentali dell'Islam fossero rispettati nel loro Impero e nel loro governo; per questo motivo erano responsabili della vita e della prosperità anche dei loro sudditi non-musulmani e avevano l'obbligo di non costringerli ad avere fede nell'Islam.

Questa tendenza anti assimilazionista che da un lato riconosceva i *dhimmis* come sudditi degli Stati islamici ma che dall'altro ne sottolineava la separazione dai musulmani, si ritrova in una delle prime definizioni della nozione di *dhimmi* fatta da Debûsî definito come segue:

> *Dhimmi*, è uno dei *nostri* rispetto al paese e a questo mondo ed è uno di *loro* rispetto alla religione e all'altro mondo.[35]

Questa definizione è importante per due motivi. Il primo riguarda il riconoscimento della unicità delle identità dei *dhimmis,* il rispetto per la loro religione e il non essere vincolati dalle regole

[35] Debûsî, , Def. *Non-Muslim*, Encyclopedia of Islam, in Türkiye Diyanet Foundation, 1988, Vol. 13, p.420

islamiche per quanto riguardava la loro sfera spirituale, dimensione nella quale i *dhimmis* erano distinti dai musulmani; il secondo ci fa capire che questa separazione non era tuttavia totale perché la definizione sopra menzionata mostra anche che rispetto al vivere nello stesso Stato i *dhimmis* erano comunque considerati parte della comunità e che in questo spazio, chiamiamolo pubblico, dovevano essere considerati alla stessa stregua dei sudditi musulmani. In altre parole i *dhimmis* vivevano sotto la protezione dello Stato islamico che gli attribuiva una serie di diritti e doveri derivanti dal loro status.

Un'ulteriore caratteristica significativa del sistema delle *millet* era l'esistenza di più sistemi legali e questo può essere considerato come la conseguenza naturale del suddetto principio di "non costrizione" e di "non assimilazione". Infatti sarebbe stato un atteggiamento piuttosto contraddittorio se gli ottomani, che non richiedevano ai soggetti non-musulmani di vivere secondo le regole islamiche, li avessero poi forzati a risolvere le loro controversie nei tribunali della *shari'a*. Per questo motivo all'interno di questo quadro storico e religioso l'Impero ottomano permise alle comunità non-musulmane di avere i propri tribunali e preservare i propri sistemi legali ponendo come limite che le decisioni e le pratiche di questi tribunali non contraddicessero i principi fondamentali della legge islamica (Kermeli, 2007:165).

Rispetto alla molteplicità dei sistemi giuridici è importante ricordare su quale criterio si basasse la scelta del tribunale competente in caso di contenziosi legali. Secondo il sistema ottomano se una delle parti coinvolte nella controversia era un musulmano il caso era di competenza del tribunale islamico per cui la norme giuridiche applicate dal *kadi* erano quelle previste nella *shari'a*. Se invece entrambe le parti erano *dhimmis* il caso veniva giudicato nel tribunale della propria *millet;* in questo caso tuttavia, le parti potevano decidere di spostare il procedimento in un tribunale musulmano e avere il caso disciplinato secondo la *shari'a*. E non era raro che ebrei e cristiani si avvalessero di questa facoltà in quanto il sistema giuridico musulmano veniva giudicato più sicuro e imparziale.

Bisogna ricordare che questa autonomia giuridica riguardava solo le questioni relative al diritto privato che veniva stabilito attraverso il diritto ecclesiastico e che era autorizzato a disciplinare questioni come matrimoni, divorzi, eredità, ecc. Per quanto riguarda invece i casi rientranti nel diritto pubblico i *dhimmis* venivano giudicati nell'ambito del diritto pubblico ottomano applicabile ai soggetti non-musulmani. In altre parole, nelle controversie disciplinate dal diritto pubblico i *dhimmis* erano giudicati attraverso principi speciali che venivano regolamentati tenendo conto delle differenze religiose delle *millet*. Da questo punto di vista, il fatto che esistessero normative diverse ma non discriminatorie per i non-musulmani può essere considerato come un altro elemento di pluralismo.
A tale proposito Al-Qattan sottolinea che da molte ricerche storiografiche si evince che:

> I *dhimmis* avevano il diritto di intentare causa per la maggior parte dei loro affari legali in tribunali *dhimmi* ufficialmente riconosciuti e organizzati e gestiti dalla comunità, a condizione che i loro casi non attraversassero i confini religiosi, coinvolgessero reati capitali o minacciassero l'ordine pubblico e la sicurezza. (Al-Qattan, 1999: 429)

Dalla prospettiva di queste analisi storiche emergono due caratteristiche principali del sistema giuridico ottomano per quanto riguarda i *dhimmis*. In primo luogo il sistema giuridico delle comunità *dhimmis* e l'applicazione delle loro leggi erano legate ai principi giuridici ottomani in quanto le decisioni legali e le loro conseguenze dovevano essere in accordo con i principi generali ottomani. Come afferma Inalcık:

> L'Islam garantiva la vita e le proprietà di cristiani ed ebrei a condizione dell'obbedienza e del pagamento di una imposta pro-capite. Permise loro il libero esercizio delle proprie religioni e di vivere secondo le proprie leggi religiose [...] Gli Ottomani applicarono questi principi dell'Islam con la massima liberalità e tolleranza. (Inalcik, 1973:7)

La seconda caratteristica di questo sistema che distingueva il sistema ottomano dai suoi contemporanei occidentali e orientali era che i *dhimmis* erano liberi di ricorrere ai propri meccanismi legali non essendo obbligati a essere soggetti alla legge islamica se non nei casi in cui fossero loro stessi a preferire volontariamente di sottoporsi ad essa e quindi ciò sta a significare che godevano di un alto grado di autonomia, seppure come abbiamo visto, con dei limiti ben precisi.

2.3.7 Vantaggi del sistema delle millet

Sicuramente il sistema delle *millet* ha prodotto un assetto molto vantaggioso sia per i governanti che per i governati. Per i governanti ottomani era lo strumento perfetto per governare in modo efficiente gruppi multi-religiosi e multi-etnici delegando il governo di queste comunità ai capi delle *millet* che in questo modo venivano assorbiti nella macchina amministrativa dello Stato; per le comunità non-musulmane le *millet* rappresentavano una struttura che consentiva loro di preservare la propria identità e diversità e sviluppare un forte sostegno comunitario che li aiutava a risolvere problemi economici, sociali e culturali. Inoltre consentiva di stabilire forti legami tra correligionari e assicurava la sopravvivenza del proprio gruppo sfuggendo all'assimilazione da parte di gruppi più grandi.
Come sostiene Hugh Poulton

> I capi delle varie *millet* godevano di un'ampia giurisdizione sui loro membri, che erano vincolati dai propri regolamenti piuttosto che dalla *shari'a* . Lo Stato ottomano trattava le *millet* come enti corporativi. Incoraggiava la perpetuazione delle proprie strutture e gerarchie interne trattando esclusivamente con i loro leader e non con i singoli membri. Queste strutture includevano sistemi educativi specifici per ogni comunità religiosa. La *millet* si è affermata come il fulcro principale dell'identità al di fuori della famiglia e del territorio, lasciando nei tempi moderni un retaggio di confusione tra i concetti di cittadinanza, religione ed etnia. (Poulton, 2000:47).

La *Millet* quindi oltre che impedire di essere assimilati da una comunità o cultura più ampia, promuoveva un alto tasso di cooperazione sociale in quanto tutti i suoi membri condividevano tutti gli aspetti propri di una vita comune e ciò li rendeva più forti di fronte ad eventuali difficoltà e minacce. Era per certi versi come uno Stato all'interno dello Stato dove venivano mantenute strutture culturali, sociali e religiose specifiche. Questo fattore si rivelò però poi una criticità quando nel corso del XIX secolo le comunità cristiane cominciarono ad essere attraversate da movimenti nazionalistici che alimentarono rivolte che portarono alla perdita territoriale di parti importanti dei domini ottomani nei Balcani. (Mentzel, 2000:201-202)

Quando poi si trattava di gestire i rapporti con lo Stato questa opportunità di autogoverno e autogestione poneva i *dhimmis* in una condizione di vantaggio rispetto agli stessi turchi e alle altre comunità musulmane. Infatti mentre il *dhimmi* non aveva un rapporto diretto con lo Stato ma era il suo rappresentante che intercedeva per lui, tra il suddito musulmano e lo Stato non c'era alcun schermo protettivo per cui nel caso di funzionari incompetenti o corrotti non aveva altra scelta che obbedire e subirne le conseguenze. Inoltre durante periodi di crisi come guerre, carestie, conflitti interni e banditismo, momenti in cui lo Stato offriva scarsa sicurezza e protezione, le *millet* con le loro strutture e organizzazioni definite e coese, offrivano alle loro comunità maggiori possibilità di protezione e di aiuto reciproco rispetto a quelle che potevano ottenere i turchi e più in generale le comunità musulmane.

2.3.8 Svantaggi del sistema delle millet

Per secoli, il metodo usato dagli ottomani per governare le molteplici comunità multietniche e religiose che formavano il loro vasto Impero ha rappresentato un sistema sicuramente meritevole. In un'epoca storica satura di pregiudizi religiosi gli ottomani mostrarono infatti progredite capacità di governo che assicuravano a tutti i suoi sudditi cristiani, ebrei e altri grupi di non-musulmani un ambiente sicuro e tollerante.

Nonostante ciò bisogna ricordare che il sistema delle *millet* celava comunque anche una serie di limiti e criticità propri dell'istituto. Innanzi tutto era uno spazio dove il senso di identità basato sulla appartenenza religiosa poteva, in determinate circostanze storiche/culturali, trasformarsi in un senso di appartenenza su base etnica e mutare in nazionalismo. Infatti nonostante fosse un sistema in cui la costruzione del senso di identità era imperniata sulla religione di fatto ciò aveva consentito alle minoranze di preservare anche i propri principi nazionali, così quando nel XIX secolo il nazionalismo iniziò a propagarsi tra i popoli europei gli Imperi multietnici si trovarono di fronte ad un nemico che metteva in pericolo la loro stessa esistenza. Nel caso specifico dell'Impero ottomano, le *millet*, che per la loro natura e composizione erano spazi ideali per lo sviluppo del nazionalismo, diventarono infatti i luoghi da cui poi si propagarono istanze nazionaliste e separatiste. Come afferma infatti McCharty:

> La religione, tradizionale elemento di autoidentificazione dei sudditi ottomani, nei nuovi Stati [fondati dopo rivolte interne e/o interventi stranieri] mantenne lo stesso ruolo, ma seguendo i fini propri del nazionalismo. (McCarthy, 2001:50)

Un'altra criticità delle *millet* derivava dall'incapacità del sistema di fare distinzioni tra le diverse comunità etniche che le componevano. Finché diversi gruppi etnici condividevano la stessa fede erano infatti considerati come la stessa cosa e venivano amministrati e gestiti allo stesso modo. Greci, bulgari e serbi facevano parte della stessa *millet* ortodossa, così come sefarditi, askenaziti, caraiti e romanioti facevano tutti parte della stessa *millet* ebraica, senza alcuna distinzione su possibili differenze etno-culturali esistenti tra questi gruppi. Questo approccio nei confronti dei diversi gruppi, indipendentemente dalle distinzioni etniche e geografiche esistenti, impedì che si sviluppassero politiche "mirate" che potessero affrontare realtà e problemi esistenti su scala ridotta e/o a livello locale e questo nel tempo produsse forti tensioni all'interno delle *millet*, come per esempio lo scontro tra la componente egemonica greca su quella bulgara nel corso del XVIIII secolo o tra quella sefardita e quella askenazita nel XIX.

Anche la *millet* ebraica venne considerata e gestita dagli ottomani come un blocco unico che non teneva conto delle diversità che invece si trovavano al suo interno. Questo portò al prevalere dell'elemento sefardita su quello askenazita e romaniota, ma mentre quest'ultimo venne rapidamente e pacificamente assorbito, gli askenaziti resistettero al processo di omologazione e mal digerirono l'egemonia culturale e politica dei sefarditi. Così quando tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo iniziò a diffondersi nell'Impero il sionismo, a differenza della maggioranza sefardita che di fatto lo ignorò, il gruppo askenazita lo utilizzò come strumento per scardinare la struttura di potere controllata dall'élite sefardita che gestiva la comunità provocando una profonda spaccatura che mise in serio pericolo l'integrità della *millet* ebraica.

Un'altra criticità da evidenziare è che il sistema imponeva una netta divisione della società, impedendo in questo modo che i sudditi ottomani potessero sviluppare una cultura comune che gli consentisse di diventare una nazione unitaria (Yetişgin, 2007:151). Rimanendo invece isolati e chiusi nel proprio perimetro, le *millet* produssero un particolarismo così forte e radicato che neppure i tentativi compiuti nel periodo delle *Tanzimat* di riformare lo Stato e di sviluppare attraverso l'ottomanismo una ideologia e cultura comune che riuscisse a mantere coesa la società ottomana e integro il territorio dello Stato ebbe successo. Al contrario, questo sistema chiuso in rigidi compartimenti creò le premesse per far diventare queste comunità facili territori di conquista da parte dei movimenti nazionalisti e separatisti emersi nel corso del XIX secolo.

2.3.9 Controversie

Il termine "sistema *millet* " è convenzionalmente usato per riferirsi alla serie di accordi amministrativi e istituzionali impiegati dai sultani ottomani per quanto riguarda la gestione delle comunità non-musulmane e la loro autonomia fiscale, legale, culturale e religiosa.

Questa idea di un "sistema" è stata oggetto di accese contestazioni negli studi storici perché è stato affermato che questo termine presume irrealisticamente relazioni omogenee, ermetiche e

immutabili nel corso di diversi secoli tra lo Stato ottomano e i suoi sudditi non-musulmani senza tenere conto della natura evolutiva di questi rapporti, delle differenze esistenti all'interno di queste comunità e delle realtà straordinariamente diverse e complesse dell'Impero ottomano. (Goffman, 1994:138)

Allo stesso modo, ci sono stati anche considerevoli dibattiti storiografici sul fatto che la coniazione del termine *millet* sia stata un'invenzione, al punto che Benjamin Braude ha osservato che negli ultimi cento anni il termine è diventato un "feticcio storiografico" in quanto tende a confondere e distorcere la realtà storica ponendovi sopra una monolitica struttura amministrativa mentre si dovrebbero usare termini più appropriati come organizzazione "comunitaria" o "corporativa", invece del più storicamente utilizzato *millet* (Braude, 1980:70).

Nel 1957 Gibb e Bowen pubblicarono il testo "*Islamic Society and the West"* nel quale i due storici formularono una visione delle *millet* che è stata quella maggiormente accettata e giudicata come la più autorevole dagli studiosi successivi e che è rimasta pressoché immutata. Nella loro analisi le *millet* appaiono quasi come dei "possedimenti" religiosi rimasti immutati senza subire alcuna sostanziale trasformazione interna tra il XV e il XIX secolo quando affrontarono una fase di riorganizzazione sotto l'impatto delle moderne idee occidentali (Braude, 1980:70).

Inoltre Gibb e Bowen attribuirono alle leadership religiose delle comunità, vale a dire i patriarchi greci e armeni e i rabbini ebrei, un ampio potere nei confronti dell'amministrazione ottomana e questo a partire dalla conquista di Costantinopoli nel 1453. Gibb e Bowen quindi non solo immaginano una traiettoria immutabile di questo sistema, ma sostengono, pur senza fornire alcuna prova, che i sultani ottomani in realtà non introdussero il sistema solo con la cattura della capitale bizantina ma che lo avessero cominciato ad implementare già dal XIV secolo alle comunità non-musulmane presenti nel loro Impero dislocate principalmente nei Balcani.

Questa affermazione si basa sul presupposto che sin dalle prime fasi della costruzione del loro Impero gli ottomani avessero organizzato il territorio conquistato allo stesso modo in cui i primi sovrani musulmani avevano organizzato i territori occupati e cioè applicando la *shari'a* che identifica i *dhimmis* come i membri della rispettive comunità confessionali piuttosto che come individui. Per Gibb e Bowen questo confermerebbe che l'amministrazione ottomana delle comunità non-musulmane aveva le sue radici in una serie di norme che andavano dall'"atteggiamento del Profeta verso le altre religioni", alla pratica islamica arcaica e alla legge islamica; questo percorso dimostrerebbe quindi che il "sistema *millet"* degli ottomani si fosse sviluppato parallelamente al modello giuridico classico dei *dhimmis* (Gibb, Bowen, 1950-57:214).

Ma se davvero il trattamento ottomano dei non-musulmani fosse stato così perfettamente in linea con la legge islamica classica come sostengono Gibb e Bowen, come possono essere valutate allora le pratiche ottomane (*devşirme*) di prendere giovani ragazzi non-musulmani in schiavitù per poi impiegarli nei servizi militari, considerando che la *shari'a* non consente tali pratiche? Un'altra riserva sulla definizione del termine fatta da Gibb e Brown viene dallo storico Arkansis che dopo aver studiato i rapporti finanziari tra il Patriarcato greco-ortodosso e la Porta sostiene che se anche il sultano avesse deciso di concedere una sorta di autogoverno alla comunità greca "sotto la forma di tolleranza religiosa", la priorità dell'amministrazione ottomana era principalmente quella della riscossione delle tasse dalle comunità sottomesse e che quindi le popolazioni non-musulmane erano considerate dal sistema ottomano niente di più che dei "beni" tassabili (Arnakis, 1952:238) e non certo dei soggetti a cui prestare particolari attenzioni.

Anche se il lavoro di Gibb e Bowen è diventato un'influente e autorevole fonte storiografica sull'Impero ottomano, Benjamin Braude nel volume "*Foundation Myths in the Millet System*" ha mosso una forte critica alla loro teoria circa l'origine e sviluppo del "sistema *millet*", considerandola insoddisfacente, semplificata e sospetta, in quanto "ha avuto origine da una combinazione di miti" (Braud, 1982:65).

Braude sostiene che Bowen ha utilizzato fonti obsolete in modo anacronistico arrivando così a conclusioni errate e proiettando indietro al XV e XVI secolo consuetudini/prassi emerse solo più tardi; Braude ritiene inoltre che se anche il concetto di *dhimmi* risaliva al periodo del Profeta, il

concetto di "sistema *millet*" impiegato dagli storici è emerso solo nel XIX secolo e critica la concezione di un ordine uniforme e sistematico del "sistema" sostenendo che la natura dell'amministrazione ottomana inerente le comunità non-musulmane, può essere descritta più come una serie di accordi *ad hoc* piuttosto che come un sistema adottato in modo uniforme (Braud, 1982:12-13).

Braude ha anche condotto ampie ricerche su documenti storici al fine di tracciare l'uso del termine *millet* da parte degli ottomani in modo da capire se fosse esistita da parte dello Stato ottomano una qualsiasi politica sviluppata uniformemente nei confronti delle comunità non-musulmane dell'Impero; in seguito a questi studi, Braude ha affermato che prima del XIX secolo gli ottomani non usavano il termine *millet* per indicare i loro sudditi non-musulmani, ma che anzi la ricerca dimostra che gli ottomani lo usavano per se stessi, cioè la comunità dei musulmani, in contrapposizione ai *dhimmis*, ai capi di stato cristiani nelle corrispondenze diplomatiche e in alcune occasioni a soggetti ebrei (Braud, 1982:67). L'ampliamento del termine fino ad includere le comunità di soggetti non-musulmani iniziò solo gradualmente nel XIX secolo dopo i decreti di riforma di Mahmud II e Abdülmecid I. Usando queste argomentazioni Braude arriva alla conclusione che l'evidente mancanza di un termine amministrativo "unico" utilizzato da una burocrazia altamente sofisticata e razionale come quella ottomana per definire i non-musulmani indica l'assenza di una politica ben definita e istituzionalizzata nei confronti di queste comunità; da questa considerazione Braude arriva alla conclusione che il cosiddetto "sistema *millet*" nella pratica ottomana non fosse un' istituto reale ma piuttosto il risultato di un insieme di accordi prevalentemente locali che variavano nel tempo e nei luoghi.

Nel suo attacco contro la narrativa sul "sistema *millet*", Braude non si limita a utilizzare come argomento la mancanza dell'uso del termine amministrativo *millet* ma esamina anche i resoconti storici circa la formazione di quella greca, armena ed ebraica nel contesto del consolidamento del potere di Mehmed a Costantinopoli e descrive questi racconti come "miti fondanti" perché visti come il prodotto di una sorta di storiografia partigiana.

Braude suggerisce che questi resoconti relativi a tre diverse comunità siano così sorprendentemente lineari e così irrealisticamente simili tra loro da fare sorgere qualche dubbio sulla loro effettiva storicità. Per esempio esaminando il caso della *millet* greca Braude sostiene che contrariamente a quanto tramandato, la politica iniziale di Mehmed non fu quella di appoggiarsi al Patriarcato per controllare i greci, tanto che il primo a sovraintendere alla comunità greca fu in realtà un funzionario civile bizantino e che la sede patriarcale non fu occupata fino al gennaio 1454, quindi circa sei mesi dopo la conquista; per questo motivo la successiva scelta del Patriarca e l'istituzione dei privilegi del Patriarcato fu più una misura casuale e di natura meno sostanziale di quanto normalmente affermato, che il prodotto di una precisa scelta politica. Questi dubbi vengono anche rafforzati dall'inadeguatezza e scarsità delle fonti storiche, vuoto utilizzato poi dalle parti per costruirici sopra una serie di storie che hanno aiutato a creare il "mito".

Esaminando poi la *millet* ebraica Braude conclude che contrariamente a quanto avevano suggerito Gibb e Bowen, gli ebrei ottomani non avevano mai avuto un Rabbino Capo che detenesse un potere e una posizione pari a quello del Patriarca greco poiché nella storia ebraica il termine rabbino capo ha avuto poco importanza amministrativa. Al primo capo della comunità ebraica, Moses Capsali, fu assegnato il termine *hoca* che aveva un significato più onorifico che sostanziale. Braude nota che Capsali aveva già lavorato come giudice prima che Mehmed lo contattasse per cui la sua posizione di *hoca* è il risultato della ratifica effettuata da Mehmed di una posizione già esistente e che derivava dalle norme interne e dai bisogni della comunità ebraica piuttosto che da una precisa e sistematica politica del sultano nei confronti delle minoranze non-musulmane. Inoltre non ci sono prove che Capsali partecipasse alla riscossione delle tasse ottomane mentre è documentato che i contatti tra lo Stato ottomano e le comunità ebraiche avvenivano attraverso un sistema di rapporti tra i delegati della comunità ebraica e i funzionari di corte.

Considerando quindi che ciascuna comunità non-musulmana dell'Impero ottomano ha percorso traiettorie sostanzialmente diverse tra loro secondo delle proprie dinamiche, Braude sembra

insistere sul fatto che sia da escludere che queste comunità possano essere unite tutte insieme all'interno di un sistema standardizzato che invece non considera affatto queste differenze. Braude inoltre è convinto che anche i sudditi ottomani non-musulmani parteciparono alla creazione di questo mito attraverso l'uso di fonti "contraffatte" in cui i resoconti distorti venivano presentati come giustificazione - o come una speciale supplica diretta ai tribunali ottomani - per ottenere misure che estendessero i poteri delle *millet* trovando una giustificazione e una legittimazione nel passato.
Lo storico Bruce Masters osserva che gli stessi sultani avevano motivazioni politiche nel contribuire al "mito delle *millet*":

> La volontà dei sultani di favorire il mito delle *millet* conferendo potere ai Patriarchi fu aiutata, senza dubbio, dalla loro crescente apprensione che i cristiani rappresentassero davvero una quinta colonna che potesse essere manipolata dalle potenze europee a spese della Porta. I sultani devono anche aver capito che il consolidamento degli affari della Chiesa nelle mani dei Patriarchi, che erano vicini al Palazzo, avrebbe potuto rendere più facile il governo dei loro sudditi non-musulmani. (Masters, 2004:99)

Avigdor Levy partecipando al dibattito sostiene che il sistema delle *millet* ottomane ha le sue origini negli Stati musulmani del Medio Oriente[36] e che quindi non rappresenti un nuovo capitolo nei rapporti tra maggioranze musulmane e minoranze non-musulmane ma che il contributo ottomano sia stato solo quello di aver preso un sistema già esistemte e averlo regolamentato e reso più efficiente (Levy, 1994:42). Secondo Levy (Levy, 2010:422-428) solo il caso della Chiesa ortodossa si avvicina di più al modello delle *millet* descritto da Gibb e Bowen e nel suo studio utilizza il contesto degli ebrei ottomani proprio per dimostrare quanto il loro caso fosse completamente diverso sia da quello greco che da quello armeno in quanto nell'ebraismo non è mai esistita una forte tradizione di organizzazione gerarchica. Per esempio Levy ricorda che dopo la morte di Capsali, Mizrahi, un rinomato studioso di diritto, emerse come il principale rabbino della comunità di Istanbul. Tuttavia a causa delle differenze regionali e culturali la sua posizione risultò molto più debole di quella di Capsali e non ottenne mai la nomina ufficiale del governo. Le autorità ottomane dovettero così nominare un capo laico, *Sha'altiel,* per riscuotere le tasse e rappresentare la comunità davanti alle autorità.

Levy osserva poi che ciascuna comunità ebraica all'interno dell'Impero era estrememente autonoma rispetto alle altre comunità ebraiche e che la nomina dei rabbini locali come leader era dovuta al fatto che ciò rendeva più efficiente sia il processo di riscossione delle tasse che il rapporto della comunità con le autorità; venivano così sviluppate delle strutture di leadership locali ma a livello centrale eventuali sovrastrutture erano destinate a essere estremamente lasche poiché rimaneva forte la tendenza al decentramento e questa situazione secondo Levy è durata almeno fino al 1830. Per quanto riguarda le autorità ottomane, queste riconobbero alle varie comunità ebraiche la facoltà di dotarsi di una leadership locale autonoma e non intervennero nelle dinamiche interne in quanto il loro unico interesse era quello che le tasse venissero raccolte e versate nelle casse dello Stato (Levy, 2010:425).

Bernard Lewis annota che da quanto risulta sia nei documenti ottomani che nei *responsa*[37] rabbinici, le comunità ebraiche dell'impero vivevano nelle *kehillot,* quartieri sviluppati attorno alla

---

[36]Anche Barker and Gavrilis affermano, utilizzando ragionamenti simili, che il sistema delle *millet* sia stato in effetti ereditato dagli imperi bizantino e romano. Per un approfondimento: Barkey, K. e Gavrilis, G., 2016, *The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy*", Ethnopolitics, Vol.15, n. 1, pp. 24-42.

[37] Nella letteratura rabbinica i *responsa* sono conosciuti come *She'elot u-Teshuvot* (domande e risposte) e comprendono un corpo di decisioni scritte e direttive emesse dai *poskim* (decisori della legge ebraica).
I *responsa* svolgono un ruolo particolarmente importante nel diritto ebraico in quanto rispondono a domande che spesso riguardano nuove circostanze per le quali non è prevista alcuna disciplina nei codici di diritto. In questo modo la risposta integra quindi i codici e funzionano come fonte del diritto. I *responsa* contengono sentenze che riguardano l'etica, l'etica degli affari, la filosofia della religione, l'astronomia, la matematica, la storia, la geografia, nonché interpretazioni di passaggi della Bibbia, della *Mishnah*, del *Talmud* e del *Midrash*. I *responsa* contengono quindi preziose informazioni sia sulla vita degli ebrei che sui popoli dei "gentili" tra i quali hanno vissuto. Si possono anche raccogliere informazioni sui

propria sinagoga ed erano soggette al proprio *haham* o rabbino. In questo modo Lewis si oppone all'analogia dell'esperienza della *millet* ebraica con quella greca e armena definendo tale analogia una "mitologia storica" (Lewis, 1984:124)*;* infatti secondo Lewis dall'esame dai resoconti sull'organizzazione delle varie comunità si evince che le politiche ottomane erano caratterizzate da un alto grado di pragmatica flessibilità nel trattare le differenze tra le comunità e che quindi sia da guardare con prudenza la tendenza a considerare come fenomeni omogenei gli sviluppi delle comunità non-musulmane.

Anche se l'approccio di Braude è stato accettato come una revisione efficace e affidabile della teoria presentata da Gibb e Bowen, lo storico Michael Ursinus nel testo *Millet* del 1993 ha contestato e corretto l'affermazione di Braude secondo cui *millet* è un termine che stato utilizzato per identificare le popolazioni ottomane non-musulmane solo a partire dal XIX secolo. Nel suo studio infatti, opponendosi all'idea che prima del periodo delle *Tanzimat* il termine fosse usato nelle fonti ottomane per indicare comunità di musulmani, Ursinus ne dimostra un uso sporadico nel decreto imperiale ottomano *Muhimme Defterleri di divan -i humayun* (1565) e mostra le prove che già nel 1591 venisse utilizzato con riguardo alla *millet* armena (*millet-i Ermeniyan*) e nel 1757 riguardo a quella greca (*millet-i rum*), sebbene la *millet* ebraica (*yahud millet*) e quella cattolica romana (*katolik millet*) non vengano menzionate prima del 1839 (Ursinus, 2008:62).

A differenza di Braude, Ursinus afferma che almeno già dalla fine del XVII secolo in poi il termine *millet* era chiaramente usato nel linguaggio amministrativo della burocrazia centrale ottomana per riferirsi ai sudditi non-musulmani dell'Impero ottomano mentre potrebbe essere difficile trovare conferme per i periodi precedenti. Ursinus suggerisce tuttavia che il termine *millet* sembra apparire nei registri imperiali ma non nei tribunali provinciali, alludendo così a una certa distinzione tra livello centrale e locale e annota che nel XVIII secolo "Le singole comunità religiose [...] nella prospettiva del governo centrale erano viste come parti di comunità religiose e giuridiche che *idealmente* [in italico nel testo] avevano una dimensione imperiale." (Ursinus, 2008).

Braude ha poi successivamente risposto alle affermazioni di Ursinus sostenendo che le asserzioni di quest'ultimo sono limitate all'uso del termine nei registri *muhimme* del XVII secolo ma non in fonti al di fuori di Costantinopoli, come i registri della *shari'a*, e ciò confermerebbe la sua posizione secondo cui "durante i secoli XV e XVI non esisteva ad un livello imperiale un "sistema *millet*" per regolare i rapporti con le principali comunità non-musulmane." (Braude, 2000:418).

Anche altri storici hanno contribuito a questa importante discussione sull'uso del termine *millet*; Goffman ha sostenuto che il termine fosse "policrestico", così come lo era la stessa società ottomana dove "Nella prima età moderna la politica ottomana era un'entità eterogenea e in evoluzione" (Goffman, 1994:139) e che il modello del "sistema *millet"* nasconda, più di quanto riveli, sui reali legami tra le comunità religiose dell'Impero e "l'apparente indifferenza" del governo a questi legami. Goffman suggerisce che gli ottomani cominciarono a fare chiarezza sulla reale esistenza e composizione delle *millet* nel momento in cui entrarono in contatto con i cattolici e i protestanti e sorse il problema di doverli distinguerli dalle altre comunità ottomane non-musulmane. Lo proverebbe l'uso nel 1614 del termine *millet* insieme a *tai'fe* utilizzato dagli ottomani quando si trovarono nelle condizioni di dover trattare con la comunità dei Franchi (termine con cui gli ottomani definivano gli europei occidentali generalmente di fede cattolica) a Gerusalemme. Difatti il decreto ottomano del *Dîvân-i humâyûn*[38] rivolto al *kadi* di Gerusalemme si riferiva a questo *tai'fe* franco come ad un unica *millet*. Goffman afferma inoltre che non sia possibile ritenere che la politica degli

---

rapporti morali e sociali del tempo, sulle occupazioni, sulla casa, sui costumi, sulle espressioni di gioia e di dolore, sui divertimenti e persino sui giochi. I *responsa* più antichi sono importanti anche per le letture e gli emendamenti della *Mishnah* e del *Talmud.*

[38] Il *Dîvân-i humâyûn,* spesso chiamato semplicemente "Divano", era il consiglio formato dai responsabili delle amministrazioni dell'Impero ottomano riuniti attorno al Sultano. Il *Dîvân-i humâyûn* è stato il principale organo esecutivo ottomano sino alla metà del XVII secolo quando il potere è passato unilateralmente nelle mani dei Gran Vizir. La riforma amministrativa delle *Tanzimat* nel XIX secolo ha poi modificato l'esecutivo turco in favore di un modello di gabinetto europeo.

ottomani nei confronti delle *millet* sia rimasta inalterata e non solo a causa delle variazioni territoriali dell'Impero ma anche a causa di tre significativi eventi: con la conquista di Costantinopoli nel 1453 che era una capitale abitata da una popolazione estremamente eterogenea; con la serie di Capitolazioni firmate prima con i francesi e poi con gli inglesi, gli olandesi e altri Stati europei alla fine del Cinquecento e nel Seicento; il processo di ri-centralizzazione ottomana e l'intensificarsi delle attività missionarie cattoliche nella seconda metà del XVII secolo. Questi eventi evidenziano che ci devono essere state necessariamente delle alterazioni e trasformazioni nella percezione che lo Stato ottomano aveva nei confronti dei soggetti non-musulmani e quindi una fluidità del dialogo comunitario sia a livello internazionale che statale e regionale (Goffman, 1994:154); questo proverebbe che la *millet*, intesa come struttura implementata dallo Stato per gestire i suoi soggetti non-musulmani non può assolutamente aver potuto significare nel tempo la stessa cosa.

Nonostante i numerosi dibattiti sull'origine e l'uso storico del termine quasi tutti gli storici concordano sul fatto che il sistema delle *millet*, nella sua configurazione attuale, sia quella che ha preso forma nel XIX secolo sulla scia delle riforme delle *Tanzimat*. L'Editto di *Gülhane* del 1839 oltre ad affermare l'uguaglianza di musulmani e non-musulmani davanti alla legge introdusse nel lessico politico ottomano il termine *millet-i erba'a*, le quattro comunità che indicavano le quattro comunità religiose ufficialmente riconosciute e che costituivano l'ordinamento politico ottomano: la musulmana, la greco-ortodossa, l'armena e l'ebraica. Fu in questo contesto che nel 1835 il governo nominò Abraham Levi *haham basi* o Rabbino Capo un ruolo che fu accettato con riluttanza dalla comunità ebraica di Istanbul. L'Editto del 1856 (*Hatt-ı Hümayun*) riconfermò i privilegi concessi alle *millet* nel corso dei secoli e stabilì che venissero aggiornati e il sistema riformato. Così tra il 1860 e il 1865 le tre *millet* non-musulmane adottarono dei Regolamenti per disciplinare l'amministrazione interna; si trattava di atti che concedevano maggiori poteri alle leadership laiche e limitavano quelli dei religiosi. Ed è stato proprio questo sviluppo della standardizzazione e sistematizzazione del "sistema *millet*" avvenuto nell'era delle *Tanzimat* che è stato poi proiettato da alcuni osservatori anche nel passato.

In conclusione, ritengo che pur apprezzando l'analisi condotta da Gibb e Bowen non si possa non concordare con Braude, in quanto considerando che l'Impero ottomano è durato sei secoli diventa molto difficile pensare che questo "sistema" possa aver significato la stessa cosa per un periodo così lungo, mentre ritengo più plausibile che si sia trattato di una serie di accordi presi a seconda del gruppo minoritario e del tempo e del luogo in cui tali gli accordi sono stati stipulati. È infatti difficile pensare che gli ottomani potessero amministrare la comunità ebraica di Bitola in Macedonia e quella di Damasco in Siria nella stessa maniera in un arco temporale così vasto. Concluderei sottolineando che anche in assenza di un "sistema *millet*" formale e sistematico prima del XIX secolo, non si può non riconoscere che lo Stato ottomano abbia saputo dimostrare efficienza, comprensione, tolleranza, nonché pragmatismo, nel gestire la sbalorditiva diversità che si trovava all'interno dei territori da lui amministrati.

2.3.10 "Mito o realtà?"

Non tutti gli studiosi considerano il sistema delle *millet* come un modello di amministrazione sociale positivo. Bernard Lewis ad esempio sostiene che le società musulmane tradizionali non offrivano ai non-musulmani né uno status paritario né pretendevano di farlo (Lewis, 1984:64-66). Al contrario sostiene che la discriminazione era un elemento intrinseco del mondo islamico e che oltre ad esserne una caratteristica fondamentale era stata anche istituzionalizzata attraverso gli ordinamenti giuridici dei paesi musulmani, come per l'appunto la *millet* (Lewis, 1984:8-18). Tuttavia riconosce che gli ottomani in qualche misura abbiano saputo riconoscere i soggetti non-musulmani presenti nella società ottomana e che poi nell'era delle *Tanzimat* li abbiano inclusi in un sistema giuridico più egualitario. Braude, come abbiamo visto, afferma che non si tratti neppure di sistema amministrativo (Braude, 1980:74) ma solo di un mito la cui formulazione ha portato ai non-musulmani più costrizioni che libertà (Braude, 1982:83).

Altri autori sostengono invece che un attento studio storico/legale dimostri che il sistema non sia da considerare né un mito né tanto meno una struttura anti-egualitaria. Macit Kenanoğlu[39] per esempio ritiene che un'analisi approfondita del sistema giuridico ottomano sia il mezzo più funzionale per valutare se si tratti di un mito oppure no. Secondo Kenanoğlu l'approccio degli Stati musulmani alle comunità non-musulmane e le sue basi legali risalgono in primo luogo alla Carta di Medina che assicurava la coesistenza pacifica di musulmani e non-musulmani e costituiva una garanzia per i diritti civili di tutti i cittadini compresi i politeisti e gli ebrei e in secondo luogo con il Patto di Omar del 637 (*dhimma*) che divenne lo status legale dei non-musulmani (Bosworth, 1982:41-47). Per Kenanoğlu questa analisi indica che le norme e i documenti legali che istituzionalizzarono lo status dei *dhimmis* all'interno della comunità islamica e poi nell'Impero ottomano erano lungi dal discriminare i *dhimmis* e che il sistema delle *millet* non solo non rappresenta un mito ma che al contrario la *dhimma* assicurava alle minoranze non-musulmane un considerevole spazio di multiculturalismo e pluralismo. E di libertà.

2.4 Trasformazione della millet

La società ottomana subì profondi cambiamenti nei secoli XVII e XVIII sotto l'influenza di una serie di fattori economici, politici e militari. Questi cambiamenti avevano alterato il sistema di possesso della terra, la struttura e funzionamento dell'esercito, l'organizzazione sociale, l'organizzazione delle comunità e in definitiva la struttura sociale e la leadership delle *millet*. Le agitazioni nazionaliste tra le comunità non-musulmane ottomane emersero nel XIX secolocome conseguenza di questi sviluppi strutturali e non perché il governante e i governati professassero una fede diversa.

I cambiamenti strutturali che hanno interessato il sistema delle *millet* riguardano innanzi tutto l'ascesa di notabili rurali, la nascita di nuove élite imprenditoriali-commerciali nelle città e l'ascesa di un'intellighenzia laica. La differenziazione strutturale assunse un significato sociale e politico in gran parte dovuto al fatto che questi ultimi due gruppi sorsero per primi nelle comunità non-musulmane. Questi erano gruppi formati da laici le cui esigenze economiche e politiche erano in conflitto con le proprie gerarchie religiose, con l'organizzazione delle *millet* e con i tradizionali concetti ottomani di autorità.

L'ascesa iniziale al potere dei capi delle comunità fu facilitata dopo il XVI secolo dalla loro assunzione di maggiori responsabilità nella riscossione delle tasse e nell'assegnazione dei *miri* (terre demaniali). Nel frattempo l'accresciuta domanda di derrate agricole, sia da parte dell'esercito ottomano impegnato in continue guerre contro austriaci e russi, sia da parte dell'Europa centro-occidentale, creò nuove opportunità per i notabili nelle campagne di accumulare ricchezza e ottenere uno alto status sociale. Il potere dei notabili, sia musulmani che non-musulmani, fu ulteriormente rafforzato dopo la metà del XVIII secolo dall'allentamento dell'autorità del governo centrale sui territori periferici.

Le élite commerciali sorsero nelle città come conseguenza delle stesse forze economiche che avevano promosso l'ascesa di leader laici nelle campagne con l'eccezione che i notabili si occupavano principalmente della produzione agricola mentre i mercanti si occupavano dello scambio delle merci; il risultato di questa evoluzione fu che dopo il 1800 l'élite mercantile ottomana era costituita principalmente da non-musulmani che divennero gli intermediari privilegiati degli europei grazie alla loro maggiore apertura verso le idee e i valori economici e culturali europei.

Nel frattempo i notabili non-musulmani tendevano a identificarsi con le loro comunità e la loro culture etniche e religiose perchè le possibilità di mobilità verso le fasce più alte dell'amministrazione ottomana erano molto limitate. Questo impedimento ha provocato nel corso dei

---

[39] Kenanoğlu, M., 2007, *Is Millet System a Real1ty or a Myth? The Legal Position of the Non-Muslim Subjects and Their Religious Leaders in the Ottoman Empire*, Istanbul University, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, Sayı,12, s.17-38.

secoli uno scarso attaccamento da parte di questi gruppi allo Stato ottomano in quanto li ha costretti a ricercare riconoscimenti e ricompense sociali all'interno della propria comunità piuttosto che nell'apparato dello Stato e se le riforme amministrative del XIX secolo aprirono a questi gruppi il libero accesso all'amministrazione ottomana questa misura risultò tardiva e non ridusse l' attaccamento da loro sentito per la loro comunità etnica e linguistica di origine.

In un'economia di mercato in rapido sviluppo i commercianti appartenenti alle varie *millet* non-musulmane rapidamente monopolizzarono le nuove attività, come assicurazioni, agenzie di trasporto e banche e acquisirono posizioni di leadership nelle loro comunità. Svilupparono interessi e relazioni con il governo richiedendo una serie di regolamenti efficienti e servizi rapidi che il governo ottomano era lento a soddisfare. Ad esempio le controversie riguardanti complesse questioni economiche e commerciali non potevano essere facilmente risolte nei tribunali religiosi delle *millet*. Inoltre i mercanti coinvolti nel commercio internazionale ebbero contatti sempre più frequenti e stretti con l'Europa e fecero loro le nuove idee che riguardavano l'organizzazione socio-politica, le nuove pratiche amministrative e la gestione del sistema giustiziario impiegati nell'Europa occidentale; allo stesso modo svilupparono una visione piuttosto laica e moderna riguardo ai rapporti tra religione, società e Stato. Arrivarono a considerare il clero, specialmente quello rurale, ignorante e rozzo, difficilmente in grado di fornire alla comunità una guida spirituale veramente illuminata; allo stesso modo cominciarono a vedersi come un gruppo che dal punto di vista culturale e sociale aveva poco in comune con i notabili rurali, il clero e perfino con il governo ottomano. Nonostante ciò, la pressione sociale, la tradizione e la mancanza di alternative li costrinsero a mantenere legami formali con le *millet*, tuttavia quando si presentò l'occasione i mercanti, gli artigiani e gli intellettuali unirono le loro forze per premere per una radicale riforma di queste strutture. Così, a prescindere dalle differenze oggettive che distinguevano le *millet* non-musulmane tra loro, queste istanze di cambiamento divennero fortissime e centrali nell'agenda della popolazione laica e occidentalizzata.

2.4.1 Disordini tra le minoranze

Il XIX secolo fu per l'Impero ottomano un secolo di caotici cambiamenti marcato, sia in politica estera che negli affari interni, dal verificarsi di una serie di eventi spesso intrecciati tra loro che provocarono una forte debolezza politica e militare e una inarrestabile disgregazione territoriale. Fu un epoca in cui le logorate e inadeguate istituzioni ottomane dovettero gestire le mire espansionistiche delle Grandi Potenze imperialiste sui territori dell'Impero e le pulsioni nazionaliste e separatiste emerse tra le minoranze non-musulmane. Non deve quindi sorprendere che anche uno dei pilastri su cui si reggeva la struttura dell'Impero, le *millet*, venisse risucchiato nella crisi che aveva investito l'Impero e divenisse uno degli istituti intorno al quale si articolarono le politiche riformiste delle *Tanzimat*.

L'ascesa economica, militare, politica e culturale che ha interessato il mondo occidentale dal XVIII secolo in poi, è stata uno dei principali motivi che ha provocato e alimentato le rivolte delle minoranze ottomane durante il XIX secolo. Le Grandi Potenze europee cominciarono infatti a sviluppare mire territoriali e politiche sull'Impero e in questa partita la religione giocò un ruolo importante in quanto la maggior parte delle minoranze ottomane non-musulmane avevano legami religiosi con le nazioni europee. Il gruppo ortodosso era legato alla Russia, i cattolici ricevevano aiuto dalla Francia, mentre i britannici, i tedeschi e altre nazioni europee sostenevano l'idea che fosse giusto aiutare i propri "perseguitati" correligionari nell'Impero anche se ciò avesse comportato la loro separazione politica e territoriale dallo Stato ottomano. Gli ebrei ottennero saltuariamente l'aiuto della Gran Bretagna, ma in generale rimasero fedeli al sultano e all'Impero non avendo nessuna rivendicazione autonomista.

A rendere la posizione degli ottomani ancora più difficile incideva il fatto che nelle relazioni internazionali e nelle opinioni pubbliche europee il ruolo del "malvagio" era sempre e comunque attribuito all'Impero ottomano il quale in realtà doveva affrontare e gestire minacce provenienti sia dall'interno che dall'esterno.

Come ha affermato Yelavich:

> Nei suoi rapporti con il mondo esterno e con i suoi problemi interni, il governo ottomano è stato danneggiato dall'immagine oscura che la maggior parte dei popoli europei aveva di esso, un atteggiamento che era in un certo senso un retaggio del vecchio spirito da Crociata." (cit. in Yetişgin 2007:151)

Sebbene gli ottomani avessero stabilito politiche protettive e tolleranti nei confronti dei non-musulmani e che cristiani, ebrei e musulmani vivessero una geografia urbana piuttosto aperta e permeabile dove vigeva una accettabile grado di pacifica coesistenza, le pesanti interferenze delle Grandi Potenze durante il XIX secolo alterarono rapidamente questo equilibrio. A causa di questi interventi non solo le minoranze non-musulmane iniziarono a mostrarsi ostili verso l'Impero, ma anche i musulmani cominciarono a sviluppare un chiaro atteggiamento ostile nei confronti di questi gruppi.

Tra le Grandi Potenze la Russia rappresentava sicuramente il maggiore pericolo per l'unità e la pace ottomana. Pietro I (1682-1725) aveva inaugurato una politica, continuata anche dai suoi successori, che aveva come obiettivo quello di impadronirsi di Istanbul e degli Stretti e fare a pezzi l'Impero ottomano. In questa prospettiva le minoranze cristiane dell'Impero diventarono un utile strumento per portare avanti questa politica espansionistica, tanto che nel trattato di Küçük Kaynarja del 1774 la Russia si proclamò protettrice della *millet* ortodossa, ruolo che le permise frequenti interferenze negli affari interni ottomani. Che l'"appetito" russo nei confronti dei territori ottomani fosse cosa nota lo dimostra l'episodio in cui Alessandro I durante l'incontro con Napoleone Bonaparte a Tilsit nel 1807 presentò il suo paese come il legittimo successore dell'Impero Romano d'Oriente (Yetişgin, 2007:152); così dopo aver sconfitto Napoleone e aver soddisfatto al Congresso di Vienna del 1815 le sue rivendicazioni verso l'Europa occidentale, la Russia rivolse le sue attenzioni verso l'Oriente, i Balcani e il Vicino Oriente.

Nonostante l'accordo di Vienna del 1815 imponesse alle Grandi Potenze di proteggere l'"Europa conservatrice", non incoraggiare rivolte nazionaliste e non aiutare i movimenti separatisti all'interno degli Imperi, quando nel 1821 scoppiò la rivolta greca, la Russia, così come aveva già fatto nel 1804 durante quella serba, aiutò attivamente gli insorti inviando armi, addestratori militari ed esercitò forti pressioni diplomatiche sugli ottomani. Questo interventismo diventò il *file rouge* della politica russa nei Balcani per tutto il XIX secolo. La rivolta greca si concluse con la concessione dell'indipendenza alla Grecia anche grazie alle sconfitte subite dagli ottomani da parte degli eserciti russi nella guerra del 1828-29. In questo modo il ruolo della Russia come protettrice dei popoli cristiani ortodossi dei Balcani contro la tirannide ottomana ne uscì ingigantito.

In quest'ottica, il dominio violento ed autoritario ottomano e l'oppressione delle minoranze, soprattutto di quelle cristiane nei Balcani, divennero la lente attraverso la quale i paesi europei guardarono all'Impero Ottomano dagli inizi del XIX secolo fino al primo conflitto mondiale. Sebbene non del tutto infondato, la durezza di questo "giogo ottomano" venne comunque enormemente esagerata da molti governi e intellettuali europei con l'obiettivo di creare un'idea sfavorevole nei confronti dei turchi nell'opinione pubblica. Tra i gruppi più attivi che condussero campagne anti-ottomane ci furono politici che sostenevano le politiche imperialiste della Russia, dell'Austria-Ungheria e di altre Grandi Potenze e gruppi e associazioni che facevano capo alle minoranze ottomane che cercavano il sostegno dell'Europa nel loro progetto di emancipazione politica e territoriale dall'Impero; fu in questo periodo del resto che il governo liberale britannico di Gladstone, fortemente antiturco, iniziò a parlare di "massacri bulgari" (Zürcher, 2007:88) e lo stesso Gladstone nel libro "*Bulgarian Horrors and the Question of the East*" del 1876 criticò duramente gli ottomani. Ma anche l'Illuminismo con la sua idea che solo gli europei potessero essere considerati "illuminati" mentre il resto del mondo era stagnante e inadatto alla civiltà, contribuì alla formulazione di un giudizio negativo nei confronti degli ottomani e della loro società (Ortaylı, 1985:421-426 in Yetişgin, 2007:154).

Non mancò tuttavia chi rigettò questa giudizio sfavorevole, soprattutto tra coloro che avevano realmente vissuto nell'Impero ottomano. Per esempio il geologo britannico Warington Smyth in un libro pubblicato nel 1854 scrisse:

> I nemici della Turchia non solo hanno seminato dissenso, ma hanno persuaso il resto d'Europa, che si esercita una crudele oppressione nei confronti dei contadini [cristiani]. Ma mentre tali affermazioni radicali sono nettamente false, si troverà che dove si sono verificati casi di ingiustizia e di torto, essi sono generalmente riconducibili alle imposte irregolari e vessatorie riscosse da alcuni governatori. Questi episodi stanno diventando ogni anno più rari; alcuni degli eccessi sono stati fermati da decreti del governo, altri dal sentimento di rabbia che si è sviluppato insieme al miglioramento delle condizioni di tutte le classi.[40]

Ma quale era quindi la reale situazione dell'Impero Ottomano?

Prima di rendersi conto della superiorità che l'Occidente aveva raggiunto in campo militare, economico, scientifico, gli ottomani erano rimasti convinti che il loro sistema fosse moralmente e militarmente al di sopra di quello europeo, tuttavia a partire dalla sconfitta di Vienna nel 1683 iniziarono a rendersi conto che qualcosa era cambiato. Cominciarono a domandarsi cosa non avesse funzionato e ad accettare il fatto che si stavano progressivamente indebolendo rispetto alle nazioni europee. Capirono anche che per colmare la distanza che si era creata con l'Occidente fosse necessario introdurre dei cambiamenti nell'esercito, nell'economia, nella struttura e nelle istituzioni dello Stato.

Le prime riforme furono avviate già durante l'era *Lale* (Tulipano) (1718-1730) ma fu il decreto del 1839 che inaugurò il periodo riformista delle *Tanzimat* durante il quale fu introdotto un programma di riorganizzazione e innovazione su scala più ampia.

2.4.2 Le Tanzimat (1839-76)

Il *Gülhane Hatt-i Humayunu* emanato dal sultano Abdülmecid nel 1839 rappresenta l'inizio di un processo di riconoscimento e concessione di diritti politici, civili ed economici alle popolazioni dell'Impero e apre ad un lungo periodo di riformismo (1839-1876). Dietro al *Ferman* c'era la convinzione che il futuro dell'Impero dipendesse dalla sua modernizzazione e dall'accettazione delle moderne pratiche militari e amministrative occidentali.

Il *Ferman*, affermando che indipendentemente dalla religione professata, la vita, le proprietà e i valori morali/religiosi di tutti i sudditi dell'Impero dovevano essere protetti dallo Stato e che tutti i soggetti dell'Impero dovevano essere considerati uguali davanti alla legge, si poneva l'obiettivo di assicurare sia la preservazione dello Stato che garantire la fedeltà delle *millet*.

Con l'emanazione del *Ferman* le minoranze non-musulmane cominciarono ad assaporare i vantaggi della loro nuova condizione di uguaglianza e le opportunità che essa garantiva, ma allo stesso tempo preoccupò la maggioranza musulmana che cominciava ad agitarsi di fronte alla possibilità di perdere la propria posizione egemonica. Non bisogna dimenticare infatti che sin dalla sua fondazione, per i turchi e i loro sudditi musulmani l'Impero era uno Stato islamico governato da una dinastia musulmana al cui interno si trovava una minoranza cristiana ed ebraica tollerata e protetta secondo quanto stabilito dal testo sacro dell'Islam, il Corano, ma che tuttavia non veniva considerata come parte organica dello Stato. Le minoranze non-musulmane cominciarono quindi a rivolgersi agli Stati europei chiedendo di fare pressione sugli ottomani così da ottenere che i loro diritti venissero ampliati. Queste richieste trovarono riscontro nelle Cancellerie europee che dimostrarono molta disponibilità nell'appoggiare le loro istanze sia per motivi di solidarietà, in quanto cristiani, ma anche per puro calcolo politico in quanto era chiaro che queste minoranze potevano essere usate come validi strumenti per indebolire l'Impero e quindi rendere più facili i loro progetti espansionistici sui territori ottomani.

Se il *Ferman* del 1839 rimase una sorta di dichiarazione d'intenti anche per la mancanza di istituzioni moderne e di un quadro giuridico capace di implementare questo concetto di uguaglianza, è con l'*Islahat Fermanı* (Decreto di Riforma) del 1856 che il riformismo cominciò a prendere forma e a intaccare lo *status quo* e la struttura delle *millet*.

---

[40] Smyth, W., 1854, *A Year with the Turks or Sketches of Travel in the European and Asiatic Dominions of the Sultan*, London, John W. Parker & Son, p.233

Il Decreto era stato redatto su "suggerimento" degli alleati europei, in particolare Gran Bretagna e Francia, che avevano combattuto insieme agli ottomani contro i russi nella guerra di Crimea del 1853-1856. Lo scopo principale del *Ferman* era quello di soddisfare le richieste che provenivano sia da paesi esteri che dalle minoranze ottomane, riguardo il riconoscimento di nuovi diritti politici, pubblici ed economici a favore dei non-musulmani. Gli ottomani speravano in questo modo sia di legare queste minoranze allo Stato che di rimuovere qualsiasi presupposto che potesse giustificare interferenze straniere.

Il *Firman* non solo ribadiva i diritti concessi nel decreto Tanzimat del 1839 ma conteneva anche nuovi provvedimenti. Si creavano dei tribunali misti per musulmani e non-musulmani nei quali si sarebbero applicate sia le leggi ottomane, *Mejelleh,* che i codici francesi; si reiterava il riconoscimento del principio di uguaglianza per i non-musulmani, la tutela giuridica di tutte le confessioni religiose, l'istituzione di uffici misti nella pubblica amministrazione; inoltre a membri non-musulmani veniva concessa l'ammissione all'Alta Corte, *Meclis-i Ahkam-ı Adliye*.[41]

Con i Decreti di Riforma i non-musulmani furono quindi equiparati ai musulmani con i quali condividevano gli stessi diritti. Vennero sempre più coinvolti negli affari pubblici, giudiziari e governativi e nei centri provinciali furono ammessi nelle assemblee amministrative e giudiziarie che assistevano i governatori e i giudici. In cambio dei diritti acquisiti venne chiesto ai non-musulmani di servire nell'esercito e nella amministrazione, richiesta che non venne sempre recepita positivamente. Il decreto portò anche ad una sorta di liberalizzazione e democratizzazione all'interno delle *millet* in quanto stabiliva che dovessero essere i loro membri a scegliere i leader che gestivano gli affari comunitari attraverso delle proprie assemblee; si trattava di una riforma molto importante in quanto privava i leader religiosi, che da sempre avevano avuto il monopolio del governo delle loro comunità, di parte del loro potere a favore degli elementi laici.

Nonostante la speranza che i nuovi diritti introdotti con il *Firman* avrebbero aiutato a mantenere la pace e l'unità all'interno dell'Impero, i risultati non furono quelli attesi tanto che divenne "Uno strumento per le minoranze cristiane per avanzare richieste infinite e uno spauracchio per i musulmani." (Engelhardt, 1999:155 in Yetişgin, 2007:158).

Infatti sebbene le Grandi Potenze durante la Conferenza di Pace di Parigi del 1856 avessero promesso di non interferire negli affari interni ottomani e di proteggerne l'unità territoriale, all'indomani della pace tutti i problemi pregressi acquisirono nuovo slancio. Se durante la guerra di Crimea la maggior parte dei bulgari e degli armeni sostenne l'Impero e il dominio turco, dopo il 1856 le istanze autonomiste/separatiste da parte delle minoranze aumentarono; questo sviluppo da un lato fornì alle Grandi Potenze nuovi elementi per aumentare le interferenze delle negli affari interni dell'Impero e dall'altro generò un forte malcontento tra i musulmani. La Russia in particolare, attraverso il panslavismo, fomentò le minoranze cristiane dei Balcani mentre altri paesi sostennero attività missionarie o aprirono scuole straniere nelle quali venivano diffusi valori culturali e religiosi occidentali. Tutto ciò contribuì ad allargare il solco tra i diversi gruppi etnici e religiosi creando conflittualità e forti tensioni. Un documento britannico dell'epoca affermava che se non ci fossero state interferenze esterne i turchi sarebbero stati senz'altro in grado di governare le minoranze senza alcun problema (Şimşir, 1989:704).

Mentre gli ottomani cercavano un rapporto di pacifica coesistenza con le potenze europee e mostravano grande rispetto per i Trattati, le Grandi Potenze invece non mostravano la stessa disponibilità. "Il loro atteggiamento somigliava a quello del governo degli Stati Uniti nei confronti delle tribù indiane." (Jelavich, 1973:12); questo commento di Barbara Jelavich può sembrare un pò eccessivo, tuttavia non si può negare che gli Stati europei facessero del loro meglio pur di creare problemi agli ottomani. Ad esempio l'ideologia panslava sviluppatasi dopo il 1860 fornì agli zar russi

[41] Durante il periodo Tanzimat il *Meclis-i Ahkam-ı Adliye* era il Consiglio Supremo dell'Impero ottomano che fungeva da equivalente di una odierna Corte Suprema e Consiglio di Stato. Istituito il il 24 marzo 1838 il suo compito era quello di preparare le leggi e i regolamenti necessari per l'implementazione delle riforme. Aveva anche il compito di controllare in un secondo momento l'avvenuta attuazione delle varie leggi e regolamenti. I suoi membri potevano esprimere liberamente le proprie opinioni e le decisioni erano prese a maggioranza.

lo strumento perfetto per manipolare i sentimenti religiosi e nazionalisti degli slavi che vivevano fuori dalla Russia e lavorare alla disintegrazione dell'Impero ottomano e di quello Austro-Ungarico. Gli ottomani al contrario dopo la guerra di Crimea non riuscirono a controbilanciare questa minaccia elaborando in funzione anti-russa un forte movimento culturale/politico capace di unire i musulmani e i turchi presenti in Russia e nell'Asia centrale, in quanto non possedevano né la forza economica per realizzare un simile progetto né, soprattutto, una base ideologica.

Se le riforme non riuscirono nel loro intento di creare dei nuovi presupposti politici/culturali per rilanciare il patto di pacifica convivenza tra le popolazioni dell'Impero, crearono tuttavia le condizioni che permisero ai gruppi non-musulmani di aumentare il loro potere economico. Questa ascesa fu anche possibile grazie all'introduzione di sistemi educativi di istruzione e formazione professionale di tipo europeo tanto che Sir Edwin Pears scriveva: "Era raro incontrare un greco, uomo o donna, che non sapesse leggere e scrivere nella propria lingua. Era quasi impossibile trovare un turco, al di fuori della burocrazia, che sapesse farlo."[42]

La comunità ebraica da parte sua si avvantaggiò delle scuole della *Alliance Israélite Universelle*[43], per accedere ad un sistema educativo moderno e all'avanguardia e formare una nuova classe dirigente ebraica, laica e occidentalizzata..

2.4.3 Riforma delle millet

Lo *Hatt-i Hümayûn* del 1856, oltre a reiterare gli enunciati dell' *Hatt-i Şerif del* 1839, introdusse anche un nuovo elemento che era quello di voler promuovere l'omogeneizzazione della popolazione dell'impero attraverso la creazione di nuove istituzioni amministrative comuni, l'elaborazione di una nuova identità comune ottomana attraverso l'ottomanismo (*Osmanlılık)* e la riorganizzazione delle *millet.* L'Editto infatti oltre a riconfermare la validità dei privilegi che erano stati concessi alle minoranze dai vari sultani nel corso dei secoli prevedeva anche la formazione di speciali "assemblee" che sotto la supervisione della Sublime Porta avrebbero dovuto discutere la conferma di questi privilegi - amministrativi, giudiziari ed educativi - e l'introduzione di necessarie "riforme richieste dal progresso della civiltà e dai tempi"[44] al fine di aggiornare la struttura stessa delle *millet*.

Come ha fatto notare Roderic Davison, il Decreto imperiale del 1856 era caratterizzato da una connaturata contraddizione che si esprimeva attraverso un forte 'dualismo'. Infatti mentre il Decreto insisteva sul tema dell'uguaglianza tra i sudditi ottomani, indipendentemente dalla loro religione, allo stesso tempo conservava il sistema delle *millet* come principio organizzativo fondamentale della società ottomana (Davison, 1963:56). In altre parole mentre la preponderanza dell'elemento religioso veniva teoricamente cancellata di fronte all'uguaglianza formale dei soggetti, in pratica il sistema delle *millet* acquistava una rilevanza giuridica che di fatto consolidava la differenziazione tra le popolazioni dell'Impero divise in *millet* sempre definite su base religiosa. Come ha sottolineato Ahmad Feroz (Feroz, 1993 in Stamatopoulos, 2006:259) questa contraddizione può essere spiegata se si considera che le riforme introdotte dalle *Tanzimat* nello Stato ottomano furono quasi sempre il risultato di scelte politiche imposte dall'alto[45] e il loro obiettivo era soprattutto quello di riorganizzare la struttura della leadership delle *millet* conferendo potere a quei gruppi dirigenti che si identificavano e condividevano lo spirito delle *Tanzimat* e che si facevano agenti delle istanze riformiste nelle loro comunità. Per questo motivo diventava vitale una riorganizzazione delle *millet* che istituzionalizzsse il controllo della gestione da parte dell'elemento laico. L'ingresso dei laici veniva visto infatti come

---

[42] Pears,Sir E., 1917, *Life of Abdü Hamid,* London, Constable & Company Ltd., pp.28-30.

[43] L'*Alliance Israélite Universelle* era una società internazionale di cultura ebraica, presente in diversi paesi. La società venne fondata in Francia nel 1860 con il fine di portare aiuto agli ebrei del mondo, garantirne uguaglianza, diritti civili e di cittadinanza e l'autosufficienza. L'*Alliance* riteneveva che gli strumenti principali per il raggiungimento di questi obiettivi fossero l'istruzione e la formazione professionale (la prima scuola fu aperta a Tétouan nel 1862) e la creazione di un fondo di sostegno finanziario finalizzati a creare posti di lavoro.

44 Fonte: *Islahat Fermanı* - Editto di Riforma (18 Febbraio 1856), URL: https://www.anayasa.gen.tr/reform.htm, consultato il 04.06.2020.

[45] Feroz, A., 1993, The *making of modern Turkey*, London- New York.

un fattore indispensabile per estendere nella struttura di ciascun *millet* il sostegno sociale alle riforme e all'ottomanesimo. Per questo motivo, così come era avvenuto nell'Europa occidentale con la separazione tra Chiesa e Stato, i riformatori ottomani volevano promuovere la separazione della sfera politica da quella religiosa[46] mediante una differenziazione tra compiti/doveri spirituali e materiali in modo tale da ridurre le prerogative dei vertici delle gerarchie religiose in campo giudiziario (Davison, 1963:115). Nel caso specifico della *millet* ortodossa si pensava anche che togliendo l'esercizio del potere giudiziario ad un clero spesso accusato di corruzione, si potesse anche disinnescare le forti spinte secessioniste presenti nei territori europei e togliere alla Russia pretesti che giustificassero nuovi interventi militari in territorio ottomano.

Negli anni seguenti la pubblicazione del *Hatt-i Hümayûn* tutte le *millet* attraversarono quindi un processo di profonda riforma. Per quanto riguarda la *millet* greca-ortodossa, l'Assemblea Nazionale (*Ethnosinelsi*) lavorò dal 1858 al 1860 ad un "Regolamento Generale" che fu ratificato poi dalla Sublime Porta (1860-1862) e che introduceva un elemento di grande cambiamento e cioè la facoltà del sultano di escludere dal processo di elezione del Patriarca candidati a lui non graditi.

Il testo per una Costituzione Nazionale Armena (*Azgayin Sahmanadrut'iwun Hayoc*) fu completato nel 1860 e confermato dalla Sublime Porta nel 1863.

Nel caso della *Millet* ebraica bisogna innanzi tutto ricordare che storicamente le comunità ebraiche dell'Impero costituivano delle comunità autonome senza una struttura gerarchica che sancisse la preminenza di una sulle altre, per cui il Rabbino Capo di Istanbul non svolgeva all'interno della comunità ebraica quel ruolo di guida che invece avevano i Patriarchi greco-ortodossi e gregoriani armeni all'interno delle proprie comunità. Questa condizione cominciò a cambiare tuttavia con il Regolamento del 1834 che indicò il Rabbino Capo (*Hahambaşı*) di Istanbul come il capo di tutti gli ebrei dell'Impero e al quale furono attribuiti precisi poteri e compiti. Per questo motivo quando dopo il 1856 si procedette alla riforma della *millet* ebraica la comunità nel suo complesso aveva già una precisa struttura gerarchica così i cambiamenti riguardarono soprattutto la riduzione dei poteri dei religiosi. I "riformatori" erano guidati dal banchiere Abraham Camondo (Clay, 2000:24-25) il quale guidò la *Millet* ebraica dall'interno sostenendo l'elezione di due Rabbini Capo "riformisti", Ya'akov Avigdor (1860-63) e Yakir Gueron (1863-71). Il "Regolamento Generale del Rabbinato" (*Hahamhane Nizamnamesi*) pubblicato nel 1865 concesse molti poteri agli elementi laici della comunità a discapito di quelli esercitati dal Rabbino Capo tanto che la norma per la sua prevedeva che questo sarebbe stato scelto da una assemblea mista costituita da 20 rabbini, da 60 rappresentanti laici di Istanbul e da 40 rappresentanti laici provenienti dalle province. Molte norme del Regolamento tuttavia non vennero mai pienamente applicate e i "conservatori" lavorarono fino all'inizio del XX secolo per cercare di restaurare quei poteri che erano stati attribuiti al Rabbino Capo nel 1834 e che poi erano stati revocati con il Regolamento cercando in questo modo di erodere le sfere di competenze degli elementi laici della comunità (Karmi, 1996:34).

2.4.4 Ottomanismo

Volendo creare un'ampia base sociale lo Stato ottomano si impegnò in un processo di omogeneizzazione in modo da facilitare la comunicazione tra i diversi segmenti della popolazione ottomana così che potessero raggiungere un soddisfacente grado di comprensione reciproca. Lo Stato promosse quindi una politica definita con il termine di ottomanismo con l'obiettivo di trasformare i singoli membri delle *millet* che fino a quel momento erano stato per lo Stato solo soggetti indistinti all'interno dello spazio comunitario in cittadini titolari di diritti e doveri. Per questo motivo nel 1869 con la Legge sulla Nazionalità lo Stato dichiarò cittadino ottomano ogni individuo che viveva nelle terre ottomane e con lo scopo di conseguire la parità di cittadinanza furono abrogate diverse misure

[46] Berkes, N., 1966, The *development of secularism in Turkey*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 29, n.2, pp. 384-387.

che separavano i musulmani dai non-musulmani; per esempio fu concessa anche ai non-musulmani la facoltà di testimoniare in giudizio, divieto che fino a quel momento aveva avvantaggiato nei processi i musulmani; anche il divieto di lavorare nell'amministrazione statale fu rimosso.

Tuttavia la cittadinanza comune promossa dall'ottomanismo era un mero dispositivo legale che non coinvolgeva le identità di base e le affinità religiose e culturali degli individui. In un certo senso assomigliava molto allo sforzo sovietico di creare un *homo-sovieticus* (Karpat, 2006:546) proclamando tutti gli abitanti dell'URSS cittadini sovietici dimenticando che tuttavia questi cittadini appartenevano a vari gruppi etnici e religiosi.

Considerato che ai fini di questa ricerca è importante capire se l'ottomanismo abbia avuto successo o meno, bisogna dire che sicuramente in parte l'ha avuto, ma non nel modo in cui il governo ottomano lo aveva elaborato. Infatti sulla spinta di determinate circostanze storiche attraverso l'ottomanismo i musulmani cominciarono a sviluppare una identità islamica politica che prima mancava. Tra il 1860 e il 1880 i cristiani ortodossi dei Balcani si impegnarono in una serie di quelle che furono chiamate "rivolte nazionali" che portarono alla loro separazione dallo Stato ottomano e al consolidamento di una forte maggioranza musulmana nei restanti territori ottomani. Pertanto ottomanismo e islamismo vennero a convergere e a coincidere, pregiudicando così gli sforzi del governo ottomano di tenere fuori le differenze religiose dal suo progetto di cittadinanza comune capace di unire l'insieme di cittadini ottomani a prescindere dalla loro fede religiosa e dall'origine etnica.

I riformatori delle *Tanzimat* si lanciarono nel difficile compito di fondere i disparati gruppi etno-religiosi ottomani in una nazione attraverso una comune cittadinanza, ma alla fine il rapporto tra l'individuo e il territorio si manifestò sotto forma di attaccamento alla patria territoriale e per questo motivo il concetto di patria ottomana non mise mai radici profonde. Grazie, o a causa, dell'ottomanismo quello che invece mise radici fu il concetto di una patria regionale in cui trovava espressione la storia, la cultura e il modo di vivere di uno specifico gruppo etno-sociale. Non c'è dubbio che per i turchi la "patria" fosse l'Anatolia e la Rumelia dove si erano sviluppate la loro storia e cultura. Siria, Iraq ed Egitto costituivano invece la patria araba. Per questo motivo una nazione ottomano-islamica insediata in uno stato territoriale prima o poi avrebbe dovuto fare una scelta in base alla priorità assoluta del territorio o della fede.

Per quanto riguarda invece le *millet* la cittadinanza ottomana, teoricamente intesa a travalicare i confini religiosi ed etnici, minava quella autonomia e autogoverno in ambito culturale e religioso che le aveva, isolandole, protette dall'interferenza reciproca e da possibili forme di oppressione da parte dello Stato. Una volta superato lo status corporativo delle *millet* e la segregazione dei vari gruppi era chiaro che i rapporti tra i diversi gruppi religiosi ed etnici nell'Impero ottomano sarebbero stati decisi sulla base della loro forza numerica. Quindi i gruppi formanti le varie *millet* si trasformarono in minoranze e maggioranze ed era inevitabile che prima o poi le opinioni e le aspirazioni culturali e politiche della maggioranza avrebbero prevalso e avrebbero condizionato le caratteristiche del governo stesso.

Di conseguenza il carattere musulmano del governo ottomano iniziò ad acquisire un nuovo significato politico. I musulmani cominciarono ad identificare il governo come musulmano e a rivendicare uno status e una posizione di privilegio nella società, un processo che sollevò ulteriori accuse contro il governo accusato di discriminare e danneggiare i non-musulmani. Le *millet* infatti private della loro tradizionale autonomia e funzione, erano diventate, sia pure per ragioni diverse, motivo di insoddisfazione e di lamentela per il governo ottomano e anche per molti loro membri. Il governo ottomano le considerava ostacoli alla propria politica di ottomanizzazione mentre le comunità laiche urbane non-musulmane si lamentavano del fatto che le *millet* permettessero al clero e ai notabili di perpetuare la loro autorità e gli intellettuali le accusavano di ritardare l'emergere di una coscienza nazionale e di una cultura etnica laica tra i loro connazionali. Così come abbiamo già visto, paradossalmente gli elementi più progressisti dei gruppi non-musulmani si trovarono alleati con il governo ottomano nella loro battaglia contro il vecchio sistema delle *millet*.

Tra il 1860 e 1870 molti intellettuali e statisti ottomani appartenenti ai Giovani Ottomani[47] come Namık Kemal, Ziya Pascià Şinasi, Midhat Pascià contribuirono attraverso opere letterarie e giornalistiche a sviluppare e far conoscere le riforme e le idee che le avevano ispirate; nei loro lavori presentavano una nuova visione del mondo ottomano basato sull'unità territoriale dell'Impero e sull'ottomanesimo e si ponevano come obiettivo quello di costruire un singola nazione ottomana indipendentemente dalle differenze di etnia e religione superando così la struttura delle *millet*.

L'ottomanesimo, seguendo gli sviluppi politici avvenuti in Europa dopo l'Illuminismo, mirava a creare un unico Stato e un'unica Nazione ottomana enfatizzando il concetto di Patria comune (*Vatan*). Per salvare lo Stato dai nemici interni ed esterni i Giovani Ottomani si ponevano innanzi tutto l'obiettivo di creare uno Stato moderno, ma visto che la maggior parte dei problemi provenivano o dai movimenti insurrezionali promossi dalle minoranze o da interventi esterni, i Giovani Ottomani miravano a sviluppare politiche che da un lato assicurassero la lealtà di tutti i sudditi ottomani e che dall'altro impedissero alla Russia e ad altre nazioni europee di interferire negli affari interni ottomani. Per raggiungere questo obiettivo e per assicurare una completa uguaglianza di tutti i sudditi ottomani fu emanata nel 1876 la prima Costituzione.

Sebbene questa Costituzione non ponesse fine al potere del sultano, concedeva a tutti i sudditi dell'Impero il diritto di scegliere attraverso libere elezioni i propri rappresentanti nella nuova camera dei Deputati. La Costituzione prevedeva due camere: un Senato, i cui membri erano nominati dal sultano tra importanti uomini politici e una Camera dei Deputati che era formata da 56 membri musulmani e 40 non-musulmani. La Costituzione era "una proclamazione dell'ottomanesimo e del patriottismo ottomano; era un'affermazione che l'Impero era in grado di risolvere i suoi problemi e che aveva il diritto di mantenere intatta la propria estensione territoriale." (Cleveland, 1994:83)

Questo tentativo di integrazione fallì innanzi tutto perché la lealtà e identità che dovevano cementare questa nuova società erano fondamentalmente questioni di impegno individuale che non potevano essere raggiunte senza un'esperienza emotiva capace di legare i propri valori alla nuova entità politica, cioè uno moderno Stato ottomano. Ciò avrebbe richiesto da parte dei politici ottomani una conoscenza, sia intuitiva che simbolica, della psicologia della società, una certa capacità di interpretare e rappresentare le nuove idee e la necessità e l'abilità di trovare i giusti canali per esprimere queste nuove idee in forme comunemente accettate pur mantenendo in qualche modo i vecchi valori. Così se per la maggior parte dei sudditi cristiani l'idea ottomanista mancava di quell'appeal emotivo che invece trovavano fortissimo nel nazionalismo, per gli intellettuali turco-musulmani divenne la base per sviluppare una propria ideologia nazionalista il cui contenuto rispecchiava il proprio background culturale-sociale e l'interpretazione di storia. Così il concetto di nazione/nazionalità cominciò a tramutarsi in nazionalismo.

Il progetto ottomanista e le potenzialità espresse dalla Costituzione del 1876 furono tuttavia spazzati via dalla guerra del 1877 con la Russia e dai trattati di Santo Stefano e Berlino del 1878. L'impero perse territori vitali a sud e sud-est del Danubio e del Caucaso che erano popolati da musulmani e turchi. Ciò portò ad una migrazione di massa di oltre un milione di musulmani ancora oggi ricordata come *'93 sökümü'*, il disastro del 93' (1293/1877). Con le Guerre Balcaniche del 1912-13 l'Impero perse ulteriori territori europei e dovette assorbire in Tracia e in Anatolia altre decine di

[47] Il movimento dei Giovani Ottomani (*Yeni Osmanlilar*) era un'organizzazione nazionalista turca segreta formatasi a Istanbul nel 1865. Precursori di altri gruppi nazionalisti turchi (come i Giovani Turchi), i Giovani Ottomani erano favorevoli alla trasformazione del multinazionale Impero ottomano in una monarchia costituzionale pur non rinunciando alla base turca e islamica dello Stato. Tra gli esponenti più importanti ricordiamo i poeti Namık Kemal, Ziya Paşa e il finanziatore del gruppo, il principe egiziano Mustafa Fazıl. Costretti all'esilio a Parigi cominciarono a pubblicare *Hürriyet* (Libertà), un giornale che veniva introdotto di nascosto nell'Impero e dal quale si incitava il popolo turco ad insorgere e chiedere la fine dell'assolutismo dei sultani e l'instaurazione di una regime costituzionale.
Il movimento, sulla spinta delle *Tanzimat*, puntava sull'ottomanismo e su una modernizzazione dell'Impero in senso occidentale ed europeo pur senza abbandonare le radici musulmane. Dopo l'amnistia del 1871 e il rientro dei suoi membri dall'esilio (1871-72), il movimento perse tuttavia il proprio slancio e cessò di essere un fattore importante negli affari nazionali.

migliaia di profughi turchi e musulmani. Le conseguenze di queste migrazioni sono fondamentali per capire il deterioramento dei rapporti tra musulmani e non-musulmani e la fine di quella pacifica coesistenza che il sistema delle *millet* aveva assicurato all'Impero per secoli.

A seguito delle guerre l'equilibrio cristiano-musulmano dell'Impero scomparve e l'elemento musulmano acquisì una schiacciante maggioranza nei restanti territori. L'idea di uno Stato multinazionale basato su una cittadinanza comune perse la sua importanza pratica poiché lo Stato ottomano era ormai diventato uno Stato prevalentemente musulmano la cui sopravvivenza sembrava risiedere più nell'essere in grado di capitalizzare le caratteristiche musulmane dello Stato piuttosto che le sue diversità.

L'afflusso dopo il 1880 nelle aree urbane di questo fiume di rifugiati produsse comunità che generarono un nuovo gruppo di intellettuali nazionalisti ostili all'Europa e alle minoranze non-musulmane e che acquisirono col tempo un forte peso politico.

L'Impero post Trattato di Berlino (1878) è quello governato da Abdülhamid II (1876-1909). Abdülhamid, che aveva sospeso nel 1878 la Costituzione e inaugurato un governo autoritario, si dedicò alla riorganizzazione della burocrazia militarie e civile e all'espansione del sistema scolastico. Tuttavia Abdülhamid II era anche un panislamista che credeva che la salvezza dell'Impero poggiasse su una maggiore identificazione dello Stato e della società nella religione musulmana. Questa visione fu contrastata dal nascente nazionalismo turco che andava sviluppando i concetti di Patria (*Vatan*), identità politica e lealtà allo Stato attraverso il pensiero scientifico e una visione laica dell'uomo e della società. Per questi intellettuali il nazionalismo apparve non solo come la soluzione politica per la sopravvivenza dello Stato e dei turchi come gruppo politico-culturale, ma anche come via per introdurre la scienza e il progresso in quella nuova unità politica che andava prendendo forma: la nazione. Come dichiarò il nazionalista e panturchista Yusuf Akcura nel 1904 nel suo classico *Uc Tarz-i Siyaset* (Tre tipi di politica) entrambi il panislamismo e l'ottomanismo avevano fallito.

In opposizione alle politiche autoritarie del sultano questi nuovi intellettuali costituirono nel 1889 il movimento dei Giovani Turchi, gruppo che nel 1908 promosse la rivoluzione che costrinse il sultano a ripristinare la Costituzione del 1876. Questo avvenimento fu _il preludio di importanti mutamenti sociali, economici e politici che, uniti alla sconfitta militare del 1918, posero fine all'Impero. Il periodo in cui i Giovani Turchi guidarono il paese (1908-18) rappresenta quindi la fase finale dello Stato ottomano, anni durante i quali maturarono quelle condizioni che resero possibile la fondazione di uno stato nazionale turco laico. Tuttavia l'istituzione della Repubblica di Turchia nel 1923 portò con sé anche l'eredità ottomana con la sua struttura sociale, la sua leadership e suoi modelli di trasformazione. E anche il fantasma delle *millet*.

2.4.5 Le Riforme: successo o fallimento?

Nel corso del XIX secolo le potenze europee si aspettavano che gli ottomani avviassero delle radicali riforme e istituissero un governo e una società simili alle proprie. Il principe Clemens Metternich invece consigliò agli ottomani di non seguire i modelli europei di riferimento, inglese e francese, ma di attenersi alle proprie tradizioni così da per salvaguardare il carattere multietnico del proprio Stato. Alla fine invece i modelli utilizzati per le riforme furono proprio quelli di Gran Bretagna e Francia, nonostante fosse evidente che la loro implementazione fosse estremamente difficile considerate le profonde differenze tra la società ottomana e quella dell'Europa occidentale. Inghilterra e Francia erano infatti due stati-nazione mentre l'Impero ottomano era una struttura corporativa composta da numerose comunità etnico-religiose che erano legate tra loro dalla figura del sultano. Non esisteva una nazione ottomana con un'identità propria, sebbene la struttura e l'identità di ciascun grande gruppo etnico-religioso potesse potenzialmente consentirle di diventare una nazione. Inoltre, i due Stati presi a modello avevano una filosofia politica diametralmente opposta a quella degli ottomani.

La Gran Bretagna vedeva lo stato-nazione come un'associazione di individui liberi intrisi di nazionalismo civico e considerava ogni individuo dotato di dignità e meritevole di rispetto, specialmente se era inglese e anglicano. In Francia invece l'individuo era stato liberato dalla doppia

morsa, Chiesa e monarchia assoluta, dall'idea di una nazione che possedeva una volontà propria e dal trasferimento di autorità dal re allo Stato. In questo processo i francesi erano rimasero attaccati alla collettività, al nazionalismo etnico e ad una certa propensione per l'autoritarismo.

Qualunque fossero le differenze, sia lo Stato nazionale britannico che quello francese erano simili nel mettere l'individuo al centro del loro sistema politico, mentre nel tradizionale sistema ottomano la situazione era dicotomica. L'individuo godeva di libertà fisica ed etnico-religiosa illimitata entro i confini della sua comunità (*millet*), ma non aveva autonomia, libertà o diritti nei confronti del sistema politico, di fronte al quale spariva completamente sebbene vi fossero alcune limitazioni all'autorità del sovrano derivanti dall'Islam. L'individuo, musulmano e non, nella tradizionale comunità ottomana aveva un rispetto profondamente radicato per la tradizione, i modelli e il rango sociale e una visione pragmatica e pratica simile ai britannici. L'élite al potere era invece profondamente impegnata nel mantenimento della collettività e della fede sotto la supervisione dello Stato e quindi assomigliava più ai francesi. La comunità obbediva e rispettava l'élite nella misura in cui esse servivano e mantenevano la fede: il cosiddetto *din-ü devlet*[48], l'unità della fede e della religione.

I modernizzatori ottomani privarono lo Stato della sua legittimità tradizionale ma conservarono ed esercitarono un'autorità assoluta in nome di un'idea di modernizzazione concepita a casaccio che divenne in pratica una forma di materialismo. I "modernisti" turchi, la maggior parte dei quali erano burocrati, si consideravano i rappresentanti assoluti della Nazione più o meno allo stesso modo in cui i sultani si erano considerati i rappresentanti assoluti della comunità. Così continuarono ad agire come padroni di una collettività uniforme e monolitica divisa in rigide *millet* piuttosto che come i rappresentanti e i portavoce di una nazione composta da individui liberi.

Le riforme ebbero quindi l'effetto di accentuare questa dicotomia tra Stato e società provocando una spaccatura all'interno dell'Impero. Nel caso delle *Tanzimat* le riforme vennero viste dai musulmani come distruttive della fede in quanto portavano lo Stato a tradire la sua missione di custode dell'Islam. L'Editto del 1839 ad esempio rifletteva la convinzione della Gran Bretagna che riteneva che il motivo della stagnazione e sottosviluppo ottomano fossero da ricercare nel controllo che l'Islam, ritenuta una religione arretrata, aveva sul governo e che solo liberando lo Stato dalla morsa dell'Islam si sarebbe potuto superare questa arretratezza. Questa visione tuttavia si scontrava con la concezione che i sudditi musulmani avevano dello Stato e che ritenevano che la sua implementazione avrebbe minato l'essenza stessa dell'Impero.

Nel 1856 lo Stato ottomano fu firmatario del Trattato di Parigi e dell'Editto di Riforma, elogiato come un importante atto di cambiamento. In realtà l'Editto era stato preparato dall'Inghilterra, Francia e in parte dall'Austria senza la partecipazione ottomana che dovette accettarlo senza nemmeno la possibilità di proporre emendamenti. Nell'Editto furono perfino incluse tutte le disposizioni che erano state respinte dal Consiglio degli *ulema*, così la sua adozione creò un'aspra opposizione da parte dei conservatori religiosi al sultano e ai suoi consiglieri che furono accusati di aver agito su comando degli europei e di aver minato l'essenza dello Stato: "*Devletin esasina halel geldi*" (Le fondamenta dello Stato sono state violate) (Karpat, 2002:498). Sicuramente chi preparò l'Editto aveva poca conoscenza della società ottomana come dimostra il fatto che in nome dell'uguaglianza tra individui si cercò di imporre alla realtà socio-economica della popolazione musulmana ancora organizzata su basi corporative una dimensione individualistica occidentale.

L'Editto ebbe comunque il merito di dare un forte impulso a un considerevole sviluppo socio-economico che era già cominciato con la liberalizzazione economica del 1838 e che si consolidò poi con la promulgazione del Codice della Terra *(Arazi Kanunnamesi)* del 1858. Il Codice svolse un ruolo fondamentale nell'accelerare la transizione dell'economia ottomana verso un'economia capitalista ma aggravò anche la divisione tra le minoranze non-musulmane e la maggioranza musulmana della popolazione.

---

[48] Karpat, K.H., 2002, *The Social Restructuring,* in *Studies on Ottoman Social and Political History*, Brill, p.494.

La parte produttiva del settore dell'agricoltura commerciale, inclusa la proprietà della terra, era dominata dai musulmani, mentre la parte commerciale, che includeva operazioni di export-import e offriva possibilità di enormi profitti, era dominata dai cristiani e dagli ebrei. Una borghesia commerciale sorse rapidamente e svolse un ruolo vitale nella distribuzione delle merci europee e nel promuovere l'influenza francese e britannica, compresa la diffusione dell'abbigliamento e delle attività ricreative europee. L'Editto del 1856 acuì quindi la differenziazione socio-economica tra musulmani e non-musulmani e le tensioni sociali insite in una tale situazione acquistarono presto una dimensione etnico-religiosa e politica.

Non si trattava di rivolte "nazionali", ma piuttosto di rivolgimenti sociali che assumevano immediatamente connotazioni politico-nazionali. Il nazionalismo si dimostrò tuttavia una maledizione per un Impero multietnico e multireligioso come quello ottomano e la rivolta greca del 1821 ebbe l'effetto di porre fine a quella che può essere definita una coalizione *de facto* greco-turca iniziata nel 1453 e la fine di equilibri secolari che si erano creati tra le diverse comunità ottomane. Infatti la rivolta greca del 1821, che ebbe il sostegno della Gran Bretagna e della Russia, rappresentò un avvertimento che la vecchia identità religiosa, che era stata la spina dorsale del sistema tradizionale ottomano delle *millet,* stava per essere sostituita da un'identità nazionale; con tutto ciò che questo comportava.

La reazione popolare musulmana contro l'Editto iniziò subito e divenne sempre più forte man mano che la borghesia non-musulmana cresceva in dimensioni e ricchezza e i loro istruiti figli diventavano i leader dei movimenti nazionalisti etnici. Le obiezioni dei musulmani all'Editto del 1856 aumentarono così come le richieste dei cristiani per l'estensione di ulteriori diritti. Con il sostegno dell'Austria e della Russia la situazione degenerò in aperta rivolta, prima in Bosnia Erzegovina nel 1875 e poi in Bulgaria nel 1876. Queste rivolte, in particolare quella in Bulgaria dove i leader erano stati educati in Russia, acquistarono fin dall'inizio toni anti-islamici e anti-turchi tanto che nei Balcani i termini "musulmano" e "turco" diventarono sinonimi (così come lo sono ancora oggi).

La Conferenza di Costantinopoli che si riunì nel dicembre 1876 fu chiamata a trovare una soluzione alla crisi balcanica che veniva individuata fornendo una maggiore autonomia ai cristiani. I nazionalisti ottomani, compreso il riformista Midhat Pascià, videro la Conferenza come un tentativo di smembrare lo Stato ottomano e nella scelta del nome e del luogo dell'incontro come il simbolo della vittoria dei cristiani sui turchi. In risposta gli ottomani emanarono la Costituzione del 1876 che assicurava la rappresentanza dei non-musulmani nell'amministrazione del paese e rendeva superflua la richiesta di autonomia. La Costituzione e i due Parlamenti che si riunirono successivamente nel 1877 e nel 1878 fornirono alle nuove classi medie l'accesso diretto al potere e l'opportunità di criticare la burocrazia e indirettamente il sultano e riuscirono a mobilitare politicamente la popolazione. Fu probabilmente il primo e più importante atto di democratizzazione e occidentalizzazione politica nella storia del mondo musulmano; tuttavia i partecipanti alla Conferenza e la stampa occidentale giudicarono la Costituzione come un trucco per far deragliare la Conferenza e ingannare l'Europa.

La Conferenza si sciolse senza raggiungere il suo obiettivo ma lasciò il governo ottomano isolato e stigmatizzato dall'accusa di essere determinato a mantenere i cristiani schiavi e oppressi per sempre.

La Russia approfittò così dell'estremo isolamento del governo ottomano e attaccò e sconfisse le truppe turche. Il Trattato di Berlino del 1878, che doveva rivedere quello precedente di Santo Stefano, fu stipulato senza neppure ammettere come negoziatore la delegazione ottomana; il Trattato permise al sultano di preservare la Macedonia e la Tracia ma concesse l'indipendenza a Serbia, Romania e Montenegro e diede autonomia alla Bulgaria; la Bosnia-Erzegovina fu invece occupata dall'Austria.

Se ci si può dividere sul giudizio circa il successo o meno delle riforme delle *Tanzimat*, è tuttavia innegabile che dal 1839 al 1878 la società ottomana fu interessata da un profondo movimento di cambiamento, multiforme e orientato verso il futuro che rese impossibile un ritorno al passato. Come collante per amalgamare questa inquieta e ansiosa società si usarono diversi ingredienti: l'ottomanismo, l'accentramento burocratico di tipo europeo e politiche di promozione del concetto

di cittadinanza comune. Se queste combinazioni non riuscirono tuttavia a trattenere i cristiani all'interno dell'Impero, riuscirono invece a minare il vecchio sistema comunitario delle *millet* e le identità religiose che lo alimentava. L'ottomanismo ha contribuito a creare un grado di omogeneità e una consapevolezza tra gli individui delle loro identità sociali, etniche e culturali e in effetti istituì un nuovo tipo di cultura politica che stava trasformando i turchi musulmani in una sorta di proto-nazione sotto l'etichetta dell'Islam, in una nazione ottomano-musulmana in cui i non-musulmani non erano più visti come membri di autonome comunità religiose ma come individui appartenenti a gruppi minoritari i cui diritti e libertà erano determinati da un governo laico piuttosto che da uno Stato che affermava la propria legittimità dal divino. L'Europa aveva costretto i turchi ad abbandonare il proprio quadro di riferimento islamico che accordava e assicurava una vasta libertà culturale e religiosa attraverso il sistema delle *millet* a favore di formule laiche europee che dipendevano dall'azione di governi elettivi.

Durante il periodo successivo, il sultano Abdülhamid II (1876-1909) continuò a sviluppare il processo di modernizzazione dello Stato seguendo le linee disegnate dalle principali riforme delle *Tanzimat*. Tuttavia in politica interna era orientato a privilegiare i musulmani perché riteneva che nel nuovo ordine statale che si stava realizzando basato sull'individuo il governo dovesse attenersi alle tendenze culturali della maggioranza dei suoi sudditi ed essendo lo Stato ottomano composto ormai principalmente da musulmani, il suo governo avrebbe dovuto attenersi all'Islam, proprio come il governo francese si atteneva alla cultura cattolica.[49] Abdülhamid II sviluppò così una visione individualistica della società e come i Giovani Turchi suoi avversari e poi lo stesso Atatürk, utilizzò l'autoritarismo nell'errata convinzione che fosse l'unico modo per costruire una società moderna e incoraggiare l'emancipazione dall'influenza europea. La sua politica islamista va analizzata nella prospettiva che il suo obiettivo principale era quello di mantenere l'integrità e l'indipendenza dell'Impero ottomano creando coesione e solidarietà tra i suoi sudditi musulmani che costituivano ormai circa l'80 per cento della popolazione dell'Impero. Di conseguenza sottolineò l'importanza dell'Islam non solo come religione, ma anche come sistema di credenze sociali, modalità di vita e organizzazione familiare condivisa da tutti i musulmani. Abdülhamid II promosse l'Islam non solo come fede ma come ideologia dell'unità politica. Al centro del suo pensiero e azione – nei quali si riconosceva anche la nascente borghesia musulmana - era la sincera devozione all'*Iman*, la Fede, ed enfatizzò questa idea con una stretta osservanza delle usanze e dei rituali islamici.

Ma come furono percepite le *Tanzimat* e l'ottomanismo nei vari segmenti della società ottomana?

L'uguaglianza dei sudditi proclamata dai due Editti del 1839 e 1856 fu riconfermata poi dall'introduzione nel 1869 della "cittadinanza ottomana" valida per tutti i cittadini dell'Impero che superava ogni distinzione formale tra musulmani e *dhimmis (*Hanioğlu, 2008:74); questi cambiamenti non furono in realtà ben accolti dalle gerarchie delle *millet* restie ad abbandonare i privilegi e l'autonomia che per secoli le erano stati riconosciuti. Inoltre all'interno di molte comunità l'istanza principale sembrava essere ormai diventata, come nel caso dei greci e degli armeni, l'indipendenza nazionale piuttosto che l'uguaglianza. Inoltre bisogna tener conto che anche le potenze occidentali, che pure premevano per un'estensione dei diritti ai non-musulmani e una maggiore modernizzazione dello Stato ottomano, tenevano un atteggiamento ambiguo perché avevano anche l'interesse al mantenimento delle prerogative che il sistema delle *millet* garantiva alle comunità non-musulmane in modo da preservare i consolidati interessi economici che avevano nell'Impero e il proprio diritto di intervento nella tutela dei cristiani dell'Impero (Del Zanna, 2012:58).

Ma l'Ottomanismo, così come promosso dagli uomini *Tanzimat*, urtò soprattutto la popolazione musulmana dell'Impero mal disposta ad accettare il mutato status delle comunità non-musulmane e a rinunciare di conseguenza a quella egemonia secolare che i primi ottomani avevano conquistato "spada alla mano" (Zürcher, 2007:82). Soprattutto dopo l'*Islahat Fermanı* del 1856 tra gli intellettuali musulmani ottomani si diffuse prepotentemente la sensazione che quanto promesso o

[49] Queste opinioni si trovano in varie versioni del *Hatırat* (Libro di Memorie) scritte dal sultano Abdülhamid II.

realizzato dalle *Tanzimat* non fosse altro che la dimostrazione di un crescente servilismo dello Stato ottomano nei confronti delle potenze europee e dei loro "protetti" delle *millet* e che la loro versione di ottomanismo non solo cancellava i tratti che avevano caratterizzato la società ottomana per secoli ma rendeva di fatto lo Stato ottomano schiavo dell'Occidente (Zürcher, 2007:78-79). I maggiori interpreti di questo malessere che si stava diffondendo nella maggioranza musulmana furono i "Giovani Ottomani" (*Yeni Osmanlılar)*. I Giovani Ottomani utilizzando nuovi generi letterali arrivati dall'Europa e il teatro seppero introdurre nel linguaggio ottomano vecchi termini di matrice araba rivisitati e carichi dei nuovi significati che il liberalismo europeo ottocentesco gli attribuiva. Così il termine *vatan*-patria (tradizionalmente indicante il luogo natale), *hürriyet*-libertà (un tempo designante la condizione di non-schiavitù) e *millet*-nazione (che tradizionalmente aveva una connotazione confessionale) (Zürcher, 2007:84). Per quanto concerneva le riforme delle *Tanzimat* i Giovani Ottomani ritenevano che fossero state un fallimento per una serie di motivi. Innanzi tutto perché i riformatori si erano limitati ad imitare ciecamente dei modelli europei difficilmente compatibili con la realtà ottomana; in secondo luogo perché le concessioni accordate alle comunità non-musulmane non solo non avevano raggiunto l'obiettivo di fare accettare, se non formalmente, l'Impero come soggetto politico paritario nel concerto europeo, ma avevano invece stimolato un maggiore intervento delle Grandi Potenze negli affari interni dell'Impero. In ultimo le riforme non erano riuscite a costruire un vero ottomanismo capace di placare le forze centrifughe che agitavano dall'interno lo Stato ottomano perché la leadership ottomana non era riuscita ad formare uno Stato realmente rappresentativo dove il riformismo fosse espressione della reale volontà del popolo e non il frutto dell'imposizione del volere di una élite. In altre parole, esattamente il contrario di quanto i Giovani Ottomani avevano cercato di promuovere.

2.4.6 Crisi delle millet e scollamento millet-Stato ottomano

A partire dal *Gülhane Hatt-ı Şerif* del 1839, proseguendo con il *Islahat Fermanı* del 1856 e poi con la promulgazione della *Kanun-u Esasi* (Costituzione) nel 1876, alle minoranze ottomane furono riconosciuti molti diritti che migliorarono sensibilmente le loro condizioni. Tuttavia il persistere di alcune incomprensioni e tensioni impedì che si realizzasse una reale uguaglianza di tutti i soggetti; da un lato infatti pesava il perdurare di un forte sentimento di superiorità da parte dei musulmani e dall'altra infastidivano le continue richieste da parte dei non-musulmani di concessione di nuovi diritti.

Sir Edwin Pears scrisse:

> Il musulmano ha sempre la tendenza ad essere insolente verso i suoi vicini cristiani ed ebrei. Non può mai privarsi della nozione di avere un diritto divino di essere dominante.[50]

Le riforme ottomane nel corso del XIX secolo hanno sicuramente aiutato i non-musulmani ad ottenere un miglioramento nei loro rapporti con lo Stato e nella loro collocazione all'interno della società ottomana in quanto ebbero la possibilità di venire sempre più coinvolti nelle attività di governo, nell'economia, nel giornalismo e nell'istruzione. Come sostiene Yapp "Le *millet* furono trasformate in istituzioni laiche e in alcuni casi divennero il nucleo di stati separati." (Yapp, 1987:10 in Yetişgin, 2007:160) Ma nonostante gli enormi sforzi compiuti da intellettuali e politici per creare una "nazione ottomana" che unisse e amalgamasse tutti i soggetti dello Stato durante l'era *Tanzimat* i problemi tra i diversi gruppi e lo Stato non cessarono. Come ha scritto Lewis:

> Con il declino dell'Impero ottomano, alcune delle tradizionali accuse contro i turchi diventarono in parte giustificate. La cultura ottomana declinava nella semplice ripetizione e imitazione di modelli precedenti. L'amministrazione ottomana continuò la sua inarrestabile caduta. La crescente debolezza di fronte all'invasione straniera e alla ribellione interna spesso ha portato all'oppressione, alla brutalità e alla tirannia.

[50] Pears, Sir E., 1917, *Life of Abdül Hamid*, London, Constable & Company Ltd., pp. 31-32.

> Il sospetto, l'odio, la paura – e talvolta, possiamo aggiungere, l'esempio dell'intolleranza occidentale – hanno trasformato l'atteggiamento turco nei confronti dei popoli soggetti. (Lewis, 2004:119)

Nel XIX secolo se da una parte i non-musulmani cristiani cercavano con l'aiuto di Stati stranieri di fondare dei propri stati nazionali indipendenti, dall'altra i musulmani mantenevano un "atteggiamento innato di superiorità" ed erano disposti a riconoscere solo una "sprezzante semitolleranza" nei confronti dei non-musulmani (Yetişgin, 2007:161). In effetti gli ottomani, e poi la maggior parte dei turchi nella Repubblica, non hanno mai creduto che la loro cultura fosse inferiore, ma hanno solamente riconosciuto la propria arretratezza economica e tecnologica. Ma non quella morale. Gli intellettuali ottomani del XIX secolo concordavano sul fatto che l'Occidente fosse più avanzato nel campo tecnologico, militare ed amministrativo ma continuavano a sostenere che la loro società (islamica) fosse moralmente ed eticamente superiore a quella europea. Ziya Gökalp, uno dei principali architetti del nazionalismo turco, del modernismo e della secolarizzazione, difendeva ancora la superiorità della cultura turca distinguendo la cultura, che era unica, nazionale e non poteva essere presa in prestito, dalla civiltà, che consisteva nelle scienze positive e nella tecnologia ed era internazionale o comune a tutti, indipendentemente dall'origine.

Secondo Max Kortepeter invece "La dissoluzione definitiva dell'Impero fu dovuta all'"incapacità delle autorità ottomane di rispondere alle varie lamentele delle varie unità [nazionalità] dell'Impero." (Kortepeter, 1972:8-9)

Approfondendo questa analisi non bisogna dimenticare che quando le idee di cambiamento che si erano sviluppate in Europa dal Rinascimento fino ai movimenti liberali del XIX secolo passando per l'Illuminismo e la Rivoluzione francese cominciarono a diffondersi anche nell'Impero ottomano, i governanti ebbero difficoltà a gestirle e le minoranze non-musulmane, che erano i gruppi che guardavano con maggior interesse a questi cambiamenti, frustrate dalla lentezza e dalla incapacità che l'élite ottomana dimostrava nel produrre cambiamenti, cominciarono a vivere l'Impero come un ostacolo al loro sviluppo e di conseguenza a ribellarsi e a cercare un'alternativa al sistema ottomano. Questa tensione interna fu aggravata dalla crescente debolezza politica e militare degli ottomani nello scacchiere internazionale, circostanza che consentì alle Grandi Potenze europee di intromettersi pesantemente negli affari dell'Impero e di sfruttare i malesseri delle minoranze come strumento per indebolire ulteriormente l'Impero e per interferire nella politica interna dello Stato ottomano.

Il governo, composto dal trono e dalla burocrazia centrale, ancora si inpersonificava con lo Stato e rimaneva legato alle proprie tradizioni di autorità; per questo motivo non era in grado di comprendere e affrontare funzionalmente i problemi creati dal cambiamento in corso; la burocrazia tentò di educare se stessa ai rudimenti del governo funzionale, di assimilare quei modelli di modernizzazione che gli arrivavano dall'Occidente e di plasmare la società secondo la propria immagine di Stato moderno. Rimanendo tuttavia scollegata da una società in rapida trasformazione riuscì solo a creare una struttura burocratica rigida e soffocante mentre i gruppi dirigenti, sia musulmani che non-musulmani, necessitavano di un governo e una struttura burocratica modellati in accordo con i loro interessi, aspirazioni e rispettiva cultura. La difficoltà di comunicazione tra governante e governato e la necessità di creare un'armonia tra governo e società - che a sua volta era costituita dall'insieme delle molteplici società che costituivano l'universo ottomano - diventarono il problema fondamentale che lo Stato ottomano dovette affrontare nella sua ultima fase. Queste complessità erano inoltre aggravate dal fatto che ogni tentativo di riconciliare funzionalmente e ideologicamente società e governo era destinato a minare il complesso sistema di equilibri socio-etnico e religioso rappresentato dalle *millet* su cui si reggeva il tradizionale Stato ottomano.

2.4.7 Da millet a minoranza

Nonostante lo sforzo riformista dell'élite ottomana, lo scoppio della crisi nei Balcani nel 1876 e l'ascesa di Abdülhamid II al trono ottomano (1876-1909) segnarono un drastico mutamente nel rapporto tra lo Stato e le *millet*. Questo cambiamento fu dovuto principalmente a tre circostanze.

Innanzi tutto l'ondata di ottimismo suscitata dalla breve esperienza parlamentare inaugurata con la prima Costituzione ottomana del 1876[51] si esaurì a causa delle tragiche conseguenze che ebbe sull'Impero la guerra russo-turca del 1877. In secondo luogo la frammentazione territoriale dell'Impero avvenuta in seguito alla creazione di uno stato-nazione bulgaro (Trattato di Santo Stefano, marzo 1878 e Congresso di Berlino, giugno 1878) convinse l'élite ottomana che il progetto ottomanista di mantenere la fedeltà dei popoli cristiani dei Balcani all'Impero assicurando loro la partecipazione alla gestione politica dello Stato era definitivamente fallito. In ultimo, il panislamismo[52] di Abdül Hamid II, inteso come proposta strategica di unione di tutte le popolazioni musulmane dell'Impero e il nazionalismo turco-musulmano divennero per la maggioranza musulmana le due ideologie dominanti e tali rimasero fino alla Rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908[53].

Se la Rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908 sembrò riportare l'ottomanismo e il concetto di uguaglianza giuridica e politica al centro del dibattito, il quadro politico era ormai decisamente cambiato ed era sempre più evidente che lo Stato ottomano, considerato che la maggior parte delle popolazioni cristiane dell'Impero erano confluite nei nuovi stati-nazione balcanici sorti tra il 1877 e il 1913, considerava ormai le *millet* più come delle "minoranze" che degli interlocutori. Così, sebbene l'Impero non fosse ancora crollato, cominciò a prevalere l'idea che quello che restava del multiculturale Stato ottomano dovesse essere sostituito da uno stato nazionale con una chiara identità turca musulmana.

Anche la *millet* ebraica subì pesantemente le conseguenze delle trasformazioni territoriali avvenute con le Guerre Balcaniche in quanto le politiche di omogeneizzazione condotte nei nuovi stati balcanici trasformarono rapidamente gli ebrei in minoranze alle quali non veniva offerta una posizione egualitaria a causa della loro diversità etnica, culturale e confessionale. Per questo motivo molti ebrei si unirono all'esodo delle popolazioni turche e musulmane abbandonando le città balcaniche e rifugiandosi nei territori europei ancora sotto la sovranità ottomana. Quelli che decisero di rimanere videro un rapido deterioramento della loro posizione socio-economica in quanto nei nuovi Stati cristiani venne meno l'ombrello protettivo rappresentato dalla *millet*; così da comunità che per secoli aveva visto la propria diversità tutelata e garantita gli ebrei divennero un a gruppo minoritario bersaglio di politiche discriminatorie e persecutorie.

2.4.8 Le millet e i Giovani Turchi

Quando nel luglio 1908 in seguito alla Rivoluzione dei Giovani Turchi il sultano Abdülhamid II accettò di ripristinare il governo costituzionale che aveva sospeso nel 1876, le minoranze etniche e religiose dell'Impero ottomano celebrarono questa restaurazione con entusiasmo. Il Comitato dell'Unione e del Progresso (CUP) che aveva diretto la rivoluzione e che era divenuta la forza politica dominante dietro la monarchia costituzionale aveva un chiaro progetto politico. Innanzi tutto si poneva l'obiettivo di modernizzare e rafforzare lo Stato ottomano così da renderlo capace di resistere alle minacce militari provenienti dagli Stati vicini che continuavano a minarne l'integrità territoriale. In secondo luogo volevano liberarsi di quella che Feroz Ahmad ha definito una condizione di "semicolonialismo" (Ahmad, 2014:289) causata dal controllo che gli Stati europei avevano

[51] La Costituzione Ottomana - *Kanûn-u Esâsî*, 23 dicembre 1876).
URL: https://www.anayasa.gen.tr/1876constitution.htm, consultato il 06 giuno 2022.

[52] Il panislamismo è stato un movimento politico e religioso sviluppatosi nei secoli XIX e XX come reazione alla pressione imperialista europea che auspicava l'unione di tutti i popoli islamici e l'indipendenza politica e culturale dal mondo occidentale. Il sultano ottomano Abdülhamid II (1876-1909) utilizzò in politica interna un panislamismo fanatico e intollerante nei confronti delle minoranze non-musulmane, mentre in politica estera lo impiegò come strumento di pressione nei confronti delle potenze coloniali che avevano territori abitati da popoli musulmani. Il panislamismo di Abdülhamid II venne poi superato dalla rivoluzione nazional-liberale dei Giovani Turchi del 1908.

[53] Karpat, K.H., 2001, The *politicization of Islam: reconstructing identity, state, faith, and community in the late Ottoman state*, Oxford University Press, New York.

sull'economia dell'Impero, situazione che aveva avvantaggiato economicamente soprattutto la minoranza cristiana ed ebraica.

La politica perseguita dal CUP si sviluppò pertanto secondo due direttrici: la prima favorire la centralizzazione dello Stato, la seconda agevolare l'egemonia politica ed economica della maggioranza turca. Nei Giovani Turchi era presente anche un'ala liberale che riteneva che l'Impero potesse essere salvato attraverso il decentramento e la concessione di una larga autonomia alle minoranze, tuttavia a questo gruppo mancò la forza numerica e ideologica per riuscire a promuovere questa agenda all'interno del movimento (Lewis, 1968:213).

La comunità ebraica, che si riteneva la *millet* che aveva maggiormente sofferto a causa dell'indebolimento dell'Impero ottomano avvenuto nel corso del XIX, si trovò stretta tra le politiche del CUP e l'offerta politico-ideologica del nascente sionismo. Gli ebrei sefarditi, che costituivano la maggioranza della comunità ebraica ottomana, tendevano ad identificarsi maggiormente con le riforme promosse dal CUP e rimanevano fedeli alla storica alleanza con lo Stato; per ovvie ragioni gli ebrei *mizrahi*[54] si dimostravano più attenti all'offerta sionista, mentre gli ebrei ashkenaziti, che avevano già stabilito insediamenti in Palestina, erano un gruppo ancora troppo poco numeroso per poter rappresentare una seria minaccia per l'egemonia sefardita.

Il sostegno della comunità ebraica al CUP fu visto con sospetto in certi ambienti nazionalisti europei che consideravano il partito come una organizzazione parte di un complotto ebraico-massonico (Bishku, 2017:436). Questo giudizio fu condiviso anche dal Ministero degli Esteri e dalla stampa britannica tanto che durante la Prima Guerra Mondiale fu utilizzata dalla propaganda dell'Intesa per screditare il nemico ottomano. Anche la stampa conservatrice ottomana, compresi alcuni giornali di proprietà di greci, sostenne questa teoria perché era conveniente incolpare ebrei e *dönmeh* per i fallimenti delle politiche del CUP (Ramsaur, 1965:105–108) nonostante fosse palese che gli ebrei non fossero assolutamente in grado di esercitare alcuna influenza sul partito. Tra i più ferventi ebrei ottomani sostenitori del CUP ricorderemo Munis Tekinalp, nato Moise Kohen, che abbracciò con entusiasmo il panturchismo e che nel 1915 illustrò il suo progetto politico in un documento pubblicato in tedesco che prevedeva la creazione con l'assistenza militare tedesca di uno stato turco che includesse l'Azerbaigian (Poulton, 1997:83). Con l'avvento della Repubblica Tekinalp divenne un fervente kemalista tanto che nel 1937 nel libro *Le Kemalisme* immaginò un futuro in cui attraverso un'ulteriore assimilazione non sarebbe stato necessario rinunciare al "particolarismo curdo, laz, armeno o ebraico"; l'assimilazione infatti avrebbe prodotto una situazione simile a quella della Gran Bretagna o della Francia dove gli scozzesi, gallesi, bretoni e corsi "preservano gelosamente le loro peculiarità nazionali ma non vengono per questo considerati come delle minoranze"[55].

Per quanto riguarda invece le "proclamazioni e promesse di libertà e uguaglianza" pronunciate dai Giovani Turchi all'indomani della Rivoluzione del 1908, Bernard Lewis afferma che "è difficile giudicare quanto sinceri possano essere stati i Giovani Turchi […] è innegabile che l'immediata risposta dell'Europa e dei Balcani cristiani […] agli occhi dei turchi non poteva che essere descritta che aggressione e tradimento" (Lewis, 1968:214); infatti pochi mesi dopo, in rapida successione, la Bulgaria dichiarò la sua indipendenza, l'Austria annesse la Bosnia Erzegovina e i greci di Creta annunciarono la loro unione con la Grecia.

Şükrü Hanioğlu sostiene che i Giovani Turchi erano comunque destinati al fallimento a causa di un "dualismo ambiguo" in quanto "mantenevano l'identità islamica del regime, ma appoggiavano il secolarismo; sposavano il turchismo, ma professavano l'ottomanesimo; sostenevano la democrazia, ma praticavano la repressione." (Hanioğlu, 2008:202)

---

[54] I *mizrahì*, o *mizrahìm* (dall'ebraico *misrach* "oriente"), o *adot hamizrah* (comunità dell'Oriente) sono gli ebrei orientali provenienti dai paesi del mondo arabo – Iraq, Marocco, Tunisia, Libia, Egitto, Siria. Fra le *adot hamizrah* sono ricompresi anche gli ebrei persiani, curdi, georgiani, ebrei della montagna, bagdaditi, dell'India e di Bukhara.

[55] Tekinalp,M., 1937, *Le Kemalisme* , Paris, Alcan, p. 268.

In seguito al disastro e all'umiliazione subiti durante le Guerre Balcaniche del 1912-13, l'ala più nazionalista ed estremista del CUP prese il potere con un colpo di Stato nel 1913 ponendo così fine alla stagione liberale inaugurata con la Rivoluzione del 1908; durante il nuovo regime le politiche di turchificazione nei confronti dell'economia e i discorsi contro le minoranze non-musulmane si fecero più frequenti ed aggressivi e nel 1914 fu decisa la partecipare alla Prima guerra mondiale al fianco degli Imperi Centrali, decisione catastrofica che si concluse con la sconfitta ottomana, l'occupazione Alleata della capitale Istanbul e con l'imposizione dell'umiliante Trattato di Pace di Sèvres. E in seconda battuta, con la fine dell'Impero e del sistema delle *millet*.

2.5 Minoranze nella Repubblica

La Turchia repubblicana nasce ufficialmente il 29 ottobre 1923 con il nome di *Türkiye Cumhuriyeti* (Repubblica di Turchia) sulle quello che era rimasto del territorio anatolico ed europeo occupato prima dall'Impero ottomano. Il Trattato di Losanna firmato il 24 luglio 1923 dal nuovo stato Turco e dalle potenze vincitrici della Prima guerra mondiale fu l'atto che pose fine a un decennio di guerre (1912-1922); questo Trattato superava il durissimo Trattato di Sèvres del 1920 il cui dettato, insieme all'occupazione greca di parte dell'Anatolia e a quella internazionale di Istanbul, aveva provocato un forte risentimento nei turchi che sucessivamente alimentò in Anatolia un movimento di resistenza che sotto la direzione di Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) dette inizio alla *Kurtuluş Savaşı,* la "Guerra di Indipendenza" (ottomana e poi, *de facto*, turca) (1919-1923).

Ritirate le forze di occupazione alleate, abolito nel 1923 il sultanato, negoziato con la Grecia un massiccio scambio di popolazioni, ottenuta la definitiva abolizione delle Capitolazioni, adottata una nuova Costituzione e abolito il califfato nel 1924, Mustafa Kemal Atatürk si dedicò dalla nuova capitale Ankara, simbolo della nuova Turchia modernista e laica, alla costruzione dello Stato repubblicano.

Tra le riforme adottate che maggiormente influirono sulle minoranze non-musulmane sicuramente dobbiamo ricordare l'imposizione del turco come lingua ufficiale dello Stato e la riforma del sistema giudiziario che decretò la definitiva chiusura dei tribunali religiosi e il completo trasferimento dell'amministrazione della giustizia nelle mani del potere civile; questa misura chiudeva definitivamente un ciclo storico perché poneva fine sia alla secolare dicotomia "secolare/religioso" che aveva caratterizzato l'ordinamento giuridico ottomano (Lewis, 1961:265) che alla residua autonomia giuridica delle *millet*.

La religione non venne eliminata dalla vita sociale e statale e non fu propriamente "separata" dallo Stato come nel modello di laicità francese ma venne invece posta sotto il rigido controllo dello Stato in un sistema che più che a "separare" mirava a "unificare" i vari aspetti della vita sociale e statuale tra cui quello religioso ritenuto in tal senso un elemento alla pari di tutti gli altri (Berkes, 1964:481).

La Costituzione conteneva anche la definizione di chi era considerato un "turco":

> Art. 88 – A tutti gli indigeni (*ahālī*) della Turchia, in considerazione della comunanza di patria (*watandāshliq*), viene attribuito il nome di «Turchi» (*Türk*), senza alcuna distinzione di religione e di razza (*'irq* «radice»).
>
> È Turco ogni individuo che sia nato in Turchia o all'estero da padre turco, ovvero che, nato in Turchia da padre straniero domiciliato in Turchia, sia rimasto nell'interno del paese e, giunto all'età maggiore, abbia ufficialmente optato per la qualità di Turco, ovvero che, secondo la legge sulla cittadinanza (*watandāshliq*), abbia ricevuto la qualità di Turco. La qualità di Turco si perde nei casi stabiliti dalla legge.[56]

[56]Costituzione Turca del 20 aprile 1924, Legge n. 491, 16 ramāzan 1342 e 20 aprile 1340, url: http://www.dircost.unito.it/cs/docs/Turchia.htm, consultato il 01.07.2020.

L'articolo mostra chiaramente come nel nuovo Stato repubblicano venissero ignorate, dal punto di vista legale/istituzionale, eventuali minoranze etniche, linguistiche e religiose presenti sul territorio turco e dove la cittadinanza era in pratica attribuita esclusivamente in virtù della "comunanza di patria" (Del Zanna, 2012:163).

2.5.1 Il Trattato di Losanna e le minoranze

Nonostante la Repubblica turca fosse dal punto di vista religioso uno Stato quasi totalmente omogeneo, l'élite kemalista si pose il problema di come conciliare il diritto alla differenza riconosciuto alle minoranze non-musulmane dal trattato di Losanna con il progetto del regime kemalista di costruire uno Stato moderno che poggiasse le sue fondamenta su una sovranità derivante dall'unità nazionale e cosa non secondaria, di come integrare il sistema delle *millet* ereditato dall'Impero ottomano col modello dello stato-nazione che storicamente si è mal coniugato con la presenza di identità etniche e culturali minoritarie. Il fondatore del nuovo regime Mustafa Kemal Atatürk, identificò le radici della nazione turca nell'etnia e nella lingua; alla religione invece non venne più riconosciuto quel ruolo identitario che aveva avuto durante l'Impero ottomano anche se poi l'Islam sunnita diventò uno degli elementi identitari della turchità.

Il Trattato di Losanna stabiliva che il governo turco dovesse assicurare la "protezione delle minoranze" (artt. 38-44) presenti sul territorio turco e che la Grecia fosse obbligata a fare lo stesso con la minoranza musulmana che si trovava all'interno dei suoi confini (art. 45).

Nel dettaglio il governo turco doveva "assicurare la piena e completa protezione della vita e della libertà di tutti gli abitanti ... senza distinzione di nascita, nazionalità, lingua, razza o religione" e consentire ai non musulmani la libertà di movimento e di emigrazione (art. 38); doveva permettere ai non musulmani "di godere degli stessi diritti civili e politici" dei musulmani, compresa "l'ammissione a impieghi pubblici ... o all'esercizio di professioni o industrie" e non imporre restrizioni all'uso di "qualsiasi lingua nei rapporti privati, in commercio, religione, nella stampa, o in pubblicazioni di qualsiasi genere o in pubbliche assemblee" (art. 39); i non musulmani avevano diritto di istituire le proprie istituzioni caritative, religiose, sociali ed educative e "di usare la propria lingua e di esercitare liberamente la propria religione" (articolo 40); la Repubblica doveva consentire ai non musulmani "per quanto riguarda il loro diritto di famiglia o lo status personale, misure che consentano di risolvere tali questioni in conformità con le usanze di tali minoranze", ripristinando così di fatto il sistema già in uso nelle *millet* dell'Impero ottomano (articolo 42); inoltre lo Stato non poteva obbligare i non musulmani "a compiere qualsiasi atto che costituisca una violazione della loro fede o delle loro osservanze religiose" (articolo 43).

Nonostante questi dettami, il Trattato di Losanna è stato costantemente violato dal governo di Ankara che con una serie di dispositivi legislativi ha ostacolato i tentativi autonomistici delle minoranze impedendo l'apertura di scuole, ospedali, associazioni di beneficenza e l'uso delle lingue minoritarie. Tuttavia, nonostante rimanga in larga parte inattuato o apertamente violato, dopo 100 anni il Trattato rimane ancora il documento che disciplina e regolamenta la posizione delle minoranze non-musulmane in Turchia.

Inoltre è necessario ricordare che sin dalla fondazione della Repubblica, la relazione tra lo Stato turco e le comunità non-musulmane è stata piuttosto fragile e difficile; infatti nonostante il principio di laicità venisse affermato nella Costituzione e lo Stato fosse, apparentemente, obbligato a prendere le distanze da tutti i credi religiosi allo stesso modo, l'Islam mantenne un ruolo fondamentale nella formazione dell'identità turca.

2.5.2 Identità turca e minoranze

L'enfasi su una gloriosa identità storica e linguistica turca posta alla base di una nazione che in antitesi al multiculturalismo che aveva caratterizzato l'Impero ottomano si voleva sempre più compatta e coesa, non poteva che penalizzare coloro che pur vivendo sul suolo nazionale turco si riconoscevano in altre culture ed etnie, sia musulmane come i curdi e gli aleviti, o non-musulmane come gli ebrei, i greci e gli armeni.

Quando la Repubblica turca fu fondata nel 1923, la sua composizione demografica era radicalmente diversa rispetto a quella che aveva caratterizzato l'Impero ottomano per la gran parte della sua esistenza; le minoranze cristiane che per lungo tempo avevano rappresentato una porzione consistente della sua popolazione erano praticamente sparite prima con la perdita dei territori europei nel corso delle guerre nei Balcani, poi in seguito con la Prima guerra mondiale (genocidio armeno) e in ultimo con la Guerra d'Indipendenza (scambio di popolazioni con la Grecia); come conseguenza l'Anatolia del 1923 si presentava come una terra quasi totalmente musulmana.

Lo Stato turco nel Trattato di Losanna riconobbe alle restanti minoranze non-musulmane - greca, armena ed ebraica - lo status di "minoranza" e il diritto di poter professare la propria religione e la propria identità culturale (Del Zanna, 2012:166); i musulmani invece venivano considerati indistintamente come "turchi" (Costituzione 1924) negando *tout court* l'esistenza di altri gruppi etnici musulmani nella Nazione. La scelta di omologare e raggruppare la popolazione musulmana in un solo gruppo era motivata dalla memoria di quanto accaduto all'Impero ottomano a causa del risveglio dei nazionalismi e quindi si ritenne che il rifiuto di riconoscere qualsiasi particolarismo e l'esclusione di ogni forma di autonomismo avrebbe favorito la "nazionalizzazione" dei cittadini del nuovo Stato (Del Zanna, 2012:163).

Questa politica di assimilazione forzata che poi interessò anche le minoranze non-musulmane ufficialmente riconosciute, può essere ben rappresentata dal motto nazionalista "*Ne mutlu Türküm diyene*" (Felice chi può dirsi Turco) che se da un lato sembrava offrire un'apertura universalista, dall'altro nascondeva anche un forte tendenza all'assimilazionismo. Il risultato di questa politica, ieri come oggi, è stato quello di quello di provocare una difficile conciliazione tra uno Stato-nazione unitario fondato su un senso d'identità il più possibile omogeneo dal punto di vista etnico-linguistico e il pluralismo della società turca, complessa eredità del passato ottomano (Del Zanna, 2012:166-167).

Gli ex *dhimmis* si sono in gran parte adattati al regime repubblicano e hanno dovuto sviluppare tattiche per garantirsi una pacifica convivenza con lo Stato e la società turca anche perché dopo la Prima Guerra Mondiale, a causa dei nuovi equilibri geo-politici mondiali le comunità non-musulmane della Turchia persero la protezione di quegli Stati europei a cui si erano rivolte in cerca di protezione a partire dal XVIII secolo e che addirittura rimasero in silenzio di fronte alle palesi violazioni da parte del governo turco dei diritti loro garantiti dal Trattato di Losanna. Per questo motivo i rappresentanti delle minoranze non-musulmane hanno preferito enfatizzare una sottomessa lealtà delle loro comunità allo Stato e alla nazione turca. In questo modo hanno cercato di garantire alle comunità sicurezza e protezione per le loro identità culturali e religiose di fronte alle pressioni della maggioranza musulmana turca. Anche per questo motivo gli elementi minoritari si sono in gran parte adattati al regime repubblicano attraverso una assimilazione di facciata in cui viene mostrata la propria turchità nella sfera pubblica, pratica utile anche come strumento di mobilità verso l'alto. Tuttavia questa identificazione dell'essere turco con l'eredità culturale musulmana, anche se solo nella prassi e non nella sostanza, ha rappresentato per le minoranze non-musulmane una sfida molto difficile tanto che a tal proposito Leyla Neyzi ha scritto: "Altre identità tendono ad essere confinate nella sfera privata o messe a tacere del tutto." (Neyzi, 2004:286)

2.5.3 Le minoranze e le politiche di turchificazione

La priorità del nuovo stato kemalista era quella di perseguire una rapida ed efficace modernizzazione dello Stato turco e di rimuovere tutti quegli elementi che venivano giudicati come le cause che

avevano impedito all'Impero ottomano di modernizzarsi. L'Impero era stato fondamentalmente uno Stato teocratico dove la religione era fortemente presente nella vita politica-istituzionale per cui il nuovo e moderno Stato turco si pose per contro l'obiettivo di eliminare ogni aspetto religioso dalla vita pubblica e porlo semmai al servizio dello Stato e non, come era avvenuto in epoca ottomana, porre lo Stato al servizio della religione. Per questo motivo il regime kemalista procedette ad una rapida secolarizzazione dello Stato e della società, decisione che ebbe un enorme impatto sulle minoranze non-musulmane.

Come evidenzia infatti Lea Nocera "L'Islam rappresentava il legame più forte con il passato ottomano e l'ostacolo maggiore nel percorso di avvicinamento all'Europa." (Nocera, 2011:25); per questo motivo doveva essere fortemente ridimensionato o quantomeno posto sotto il rigido controllo dello Stato in modo da non rappresentare una minaccia rispetto ai principi e valori sostenuti dalla Repubblica e al suo progetto riformatore.

Le riforme kemaliste secolarizzarono il paese colpendo le istituzioni religiose e la classe clericale degli *ulema* che per secoli avevano detenuto il controllo dell'amministrazione civile e giudiziaria e del sistema educativo; inoltre lo Stato attaccò anche l'Islam "popolare" con i suoi ordini mistici e tutti quei simboli, usi e costumi, più o meno legati alla religione che avevano caratterizzato la vita delle persone per intere generazioni (Zürcher, 2007:228). Sempre nella prospettiva di un attacco ai simboli strettamente connessi alla religione nel 1935 fu stabilito che la domenica, e non più il venerdì, diventasse il giorno di riposo settimanale per tutti i "turchi". Questa secolarizzazione interessò ovviamente anche le minoranze non musulmane a cui fu chiesto di rimuovere nella sfera pubblica qualsiasi elemento religioso ed espressione di fede.

Nel 1924 venne inoltre completata la laicizzazione del sistema scolastico già iniziata nell'Ottocento e proseguita poi con i Giovani Turchi; così tutta l'educazione scolastica fu riunificata sotto il controllo del Ministero dell'Istruzione e nel 1928 fu riformato l'alfabeto con l'utilizzo dei caratteri latini.

Il nuovo Codice Penale del 1926 (*Türk Kanunu Medenisi*) decretò la definitiva uscita di scena della *şeriat* e dei tribunali delle ex-*millet* e rivoluzionò il diritto di famiglia in quanto stabilì, contrariamente a quanto previsto dalla legge religiosa, pari diritti tra uomo e donna anche in termini di iniziativa di divorzio e di eredità dei beni (Mango, 1999:437).

Nei primi anni della Repubblica il progetto di modernizzazione incentrato sullo Stato è stato imposto alle comunità non-musulmane attraverso varie pratiche culturali, economiche e politiche. Alla base di queste politiche c'era la necessità per il nuovo regime di creare una società omogenea in cui l'essere etnicamente e culturalmente turchi e confessionalmente musulmani-sunniti era l'indicatore per poter essere definiti "turchi". Una prima implementazione di questo concetto avvenne già nel 1923 attraverso lo scambio di popolazione tra Grecia e Turchia che portò a una massiccia diminuzione delle dimensioni della popolazione greca ortodossa.

Le politiche di turchizzazione si svilupparono su due direttive: quella economica e quella sociale. Già a partire dal Congresso economico di Izmir del 1923 cominciò a prendere forma il principio che l'economia dovesse essere turca, dove "essere turco" aveva un chiaro significato etnico ed era considerato la *conditio sine qua non* richiesta ad un'impresa per poter operare su larga scala sul territorio turco.

Tra gli anni '20 e '40, oltre alle politiche di omologazione demografica, l'élite kemalista condusse aggressive campagne di turchificazione dell'economia al fine di creare una borghesia turca musulmana fedele alla nazione turca e al suo progetto di modernizzazione. Ciò avvenne attraverso violente politiche discriminatorie nei confronti delle minoranze non-musulmane: licenziamenti di massa, interdizione da alcune professioni, esclusione dall'impiego nella burocrazia statale e da incarichi di responsabilità. Fu inoltre limitata la libertà di viaggio e l'esercizio di diritti di proprietà al di fuori dal proprio luogo di residenza. Tuttavia la misura economica che maggiormente colpì i non-musulmani fu l'imposta *Varlık Vergisi* nel 1942.

Nel novembre 1942 con la motivazione ufficiale di far fronte alle cattive condizioni economiche causate dal secondo conflitto mondiale e come mezzo per aumentare le spese per la

difesa il governo turco promulgò il *Varlık Vergisi* (Imposta sul Capitale) che istituiva "un onere con il nome di 'imposta sul patrimonio' da imporre una sola volta sulla ricchezza e sui profitti straordinari dei benestanti che traggono ricchezza e profitti [dalla situazione odierna]." (Melis e Tocco, 2017:75) I nomi di questi "benestanti" furono pubblicati sulla stampa e fu deciso che il tributo dovesse essere pagato entro 15 giorni in contanti; oltre questo termine la legge prevedeva la confisca delle proprietà del contribuente e la sua deportazione ad Aşkale nella provincia di Erzurum nell'Anatolia orientale per essere adibito a svolgere lavori forzati. Inoltre il condannato doveva anche pagarsi le spese di trasporto, nonché il cibo e, se necessarie, le cure mediche. La classificazione dei contribuenti fu fatta distinguendo due liste separate, una etichettata con la lettera M, per *Müslim*, "musulmani" e l'altra con la lettera G, per *Gayrimüslim*, "non-musulmani". A queste due categorie si aggiunsero poi la D per *Dömne* e E per *Ecnebi* (stranieri). Questa ripartizione stabiliva una differenza di trattamento a seconda della specifica confessione religiosa e innescò un meccanismo di imposizione fiscale che gravò soprattutto sui non-musulmani. Secondo Marc David Baer la percentuale della tassazione per i musulmani equivaleva al 4,94% del loro patrimonio, per i cristiani ortodossi corrispondeva al 156%, per gli ebrei al 179% e per gli armeni al 232% (Melis e Tocco ,2017:77).

La misura, che durò 2 anni[57] si concentrò soprattutto sui non-musulmani di Istanbul e si dimostrò, oltre che discriminatoria e repressiva, anche scarsamente efficace. Tuttavia, come sostiene Ayhan Aktar, essa contribuì, più di ogni altro evento precedente, alla "scomparsa del tessuto multi-religioso e multi-culturale" della città" (Aktar, 2013 in Bishku, 2017:441) e ha rappresentato un capitolo fondamentale, se non il più importante, nelle politiche di omologazione intraprese dal CHP che vedeva nel *türklük* (turchità) il criterio attraverso il quale riconoscere, o disconoscere, ai cittadini turchi la piena appartenenza alla nazione turca. La legge, che causò innumerevoli svendite e fallimenti di aziende e attività economiche, riuscì anche nel suo intento recondito di trasferire il controllo di quella parte dell'economia ancora gestita dalla borghesia non-musulmana a una nuova borghesia turca-musulmana e provocò un esodo di massa delle minoranze non-musulmane.
Come sostiene Leyla Neyzi l'episodio del *Varlık Vergisi* ha fatto molto di più che dimostrare la natura di esclusione dell'identità nazionale in Turchia in quanto suggeriva che chiunque potesse essere considerato un potenziale outsider in una società in cui la base dell'identità è essenzialmente instabile. La profonda paranoia e la costante ricerca del "nemico interno" che caratterizza la cultura politica turca è un prodotto del rifiuto del progetto turco di modernità di riconoscere il passato. La più grande paura degli individui di origine non-musulmana è quella di poter essere visti come "estranei" e questo è ciò che accade in una società in cui l'ambiguità che caratterizza l'identità nazionale fa sì che sia difficile sapere chi è "dentro" e chi è "fuori" (Neyzi, 2002:146).

La turchificazione economica e demografica causò un costante flusso migratorio in uscita delle comunità non-musulmane determinando un costante calo della loro popolazione. Secondo Cem Behar la popolazione non-musulmana di Istanbul che nel tardo periodo ottomano rappresentava il 55,9% del totale, secondo il censimento del 1927 era scesa al 35,2%[58] mentre i risultati di un sondaggio condotto dall'istituto KONDA[59] nel 2019 la darebbero allo 0,2%. Dati che sarebbe il risultato dell'azione combinata di una emigrazione in uscita dei non-musulmani e della migrazione da parte di turchi musulmani anatolici e di curdi verso la città.

Nei primi decenni della Repubblica chi faceva parte di una minoranza era percepito come un elemento pronto a fomentare disordini o complottare contro lo Stato, così per impedire alle minoranze di nuocere le autorità risposero adottando politiche di assimilazione forzata o escludendoli da

---

[57] Il *Varlık Vergisi* fu abrogato il 15 marzo 1944 in seguito alla forti pressioni esercitate dal Regno Unito e dagli Stati Uniti. Dopo la sua revoca i cittadini delle minoranze non-musulmane che si trovavano ancora nei campi di lavoro furono rimandati alle loro case. Il governo turco promise ai non-musulmani la restituzione delle tasse pagate ma ciò non fu poi realizzato. Il tema del risarcimento fu poi utilizzato dal Partito Democratico per attirare il voto delle minoranze non-musulmane nelle campagne elettorale del 1950 e del 1954.

[58]Cem, B., (1996), Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, *1500-1927* [The Population of the Ottoman Empire and Turkey, 1500–1927], Ankara, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, p.64.

[59] https://konda.com.tr/

incarichi di responsabilità. Nell'immaginario collettivo gli appartenenti alle minoranze erano considerati in maniera più o meno esplicita, e ancora lo sono, dei cittadini "particolari" tanto che fu coniata per loro un'espressione alquanto singolare:*"yerli yabancilar",* ovvero "stranieri indigeni"[60]. Fin dai primi anni della Repubblica gli appartenenti alle minoranze erano iscritti in registri speciali e sulle loro carte d'identità veniva specificata la fede religiosa. Il progetto della Repubblica era, ieri come oggi, quello di costruire una nazione indivisibile, sul modello delle grandi nazioni dell' Europa occidentale. Si sarebbe potuto optare per un modello incentrato sul sostegno e il riconoscimento della diversità e del pluralismo ma si scelse invece un modello di stato-nazione unitario fondato sulla lingua e sull'etnia turca.

Sul fronte culturale la turchizzazione si fece sentire principalmente attraverso misure che impattavano l'uso della lingua che le minoranze non musulmane utilizzavano da secoli e che insieme alla religione costituivano uno dei principali elementi identitari.

Innanzi tutto bisogna ricordare che lo Stato promosse la riforma del sistema educativo rendendo obbligatorio l'uso della lingua turca in tutte scuole della Repubblica pubbliche e private. Poi nel 1934 la legge "*Soy Adı Kanunu*" impose l'adozione obbligatoria di un cognome, una misura che portò non pochi problemi alle comunità non-musulmane che spesso non avevano un cognome e furono quindi costrette ad assumerne uno turco in quanto la legge prevedeva che "Nomi di razze e nazioni straniere non possono essere adottati come cognomi."[61] La *Soy Adı Kanunu*" fu quindi un utile strumento per promuovere l'assimilazione e per effettuare uno screening della "turchità". Infatti la legge non permetteva di mantenere il cognome quando questo non fosse stato turco o non suonasse turco e richiedeva che i cittadini di ogni estrazione religiosa ed etnica avessero solo cognomi turchi. Ciò ebbe profonde ripercussioni tra le minoranze sia musulmane che non-musulmane e a causa di ciò migliaia di ebrei cambiarono non solo i loro cognomi ma anche i loro nomi propri.

Tuttavia la misura che più incise sulla turchificazione culturale delle minoranze non-musulmane fu la campagna *Vatandaş Türkçe konus!* (Cittadino, parla turco!) cominciata nel 1927 e durata a più riprese fino agli anni '30.

Per il kemalismo infatti uno degli elementi fondanti la nozione di turchità riguardava la lingua. La convinzione era che se tutti i cittadini avessero parlato il turco, la cittadinanza e la nazionalità turca sarebbero la stessa cosa. Anche lo statuto del Partito Repubblicano del 1927 citava "l'unità nella lingua" come uno dei legami più forti tra i cittadini. Nel 1927 il turco era tuttavia lungi dall'essere la lingua parlata da tutti i cittadini turchi. In quell'anno, in un paese con una popolazione di 13.542.795 abitanti, l'86,42 per cento della popolazione parlava turco e il 13,58 per cento parlava altre lingue [62]. Per questo motivo l'"Associazione studentesca della Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Istanbul" (*Darûlfünun Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti*) avviò nel 1928 una campagna per invitare tutti a usare il turco. L'Associazione protestò contro l'uso nella vita quotidiana delle lingue delle minoranze e delle lingue europee. Chiese che il turco fosse l'unica lingua parlata in pubblico e sebbene questa campagna non fosse ufficiale il fatto che fosse condotta da una organizzazione ufficialmente riconosciuta le conferiva legittimità. Furono affissi cartelli in teatri, ristoranti, hotel, cinema, traghetti e tram per raccomandare a tutti di parlare turco; a causa di ciò ebrei, greci e armeni, così come anche circassi, bosniaci e arabi, furono molestati in pubblico perché parlavano la propria lingua. L'obiettivo principale della campagna erano gli ebrei in quanto Ankara era infastidita del fatto che gli ebrei non parlassero turco e, nononostante ne avessero le potenzialità, non si fossero ancora assimilati[63]. Al di fuori di Istanbul l'urto della campagna si fece sentire anche nelle città con grandi comunità ebraiche. A Bursa ad esempio il governo municipale approvò un decreto che vietava in pubblico l'uso di lingue

[60] Kaymak, Istanbul'da Az(inlik); Rita Ender, Ismiyle Yasamak (Istanbul: Iletisim, 2016); Norbert Elias, La Société des Individus (Paris: Pocket, 1998).

[61] Legge " Soy Adı Kanunu" (Legge sui Cognomi) Nr. 2525, 21 Giugno 1934, art.3.

[62] *Istatistik Yıllıxı Üçüncü Cilt* (Statistics Yearbook, vol. 3) Türkiye Cumhuriyeti Basvekâlet Istatistik Umum Müdürlüxü (Istanbul: Ahmet Whsan Matbaası, 1930), 57.

[63] Bali, R.N., 1999, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türklevtirme Serüveni (1923–1945)* (Turkish Jews under the Turkish Republic: An Episode of Turkification (1923–1945). Istanbul, Wletivim, pp.105–09.

diverse dal turco. A Izmir un gruppo di insegnanti turchi preparò una lettera chiedendo che gli ebrei "non pubblicassero nulla in ebraico […] che tutti i cittadini turchi parlassero solo turco perché l'uso di una lingua diversa dal turco era un insulto alla turchità."[64] Questa campagna contribuì a creare un'ostilità popolare contro coloro che non parlavano turco in pubblico e contro coloro che lo parlavano con un accento. Ciò ebbe una enorme ripercussione sulle comunità non-musulmane che in questo modo potevano essere facilmente identificate, spesso insultate e diventare oggetto di discriminazioni. Così gli ebrei turchi smisero gradualmente di parlare ladino in pubblico anche perché parlare turco divenne un segno di lealtà allo Stato, mentre parlare ladino, francese o yiddish, che erano le altre lingue parlate dalla comunità, veniva considerato come un ostacolo che avrebbe impedito agli ebrei di essere pienamente accettati nella "turchità di Stato". A sostegno della campagna intervennero anche gli intellettuali ebrei Avram Galanti e Munis Tekinalp che pubblicarono libri a sostegno delle politiche di turchificazione culturale promosse dal governo e invitarono i membri della loro comunità a parlare turco e ad abbandonare le lingue comunitarie.

2.5.4 Dalla Guerra Fredda all'AKP

Samim Akgönül nel libro *The Minority Concept in the Turkish Context* sostiene che a partire dalla Guerra Fredda l'identità turca sia fortemente cambiata rispetto a quella che Atatürk aveva elaborato nel corso degli anni '20 e '30 del XX secolo in quanto si è andati "gradualmente ricostruendo la reputazione della storia ottomana e sono stati aggiunti [nella società turca] valori islamici." (Akgönül, 2013 in Bishku, 2017:442) Come i turchi hanno iniziato a "riconoscersi nei musulmani della vecchia struttura sociale ottomana" (Akgönül 2013) questo fenomeno ha alimentato il pensiero che esista una chiara distinzione tra popoli turchi e non turchi, tra sunniti e aleviti e tra musulmani e non-musulmani. Questi ultimi hanno continuato a essere considerati come *"yerli yabancilar"* "stranieri indigeni" (Akgönül, 2013 in Bishku, 2017:443) oggetto di esclusione e stigma che è diventata ancora più violenta nei momenti in cui la Turchia si è trovava coinvolta in crisi politiche interne e internazionali in quanto, come sottolinea Baskın Oran, in Turchia il concetto di cittadinanza – che ha una connotazione legale ed è inclusiva e civico-territoriale - è diversa dal concetto di nazionalità "turca" che invece viene definita in base a criteri etnoculturali e coincide con l'essere un turco musulmano sunnita (Oran, 2003:58). Per questo motivo, ciclicamente, i gruppi minoritari non-musulmani sono diventati il bersaglio di episodi di violenza e di discriminazione soprattutto in quei momenti in cui la Turchia si è trovata coinvolta in controversie politiche con quei paesi dove si ritiene che vivano i loro "confratelli" etnici o confessionali. Così è avvenuto nei momenti di tensione con la Grecia, l'Armenia e più recentemente con Israele.

Negli anni '50 il Partito Democratico si è adoperato per cercare di migliorare le relazioni con le minoranze non-musulmane tuttavia il pogrom del settembre 1955[65] causò un'ulteriore emigrazione sia dei greci che degli ebrei rispettivamente verso la Grecia e Israele, tanto che la popolazione ebraica che era già scesa a circa 77.000 individui dopo la Seconda guerra mondiale si ridusse a 46.000 unità nel 1955 (Poulton, 1997:280). Rıfat Bali sostiene che solo nel periodo 1955-1957 circa 4.000 ebrei

---

[64] Levi, A., 1996, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudileri*, İletişim Yayıncılık, pp.81–82.

[65] Il Pogrom d'Istanbul fu un saccheggio organizzato e tollerato dalle autorità diretto a colpire tra il 6 ed il 7 settembre 1955 la minoranza greca di Istanbul composta all'epoca da circa 100.000 persone e le cui abitazioni e attività economiche furono saccheggiate e distrutte. Durante le violenze furono tuttavia colpiti anche ebrei e armeni che vivevano in città, subendo danni nelle loro attività commerciali o venendo aggrediti fisicamente.
Il pogrom venne orchestrato dal Partito Democratico insieme al Partito "Cipro è turca". I disordini furono innescati dalla falsa notizia che la casa natale di Atatürk a Salonicco in Grecia fosse stata danneggiata il giorno prima da un attentato esplosivo. Durante le violenze vennero feriti gravemente 32 cittadini greci; decine di donne greche furono stuprate e un certo numero di uomini circonciso a forza dalla folla. 4.348 proprietà greche, 110 alberghi, 27 farmacie, 23 scuole, 21 fabbriche, 73 chiese e oltre un migliaio di abitazioni private di proprietà greca furono distrutte o seriamente danneggiate. Tra le 13 e le 30 persone perirono a causa delle percosse o negli incendi intenzionalmente appiccati. Il pogrom accelerò fortemente l'emigrazione dell'etnia greca riducendo la numerosa minoranza dei "Romei", che nel 1924 contava 200.000 individui a 48.000 nel 1965 e poi ad appena 2.500 nel 2006 (fonte, Human Rights Watch, 2 Luglio 2006).

turchi lasciarono la Turchia per emigrare in Israele, negli Stati Uniti e in vari paesi europei (Bali, 2012:59).

Le politiche di turchificazione proseguirono nel decennio successivo e culminarono nel 1964 quando in seguito all'annullamento unilaterale da parte di Ankara del "Trattato greco-turco di commercio e navigazione" del 1930 che permettava ai greci nati ad Istanbul ma con passaporto greco di risiedere nella città, furono espulsi in massa provocando così la quasi totale scomparsa della millenaria presenza della popolazione Rum ad Istanbul.

Una certa attenzione e promesse fatte dal Partito Democratico alle minoranze non-musulmane e fece si che questi gruppi sostennero e votarono il partito per tutti gli anni '50 e poi dopo il colpo di Stato del 1960 il Partito della Giustizia guidato da Süleyman Demirel che ne aveva raccolto l'eredità politica; questo appoggio era motivato principalmente dal fatto che queste forze politiche si erano opposte sia alle politiche militanti laiche implementate dal Partito Popolare Repubblicano che alla *Varlık Vergisi*; inoltre sostenendo politiche economiche che superavano lo statalismo kemalista attraverso la promozione di un'economia basata sulla libera iniziativa economica e il libero mercato seppero attrarre una borghesia imprenditoriale e dinamica come quella non-musulmana.

La posizione del Partito della Giustizia nei confronti delle minoranze tendeva tuttavia ad essere ambivalente se non persino contraddittoria in quanto la sua dirigenza temeva che politiche apertamente favorevoli alle minoranze avrebbero potuto offrire alle forze politiche di opposizione - repubblicani, islamisti e nazionalisti - argomenti da usare nello scontro politico o che il suo leader potesse essere accusato di appartenenza alla massoneria tanto che Demirel in una occasione ricordò il legame della nazione turca con la religione dell'Islam e "la sua gloriosa storia". Rıfat Bali afferma che questo atteggiamento era dovuto "alla crescente insignificanza del voto delle minoranze nella vita politica della Turchia e al crescente (o almeno più assertivo) conservatorismo e nazionalismo" (Bali, 2012:106).

In seguito alla guerra arabo-israeliana del 1967 l'antisemitismo degli islamisti turchi, che consideravano il conflitto come una lotta religiosa, fu condiviso anche dalla destra nazionalista e dalla sinistra che denunciava Israele come uno "stato imperialista che opprimeva il popolo palestinese". Questi attacchi crearono un clima sempre meno favorevole alla minoranza ebraica tanto che si verificò una nuova, anche se piuttosto modesta, *Aliyah* verso Israele (Bali, 2012:139).

A rendere le minoranze non-musulmane ancora più preoccupate contribuì la formazione negli anni '70 di governi di coalizione tra il Partito della Giustizia e l'islamista Partito della Salvezza Nazionale e poi con il partito di estrema destra Partito del Movimento Nazionalista. Entrambi i partiti avevano forte antipatie sia per le minoranze non-musulmane che per Israele. In questo drammatico clima politico e sociale i gruppi minoritari cercarono di rimanere il più possibile invisibili anche perchè nel corso degli negli anni '70 lo Stato turco mise in atto anche numerose pratiche extragiudiziali che limitarono le libertà civili e religiose dei non-musulmani e interferì nelle procedure elettorali per l'elezione delle autorità amministrative e degli organismi religiosi di queste comunità.

La situazione migliorò negli anni '80 durante i governi del Partito della Madrepatria (*Anavatan Partisi* ANAP) quando furono prese iniziative a favore dell'esercizio della libertà religiosa delle minoranze non-musulmane e furono reintrodotte le elezioni dei Consigli delle Fondazioni comunitarie, una misura che permise ai cittadini Rum di rivendicare il diritto di vendere le loro proprietà, un diritto a cui erano state poste forti limitazioni a partire dall'espulsione di massa del 1964. Anche le politiche di liberalizzazione economica promosse dai governi di Turgut Özal (1983-1989) ebbero un impatto positivo sulle comunità non-musulmane.

Sempre in un'ottica di recupero del rapporto con le minoranze non-musulmane e di un loro riconoscimento come parte del tessuto storico-sociale prima dell'Impero e poi della Repubblica si inserisce l'istituzione nel 2001 del Museo Ebraico della Turchia; il Museo fu aperto su iniziativa della Fondazione del Quincentennio, un Comitato creato nel 1989 composto da 113 cittadini turchi, ebrei e musulmani, per celebrare il cinquecentesimo anniversario dell'arrivo degli ebrei sefarditi nell'Impero ottomano. Nonostante queste politiche di apertura segnarono un importante cambiamento

rispetto a quelle perseguite dallo Stato turco nel passato, non portarono tuttavia ad una reale modifica del rapporto tra Stato e minoranze non-musulmane.

Quando l'AKP vinse le elezioni nel 2002 inaugurando una nuova stagione politica, il processo di riforma avviato dal precedente governo in seguito agli accordi presi durante il vertice di Helsinki del 1999 nell'ambito del processo di adesione all'E.U. non si interruppe, ma anzi conobbe una forte accelerazione. Dichiarando un forte impegno nel voler raggiungere gli standard internazionali in materia di diritti umani, l'AKP approvò enro il 2004 cinque pacchetti di riforme che includevano anche alcune norme riguardanti le comunità minoritarie non-musulmane. Queste riforme includevano la facoltà per le fondazioni non-musulmane di acquistare proprietà e chiedere la restituzione delle proprietà a loro confiscate a partire dal 1923. L'assassinio nel 2007 dell'intellettuale armeno Hrant Dink provocò un maggiore interesse ed empatia da parte del governo e della società turca nei confronti delle comunità non-musulmane e spinse verso un'accelerazione nell'implementazione dei pacchetti di riforme approvati dal Parlamento turco. In quegli anni, quando la Turchia sembrava prossima ad entrare nella E.U., questo avvicinamento del governo nei confronti delle comunità non-musulmane teso ad una riconciliazione fu molto apprezzato sia in ambito nazionale che internazionale.

Dopo il 2011 tuttavia il modello ottomano in materia di libertà religiosa ha iniziato a soppiantare quello europeo e anche se questo clima di dialogo non si è interrotto, come dimostra la prima commemorazione pubblica del disastro della nave Struma nel 2014[66], il restauro e la riapertura della sinagoga di Edirne e la celebrazione - prima volta dal 1923 - del Festival di Hanukkah da parte delle più alte cariche dello Stato nel 2015, la maggior parte dei problemi legati allo status delle comunità non-musulmane rimangono ancora irrisolti. Innanzitutto le riforme delineate nei pacchetti di armonizzazione con gli Istituti dell'U.E. sono rimaste limitate come contenuti e scarsamente realizzate nella loro implementazione. I non-musulmani per esempio hanno potuto recuperare solo il 10-12% dei beni di cui richiedevano legalmente la restituzione, mentre la Legge sulle Fondazioni del 2008, che facilitava le elezioni dei Consigli di Amministrazione delle Fondazioni comunitarie, è stata sospesa nel gennaio 2013 dalla Direzione Generale delle Fondazioni (VGM)[67] e un nuovo Regolamento non è ancora stato approvato. Altre importanti questioni rimaste in sospeso riguardano lo status giuridico delle Fondazioni controllate dalle minoranze non-musulmane alle quali non viene concesso di possedere una personalità giuridica distinta da quella dei loro proprietari o i continui problemi affrontati nell'esercizio delle proprie attività dagli istituti scolastici gestiti dalle minoranze non musulmane nonostante le disposizioni previste nel Trattato di Losanna (art.40); un caso emblematico è quello del seminario greco-ortodosso di Halki chiuso dallo Stato nel 1971 e al quale non è mai stato più concesso la riapertura[68]. Inoltre i non-musulmani lamentano che lo Stato non abbia ancora prodotto un quadro giuridico che consenta loro di essere formalmente riconosciuti nonché tutelati e garantiti costituzionalmente nell'esercizio delle loro libertà religiose (Beylunioğlu, 2015:139-147). E che le minoranze non-musulmane necessitino di tutele, soprattutto giuridiche, lo dimostrano le sempre più frequenti dichiarazioni pubbliche da parte delle élite statali e dei

[66] Il disastro di Struma riguarda l'affondamento il 24 febbraio 1942 della nave la MV Struma, con a bordo rifugiati ebrei in fuga dalla Romania alleata della Germania e diretta verso la Palestina. Dei 769 ebrei a bordo ci fu un solo sopravvissuto.

[67] La Direzione Generale delle Fondazioni (*Vakıflar Genel Müdürlüğü*) è un'istituzione governativa turca istituita nel 1920 che gestisce e controlla i *vakıf* (Fondazioni di Beneficenza che per il diritto islamico sono inalienabili) risalenti all'Impero Ottomano e tutt'ora esistenti. Il VGM è stato utilizzato frequentemente dallo Stato per confiscare proprietà appartenenti alle minoranze non-musulmane (ebrei, greci e armeni) e trasferire tali proprietà alle Fondazioni islamiche in modo da poterle mettere sotto l'amministrazione del *Vakıflar*. La VGM è stata spesso accusata di aver posto sotto sequestro e poi alienato beni immobili appartenenti alle minoranze religiose sulla base di dubbie decisioni giudiziarie (vedi caso del campo per bambini armeno di Tuzla nel 1984).

[68] Il seminario di Halki, formalmente la Scuola Teologica di Halki, fu fondato il 1º ottobre 1844 sull'isola di Chalki la seconda più grande delle Isole dei Principi nel Mar di Marmara. Fu la principale scuola di teologia del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli della Chiesa ortodossa fino al 1971 quando il Parlamento turco emanò una legge che stabiliva che tutte le Università e gli istituti di istruzione superiore privati dovessero essere affiliati a un'università/scuola statali o venire chiusi; la Scuola Teologica preferì optare per la propria chiusura pur di non perdere la propria autonomia.

rappresentanti del governo riguardanti l'importanza e centralità dei valori islamici e del patrimonio ottomano della Turchia e al loro riferirsi ai turchi musulmani come ai " veri discendenti della nazione turca" e nell'etichettare i non-musulmani come "traditori" e "sfruttatori"[69]. L'esempio più eclatante di questa posizione è stata la dichiarazione nel 2015 dell'allora primo ministro Erdoğan che ha fatto riferimento all'Islam come priorità assoluta per lo Stato[70].

Un altro punto che deve essere sottolineato è che gli ebrei turchi sono stati costretti a confrontarsi con un antisemitismo sempre più incalzante durante l'ultimo decennio di governo dell'AKP. Secondo l'indagine sulle tendenze sociali e politiche in Turchia condotta dalla Kadir Has University il 37% degli intervistati ha dichiarato di non voler un vicino ebreo[71] e secondo il *Media Watch on Hate Speech Report* redatto dalla Fondazione Hrant Dink di Istanbul nel 2018, gli ebrei, dopo gli armeni, sono il gruppo etnico più frequentemente preso di mira dai media turchi[72]. Questi dati confermano l'aumento esponenziale dell'antisemitismo in Turchia che è uno dei fattori dominanti, se non il principale, che ha provocato negli ultimi anni un'onda migratoria di ebrei turchi verso Israele e altri paesi.

Un elemento interessante che va sottolineato è che le politiche dello Stato turco nei confronti delle minoranze non-musulmane hanno mantenuto una loro continuità indipendentemente dal carattere ideologico dei governi che si sono succeduti. Infatti sin dalla fondazione della Repubblica, nonostante le pretese finalità dello Stato laico, le minoranze sono state definite in base alla loro identità religiosa e di conseguenza escluse dalla nazione; altro elemento importante è che nonostante la Repubblica sancisse il principio di eguaglianza, nella realtà i membri di queste comunità erano, e sono, semplicemente tollerati come cittadini di seconda classe, a conferma che lo spirito del sistema ottomano delle *millet* non è mai stato veramente superato.

Sicuramente l'impegno dell'AKP nel promuovere i diritti delle minoranze attraverso una serie di pacchetti di riforma passati attraverso il Parlamento è stato un atto rivoluzionario che ha rotto il discorso sull'omogeneità della nazione. Tuttavia dal momento in cui l'AKP ha iniziato a ridimensionare il proprio sostegno all'implementazione dei principi perseguiti dall'E.U. in tema di minoranze e diritti civili e a guardare invece con interesse all'eredità del sistema ottomano, *millet* incluse, per gestire le diversità presenti nel paese, il governo non è stato in grado di soddisfare le aspettative che le minoranze non-musulmane hanno sviluppato non solo in relazione al loro rapporto con lo Stato ma anche nella gestione della loro vita quotidiana. Così in un paese in cui l'Islam politico e l'autoritarismo sono in aumento, le tensioni sociali aggravano il senso di insicurezza e senso di pericolo di questi gruppi il cui status rimane sospeso tra quello di una cittadinnza incompleta e quello di essere parte di una minoranza emarginata e indesiderata.

---

[69] "Ders Kitaplarında Ermeniler Yine Hedef" [Armenians are Targeted in Textbooks Again],' Radikal, 25 September 2015); 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Ayrımcılık Sürüyor [Discrimination Continues in Religious Culture and Ethics Textbooks],' Radikal, 26 September 2015. *Radikal* è stato un influente quotidiano liberale in lingua turca pubblicato a Istanbul dal 1996 al 2016.

[70] "Erdoğan: Bizim Tek Derdimiz Var, İslam, İslam, İslam" [Erdogan: We Have Only One Concern, Islam, Islam, Islam], Url: http://bianet.org/bianet/siyaset/166454-erdogan-bizim-tek-derdimiz-var-islam-islam-islam , consultato 31 Luglio 2020.

[71] Eli Haligua, "Toplumun 31,7% 'si Musevi komşu istemiyor" [31,7 % della società non vuole vicini ebrei]. February 2, 2018. Avlaremoz, Url: http://www.avlaremoz.com/2018/02/02/toplumun-17si-musevi-komsu-istemiyor-2/, consultato 10 Giugno 2020.

[72] Hrant Dink Foundation. "Medyada Nefret Söylemi İzleme Raporu, Ocak-Nisan 2018" [The Hate Speech Monitoring Report in the Media, January-April 2018]
Url: https://hrantdink.org/attachments/article/1356/Medyada%20Nefret%20Söylemi%20İzleme%20Raporu%20Ocak-Nisan%202018.pdf, consultato 12 Giugno 2020.

Capitolo 3. La comunità ebraica

3.1. Persone, comunità e spazi di appartenenza

Popolazioni ebraiche hanno abitato l'Anatolia e i Balcani fin dall'epoca romana. L'ebraismo è stato presente nell'Impero ottomano fin dal XIV secolo quando i turchi-ottomani conquistarono la Grecia e l'Anatolia dove vivevano i romanioti, i discendenti degli ebrei bizantini di lingua greca, che accolsero favorevolmente gli ottomani e la loro tolleranza in materia religiosa memori dell'antisemitismo che per secoli aveva caretterizzato l'Impero bizantino; analogamente, quando nel corso del XVI conquistarono il Levante, gli ottomani entrarono in contatto con le antiche comunità ebraiche delle città della costa e dei grandi centri urbani come Damasco e Alessandria. A questi gruppi si aggiunsero gruppi di ebrei italiani che si stabilirono nel territorio ottomano durante il XIV secolo attratti dalle politiche liberali ottomane che permettevano agli ebrei il diritto di proprietà della terra e consentiva loro di avere una maggiore libertà nel scegliere una propria professione. Dopo la conquista ottomana di Edirne (1362) la città attirò numerosi ebrei ashkenaziti europei che qui fondarono una comunità che diventò così prospera che nel XV secolo il rabbino Isaac Ashkenazi scrisse alle comunità ebraiche europee incoraggiandole a emigrare a Edirne. Dopo la conquista di Costantinopoli del 1453, il sultano Mehmed II ripopolò la nuova capitale ottomana con l'intenzione di ripristinare il contesto cosmopolita che aveva caratterizzato la capitale bizantina nonché fotografare le diversità etnico-religiose dell'Impero; per questo motivo ordinò l'insediamento di comunità non-musulmane ad Istanbul tra le quali gruppi di ebrei provenienti da diverse aree geografiche dell'Impero. Questa prima comunità includeva ashkenaziti, romanioti, italiani, caraiti e un piccolo numero di sefarditi. Nel 1478 nella sola Istanbul vivevano oltre 10.000 ebrei[73] che erano diventati 50.000 nella metà del XVI secolo grazie all'arrivo degli ebrei sefarditi[74]. Infatti dopo l'Editto di Espulsione del 1492 dei circa 100.000 ebrei fuggiti dalla Spagna la maggioranza si stabilì nell'Impero ottomano. Il sultano Bayezid II permise alle comunità sefardite di insediarsi nei territori ottomani principalmente per due motivi. Innanzi tutto si trattava di gruppi privi di legami con entitità statuali e il fatto di essere stati accolti e protetti creava verso il sultano un forte vincolo di fedeltà e gratitudine; in secondo luogo erano comunità che avevano comunque mantenuto fitte reti familiari ed economiche diffuse in tutta l'Europa e ciò li rendeva estremamente utili nelle attività legate al commercio e alla finanza. Il flusso di ebrei che trovarono rifugio nell'Impero continuò poi nel corso del XVI secolo con gli esuli provenienti dal Portogallo e dall'Italia e degli askenaziti in fuga dai progrom scatenati dai cosacchi durante e dopo la rivolta avvenuta all'interno della Confederazione polacco-lituana (1648-57).

Nel 1844 gli ebrei erano circa 170.000 su una popolazione totale dell'Impero stimata in 35,5 milioni di abitanti; 256.000 su 20,9 milioni nel 1905; 187.000 su 18,5 milioni nel 1914.[75] All'inizio

---

[73] Ayalon, Y., 2012, *The Jews of the Ottoman Empire,* The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism, ed. Alan T. Levenson, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 224-243.

[74] Birnbaum, M.D.,2003, *The long Journey of Gracia Mendes*, Budapest, Central European University Press.

[75] Jewish Community in Ottoman Empire, Daily Sabah, Url: https://www.dailysabah.com/feature/2017/10/13/jewish-community-in-ottoman-empire, consultato il 03.09.2020.

del XX secolo, è stato stimato che l'1,1 per cento della popolazione totale dell'Impero era ebrea[76]. Gli ebrei, che costituivano la più piccola tra le comunità non-musulmane dell'Impero, vivevano in Palestina, nelle grandi città costiere del Nord Africa, in quelle della Macedonia, della Tracia, dell'Egeo e naturalmente nella capitale Istanbul. Salonicco era probabilmente il centro ebraico più popoloso tanto che nella città la sua comunità era seconda per numero solo a quella musulmana (Shaw, 1978).

Che già in epoca bizantina Costantinopoli fosse popolata da colonie ebraiche lo conferma Benjamin de Tudela, che nella descrizione della città fatta nel 1176 asserisce che nell'area di Sirkeci sul Corno d'Oro vivessero circa 2.500 ebrei.[77] La colonia era composta da ebrei romanioti, presenti nell'area sin dall'epoca romana e da ebrei italiani. A causa delle continue politiche di espulsione e conversione forzata condotte dalle autorità bizantine il numero degli ebrei diminuì notevolmente e quelli rimasti furono confinati a vivere nel quartiere di Pera (oggi Beyoğlu).

Quando il sultano Mehmed II conquistò Istanbul nel 1453 rivoluzionò la struttura urbana della città concedendo ai musulmani di risiedere nelle prestigiose pianeggianti aree centrali lasciando alle comunità non-musulmane le zone periferiche di minor valore (Balat, Fener, Samatya). La città fu ripopolata con elementi musulmani, cristiani ed ebraici così da mantenere la struttura e composizione cosmopolita dell'epoca bizantina tanto che nel censimento del 1477 risultava che Istanbul contava circa 100.000 abitanti di cui il 60% musulmano e il 40% non musulmano (di cui il 21,5% Greci, l'11% Ebrei il 2,6% Armeni) [78]. Balat divenne il centro della comunità ebraica mentre altri gruppi di ebrei si stabilirono a Hasköy, Galata e Kuzguncuk. Successivamente, nel corso del XVIII e soprattutto durante il XIX secolo, le famiglie più facoltose della comunità si spostarono nei quartieri cristiani di Galata e Pera (Beyoğlu) mentre altre preferirono stabilirsi lungo il Bosforo o sulla costa anatolica della città (Shaw, 1991:207).

L'arrivo di decine di migliaia di ebrei Sefarditi in fuga dalla Spagna (in ladino *Sefarad*) dopo l'Editto di Espulsione del 1492 e poi dal Portogallo ampliò notevolmente la preesistente comunità romaniota/italiana. Gli Ottomani accolsero con favore questi esuli in quanto con i loro capitali e competenze parteciparono attivamente allo sviluppo del tessuto economico dell'Impero e ne arricchirono la trama culturale grazie all'apporto di una sofisticata cultura centenaria. In breve l'elemento sefardita si impose sulle altre comunità preesistenti - la romaniota, l'italiana, la caraita e la askenazita - e la loro lingua, il ladino, diventò con il tempo la lingua predominante nella comunità.

Grati per la generosità della dinastia ottomana che li aveva accolti a partire dal 1492 e che aveva continuato a dare rifugio ai profughi dei *pogrom* che a partire dal tardo Seicento si erano verificati periodicamente i paesi dell'Europa Orientale, gli ebrei stavano ben attenti a non alienarsi i favori del sultano. Conducevano una vita regolata dal rispetto delle consuetudini, erano divisi in molte comunità ed erano pronti a litigare su ogni aspetto della liturgia e delle tradizioni (Shaw, 1991:157). Nel contesto della società ottomana, organizzata sul principio della separazione delle diverse comunità religiose, le comunità ebraiche furono per secoli soggette a due opposte forze, una tendente al rafforzamento dell'individualità e della differenziazione tra diverse comunità, l'altra orientata all'assimilazione e integrazione culturale; su questo sfondo la vita quotidiana produceva

---

[76] In assenza di censimenti e statistiche, i numeri relativi alla popolazione ebraica sono vaghi e variano da una fonte all'altra. Le statistiche demografiche sulla popolazione ottomana relativa al periodo pre-moderno si basano generalmente sui registri compilati per motivi fiscali o agricoli. Il geografo francese Elisée Reclus sostiene che nel periodo 1877-1878, includendo anche la Valacchia e la Moldavia, vivevano nei territori europei dell'Impero circa 400.000 ebrei, Da un censimento ottomano del 1882 la popolazione ebraica totale nell'Impero risulta ammontare a circa 220.000 individui, di cui circa 70.000 nei Balcani e la maggior parte dei rimanenti in Palestina. Il numero di ebrei emigrati nell'Impero tra il 1862 e il 1914 è stimato a 120.000 unità, inclusi gli ebrei che avevano come destinazione la Palestina. Nel 1912 il 25,27%, di tutti gli ebrei negli stati ottomani viveva nell'Europa sudorientale, il 21,63%, nell'Anatolia (per lo più nella parte occidentale), il 14,61%, a Istanbul, il 23,88% nell'Iraq e il 14,61% nella Grande Siria (che includeva la Palestina) (Karpat, 2002).

[77] Sönmezer, Mahmut Haldun (2004) "Modernleşme Sürecinde Istanbul Yahudilerinin HayatındaSinagog ve Dine Bağlılık", Marmara University, Master Thesis, Istanbul.

[78] Ortaylı, Ilber (2007) Istanbul'dan Sayfalar, Alkım yay, Istanbul, p. 286.

un'infrastruttura culturale comune a tutti, anche se nessuna comunità l'avrebbe mai ammesso rimanendo orgogliosa della propria unicità (Rozen, 2006:259).

Una caratteristica distintiva dell'esperienza degli ebrei nell'Impero Ottomano è che a differenza dei loro correligionali nei paesi europei vivevano in una società musulmana, piuttosto che cristiana, dove insieme ai cristiani erano classificati come *gayrimüslim* (non-musulmani) e possedevano uno speciale status sancito dalla legge islamica che li inquadrava come *dhimmis* e li riconosceva come gruppo protetto[79]. All'interno di questa cornice la comunità ebraica, come le altre comunità non-musulmane, possedeva una considerevole autonomia interna in cambio del pagamento delle tasse e della lealtà alla dinastia ottomana.

Ancora oggi per gli ebrei turchi sefarditi, soprattutto quelli appartenenti alle generazioni più anziane, il mito della loro accettazione da parte degli ottomani in un momento di calamità - l'esodo dalla Spagna e poi dal Portogallo - gioca un ruolo fondamentale nel rapporto tra la comunità e lo Stato. Questa narrazione però rinnova costantemente un discorso di "tolleranza" basato su una relazione tra "ospite" e "ospitante" tanto che Eli Şaul per sottolineare questa relazione iniqua e insicura ha scritto: "Il turco non percuote l'ebreo: ma se lo facesse?"[80] Nonostante questa incertezza, bisogna rimarcare il concetto che in generale gli ebrei nell'Impero ottomano si trovarono almeno fino al XIX secolo in una situazione socio-economica decisamente migliore rispetto ai loro correligionari che vivevano nell'Europa cristiana.[81]

Sebbene i termini *dhimmi* e *gayrimüslim* non differenziassero gli ebrei dai greci-ortodossi o dagli armeni, in realtà le distinzioni erano invece fortissime. Storicamente alleati con il gruppo dominante al potere, in questo caso lo Stato ottomano, gli ebrei ottomani tendevano invece ad essere in competizione economica con i cristiani; infatti se il XVI secolo segna l'apice del successo commerciale degli ebrei ottomani, quando nel XVII secolo il commercio con l'Europa divenne sempre più importante, gli ebrei furono sostituiti dai cristiani nella gestione dei traffici commerciali; questi ultimi oltre che a beneficiare del sistema delle Capitolazioni e di altri accordi che l'Impero aveva stipulato con gli Stati europei furono anche avvantaggiati da un certo antisemitismo che spingeva gli europei a preferire avere cristiani come partner commerciali o come rappresentanti delle loro attività nei territori ottomani piuttosto che ebrei. Questa "alleanza" tra i cristiani dell'Impero e i cristiani europei, che assunse anche una connotazione politica con l'ascesa dei movimenti nazionalisti durante il XIX secolo, fece si che lo Stato ottomano cominciasse a contrappore ai cristiani "traditori" i "leali" ebrei. (Neyzi, 2005:169)

Il movimento di riforma dello Stato ottomano che iniziò ad emergere alla fine del XVIII secolo con l'obiettivo di salvare l'Impero ebbe conseguenze importanti per la comunità ebraica. Infatti gli Editti del 1839 e del 1856 avevano stabilito che tutti i sudditi ottomani, indipendentemente dalla religione professata, avessero uguali diritti e doveri. Ciò portò anche all'abolizione dello status di *dhimmis* a favore di una cittadinanza ottomana universale. Almeno sulla carta queste riforme abolirono le differenze in termini di abbigliamento, residenza e tassazione e permisero agli ebrei di frequentare le scuole statali (dove imparare il turco), prestare servizio militare, fungere da testimoni nei processi, essere rappresentati nei consigli locali e lavorare come dipendenti pubblici.

Il decreto di riforma *Gülhane* del 1856 tra gli altri provvedimenti gettò anche le basi per l' istituzione di un moderno sistema di coscrizione aperto a tutti i cittadini ottomani; gli ebrei, come tutti i non-musulmani, inizialmente preferirono pagare una tassa di esenzione ed è solo dal secondo periodo costituzionale (1908) in poi che tutti i sudditi ottomani maschi furono soggetti alla coscrizione.[82] Nonostante gli ebrei servissero come soldati e ufficiali nelle guerre balcaniche, le

---

[79] Bozkurt, G., 1996, *The Legal Status of non-Muslim Ottoman Citizens in Light of German-English Documents and Political Developments*, Ankara.

[80] Şaul,E. 1999, *From Balat to Bat-Yam*, Istanbul, p. 59.

[81] Benbassa. E. e Rodrigue, A., 2000, *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th– 20th Centuries,* Berkeley.

[82] Gülsoy, U., 2000, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni* (The Military Adventure of Ottoman non-Muslims), Istanbul, Simurg Yayınları.

diserzioni avvenute tra i coscritti cristiani e il crescente nazionalismo dei Giovani Turchi alimentarono un forte senso di sfiducia nei confronti dei militari non-musulmani tanto che nella Prima guerra mondiale la maggior parte dei militari non-musulmani furono disarmati e accorpati in battaglioni di lavoro (*amele taburlarþ*) che vennero impiegati dietro le linee nella costruzione di strade e trasporti. Questo schema presumibilmente fornì il modello utilizzato durante la Guerra d'indipendenza turca (1919-22) per lla formazione di unità formate da coscritti non-musulmani a cui fu dato lo stesso nome. Sull'argomento è molto interessante l'intervista condotta da Leyla Neyzi con Haim Albukrek, il quale racconta in un diario la sua personale esperienza di "soldato" non-musulmano arruolato in uno di questi battaglioni di lavoro durante la "Guerra d'indipendenza"[83].

A metà del XIX secolo emerse in Europa un movimento, in particolare tra gli ebrei francesi, il cui obiettivo era quello di "emancipare" gli ebrei dell'Est[84] e sebbene si basasse su una visione orientalista della società ottomana l'introduzione di un moderno sistema educativo portò ad un sostanziale miglioramento della condizione degli ebrei ottomani. Così tra il 1860 e il 1920 *l'Alliance Israélite Universelle* istituì e diresse nelle comunità ebraiche di tutto l'Impero delle scuole che utilizzavano il francese come lingua per l'insegnamento e adoperavano didattiche moderne. Nonostante questo processo venisse inizialmente contrastato dagli elementi più conservatori che sostenevano che l'educazione dovesse avvenire solo nelle scuole religiose e che la formazione dovesse concentrarsi su materie religiose, ben presto il modello educativo dell'*Alliance* si impose e questa circostanza, insieme all'ingresso degli ebrei ottomani nelle scuole statali, favorì un processo di modernizzazione della società ebraica ottomana e la nascita e l'affermazione di una borghesia ebraica laica.

L'imporsi delle scuole dell'*Alliance* fece si che il discorso modernista divenisse il discorso dominante tra gli ebrei ottomani; le scuole dell'*Alliance* crearono anche delle divisioni di classe all'interno della comunità, divisioni espresse anche in forma linguistica, visto che la nuova borghesia ebraica adottò il francese come lingua quotidiana mentre gli ebrei appartenenti alle classi subordinate continuarono ad impiegare il ladino o l'yiddish.[85] La spaccatura tra questi due gruppi avrebbe anche fornito successivamente le basi per la sfida sionista all'establishment sefardita durante l'occupazione alleata di Istanbul nel periodo successivo alla fine della Prima guerra mondiale.[86]

In quanto gli ebrei erano gli unici non-musulmani che non si identificavano con il pensiero nazionalista incentrato sull'Anatolia, che era invece forte nelle minoranze cristiane, gli ebrei ottomani e poi turchi si sono storicamente preoccupati di presentarsi come sudditi leali e partecipi dell'attività politica pubblica tanto che entrarono volentieri con dei propri rappresentati nei Parlamenti ottomani del 1877–78 e del 1908–18; alcuni ebrei furono anche attivi nel movimento dei Giovani Turchi, movimento che ebbe alcuni dei propri leader musulmani uscire proprio dalle scuole dell'*Alliance*. Questo fedeltà all'Impero e poi alla Repubblica emerge anche nel rapporto con il movimento Sionista che venne usato (vedi par. 3.4) più come strumento per scardinare il sistema di potere che aveva come perno il Gran Rabbinato e le scuole dell'*Alliance* che come reale alternativa all' appartenenza al sistema ottomano, tanto che la maggioranza degli ebrei dell'Impero rimasero indifferenti all'ideologia sionista e preferirono schierarsi prima con i Giovani Turchi e più tardi con i kemalisti.

---

83 Neyzi, L.,2005, *Strong as Steel, Fragile as a Rose: A Turkish Jewish Witness to the Twentieth Century*, Jewish Social Studies History Culture and Society, Vol. 12, n.1, pp.167-189.

84 Rodrigue, A., 1990, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925,* Bloomington, Indiana University Press.

85 Şaul, M. 1983, *The Mother Tongue of the Polyglot: Cosmopolitanism and Nationalism Among the Sephardim of Istanbul*, Anthropological Linguistics, Vol. 25, 326–58.

86 Benezra, N., 1996, *Une enfance juive à Istanbul, 1911–1929*, Istanbul, Isis.

3.1.1 Gli ebrei ottomani nel XV e XVII secolo

Gli ebrei hanno svolto un ruolo importante nell'Impero ottomano durante il XV e il XVI secolo. Quando a partire dal 1492 gli ebrei furono espulsi in massa dalla Spagna i governanti ottomani, consci della loro capacità ed esperienza nel campo della finanza e del commercio, li invitarono a trasferirsi nell'Impero così da gestirne e svilupparne le attività economiche. Gli ebrei sefarditi ebbero anche il merito di aver introdotto nell'Impero la medicina europea ed un ebreo italiano divenne medico personale di Mehmet II, posizione che gli garantì una grande influenza presso la corte, incarico che fu poi tenuto successivamente da altri medici ebrei che seppero conquistarsi la fiducia di diversi sultani divenendone anche consiglieri[87]. Le loro capacità in campo amministrativo convinse il governo a servirsi di ebrei anche in vari ambiti dell'amministrazione e soprattutto negli uffici delle dogane[88]. Tra questi ebrei che prestarono servizio nelle corti dei sultani e dei governatori ci furono nel XVI secolo medici come Moshe Hamon e Josef Hamon e banchieri e consiglieri di sultani come Josef Nasi, oppure alti funzionari pubblici come Gabriel Benbenisti all'inizio del XIX secolo[89].

Una delle competenze maggiormente apprezzate negli ebrei era la loro conoscenza di molte lingue europee e per questo motivo il governo ottomano li impiegò come interpreti, consiglieri in politica estera e talvolta anche come inviati diplomatici in vari paesi europei. Inoltre potevano contare su una estesa e fitta rete di conoscenze e rapporti con il mondo della finanza internazionale che seppero mettere a disposizione dei sultani. I loro interessi non si limitavano tuttavia al solo campo della finanza, infatti riuscirono a monopolizzare l'industria ottomana nel campo della produzione tessile controllandone tutta la filiera: dall'estrazione delle materie prime fino al commercio dei tessuti finiti.

Gli ebrei furono in grado di mantenere questo vantaggio sulle altre comunità non-musulmane fino alla metà del XVII secolo quando, a causa della pressione economica dell'Europa e dell'indebolimento dell'Impero ottomano, i rapporti di forza all'interno delle comunità non-musulmane iniziarono a cambiare[90].

Una serie di avvenimenti e dinamiche, interni ed esterni all'Impero, determinò la fine di questa *Età dell'Oro* degli ebrei ottomani e l'inizio di un lento declino che si concluse solo nel XIX secolo quando le politiche riformatrici delle *Tanzimat* crearono nuovi spazi di crescita. Tra le cause principali di questa decadenza ci fu il declino del commercio internazionale ottomano e il deteriorarsi dell'ordine pubblico interno che rese le attività economiche degli ebrei, che dipendevano dagli scambi commerciali e dall'industria, sempre più difficili da gestire. Questa situazione di crisi fu poi aggravata dalla pressione economica esercitata dagli europei che cominciarono la loro penetrazione economica nell'Impero e che preferivano trattare con agenti cristiani piuttosto che con ebrei. Tuttavia le cause del declino non sono da ricercare solo nei mutati rapporti economici; infatti anche il movimento messianico di Sabbatai Zevi nel XVII secolo che spaccò profondamente la comunità creando gruppi che si posero in aperto antagonismo tra loro, minò la stabilità e l'unità della comunità; inoltre il messaggio di Zevi che favoriva l'abbandono delle attività terrene per dedicarsi allo sviluppo della propria spiritualità portò a un ristagno delle attività economiche. Per di più nel corso del XVII e XVIII secolo i sovraffollati quartieri abitati dagli ebrei furono devastati da numerosi incendi e terremoti; questi eventi provocarono un lento ma costante trasferimento delle famiglie più facoltose verso aree urbane considerate più sicure e salubri e ciò comportò la fine all'unità territoriale della comunità.

Con l'erosione della ricchezza delle famiglie ebraiche venne meno anche la possibilità di assicurare ai propri figli a un'istruzione capace di garantire il proprio status. Anche la loro posizione come consiglieri, interpreti e di funzionari nelle burocrazia cominciò a venire messa in discussione nei circoli di potere che gravitavano intorno ai sultani anche perché sia l'opinione pubblica che l'apparato amministrativo a livello governativo cominciarono ad accusarli di essere la causa del

---

[87] Gubbay, L., 2000, *Sunlight and Shadow. The Jewish Experience of Islam,* New York, Other Press, p.106.
[88] *Ibid*., p.107
[89] Cohen, H. J., 1973, *The Jews of the Middle East 1860-1972,* Jerusalem, Israel University Press, p.9.
[90] Karpat, K. H., 1985, *Ottoman population 1830-1914: Demographic and Social Characteristics,* London, University of Wisconsin Press, p.94.

nascente declino economico ottomano. Gli ebrei furono così rimossi dai posti di governo e sostituiti con greci e armeni[91].

Anche il carattere patrimoniale dello Stato ottomano contribuì al declino degli ebrei nella cerchia interna del Palazzo e il caso di David Passi nel XVI secolo può essere preso ad esempio di quanto fosse precaria la posizione di quegli ebrei che riuscivano a raggiungere posizioni di rilievo ai vertici dello Stato. Passi fu consigliere nelle relazioni internazionali del sultano Murad III (1574–1595) e per lui svolse anche diverse missioni diplomatiche all'estero dando prova di grande competenza. Tuttavia quella di consigliere era una posizione informale nel Palazzo che si basava principalmente sul favore personale accordato dal sultano. Così a Sinan, un architetto e burocrate di alto rango che ambiva a prenderne il posto, per liberarsene bastò far ricordare al sultano cosa prevedevano le norme islamiche nei confronti degli ebrei che Passi fu rimosso ed esiliato nell'isola di Rodi[92].

3.1.2 Rapporti con le altre comunità

Studiosi come Goitein e Chouraqui hanno affermato che il destino della comunità ebraica mediorientale è strettamente legato fin dall'ascesa dell'Islam a quello dei musulmani[93].

Questa opinione sull'ebraismo ottomano è condivisa anche dallo storico Abraham Galanti il quale sostiene che pure la periodizzazione storica della comunità ebraica ottomana si adatti perfettamente alla storia dei turchi ottomani. Infatti se il periodo che va dalla conquista di Costantinopoli nel 1453 al XVII secolo al rappresenta per entrambi gruppi un periodo di crescita e prosperità, quello dal XVII secolo al 1856 è segnato da un declino che poi è diventato risveglio nel periodo 1856-1908 e successivamente di riaffermazione e rinascita dopo il 1908 [94].

I secoli di declino degli ebrei furono invece i secoli che segnarono l'ascesa dei greci e degli armeni che si sostituirono agli ebrei in molte funzioni economiche e amministrative. Le comunità cristiane ottomane trassero vantaggio e si svilupparono quando il capitale mercantile europeo si introdusse nell'economia ottomana cominciando a svilupparsi protetto dal regime delle Capitolazioni. Di conseguenza gli interessi di queste comunità iniziarono a divergere da quelli dei turchi e degli ebrei anche perché la loro prosperità e influenza dipendeva dalla perdurante debolezza dello Stato ottomano che invece penalizzava i turchi e gli ebrei per cui qualsiasi rinnovamento rappresentava per loro una forte minaccia.

Oltre al motivo economico un'altra ragione, forse ancora più importante, che a partire dal XIX secolo spingeva gli ebrei verso i turchi era la paura del futuro della loro comunità nel caso in cui le terre ottomane in cui vivevano fossero state perse a favore della Grecia o della Bulgaria. E se questa apprensione era sentita soprattutto dagli ebrei della Macedonia e dell'Anatolia occidentale piuttosto che quelli dell'Iraq, la preoccupazione unì l'intera comunità nella sua fedeltà prima al sultano e poi dopo la Rivoluzione del 1908 al CUP (Comitato dell'Unione e del Progresso)[95]; la ragione per questo legame è che gli ebrei consideravano il dominio ottomano la migliore protezione contro l'antisemitismo cristiano, in quanto le comunità cristiane avevano spesso manifestato una certa avversione nei confronti degli ebrei dell'Impero, comportamenti che lo Stato ottomano aveva sempre

---

[91] Braude, B. e Lewis, B., 1980 (eds.). *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society,* New York, Holmes & Meier Publishers.

[92] Roth, C., 1992, *The Duke of Naxos of the House of Nasi*, Jewish Pubn Society.

[93] Chouraqui, A., 1972, *Letter to an Arab Friend*, Amherst; Goitein, S. D., 1955, *Jews and Arabs*, New York.

[94] Galanti, A., 1937, *Histoire des Juifs d'Anatolie. Vol.1,* Istanbul, Impr. M. Babok, p. 161ff.

[95] Il CUP, Comitato di Unione e Progresso, (in turco *İttihat ve Terakki Fırkası*) è stato un'organizzazione segreta rivoluzionaria turca e in seguito il partito politico di una frangia dei Giovani Turchi. Nel 1908 fu tra le forze che scatenarono la Rivoluzione dei Giovani Turchi nonché il partito che governò l'Impero e controllò il Parlamento tra il 1909 e il 1918. È stato considerato responsabile del genocidio armeno nel 1915 e delle campagne di pulizia etnica condotte nei confronti dei greci del Ponto e degli Assiri. Durante l'ultimo congresso tenutosi nel novembre 1918 i restanti membri decisero di sciogliere il partito, che fu duramente criticato dall'opinione pubblica a causa della sconfitta dell'Impero nella Prima guerra mondiale.

deprecato e represso. Ancora nel 2020 un'anziana signora ebrea turca ricordava durante un'intervista che gli unici ricordi relativi a episodi di antisemitismo vissuti nella sua infanzia erano collegati ai suoi vicini greci. Così mentre la frontiera ottomana durante il XIX secolo andava spostandosi verso est, la paura di finire in territori cristiani e quindi subire discriminazioni e persecuzioni, spiega la costante migrazione ebraica verso i territori ancora governati da Istanbul. E questo fenomeno divenne ancora più evidente dopo le Guerre Balcaniche.

3.1.3 La comunità ebraica ottomana e gli Unionisti

Se si leggono i rapporti del Ministero degli esteri britannico, i dispacci del corrispondente da Istanbul del Times di Londra o gli articoli della stampa conservatrice della capitale ottomana sulla Rivoluzione del 1908 si rimane colpiti dal ruolo di primo piano attribuito agli ebrei nel CUP; queste fonti addirittura presentavano il movimento rivoluzionario come una cospirazione ebraica-massonica manipolata dagli ebrei per i propri fini. L'ambasciatore britannico ad Istanbul definì il CUP "The Jew Committee of Union and Progress" e come la "combinazione di massoni spuri ed ebrei "[96]. Questa opinione fu condivisa anche dal giornalista Philip Graves sul Times.

C'è da dire che dopo la rivoluzione del 1908 non ci furono dichiarazioni di principio o accordi di cooperazione tra il CUP e la comunità ebraica come invece avvenne con le altre comunità non musulmane. Questo perché gli ebrei ottomani, a differenza dei greci e degli armeni, non avevano aspirazioni politiche né nazionali diverse da quelle del Comitato per cui non sentivano la necessità di dotarsi di una propria organizzazione politica separata; un esempio che fa capire quanto forte fosse l'adesione al CUP riguarda la difficoltà per i rappresentanti del movimento sionista, che pur avevano un attivo ufficio a Istanbul, di trovare un deputato ebreo che si dimostrasse disponibile a perorare la loro causa in Parlamento. Infatti tra le minoranze non-musulmane la comunità ebraica fu l'unica che si identificò quasi totalmente con il CUP e fu l'unico gruppo minoritario che fornì al CUP un leader di respiro nazionale come Emanuel Karasu che fu una figura importante nel movimento sia prima che dopo la rivoluzione del 1908 e che venne eletto deputato di Salonicco nel 1908 e poi ancora nel 1912 e nel 1914 insieme ad altri tre deputati ebrei.

Il regime nato con la rivoluzione del 1908 segnò anche un generale risveglio delle fortune della comunità ebraica; infatti i commercianti ebrei che avevano subito l'egemonia economica greco-armena, beneficiarono della politica di boicottaggio anti-greco cominciata nel 1909 e continuata in modo intermittente fino allo scoppio della Prima Guerra Mondiale. Gli esponenti unionisti infatti incoraggiarono i turchi, gli ebrei e i *dönmeh* a sfidare il predominio economico dei cristiani in modo da diventare la spina dorsale di una nuova borghesia indigena che il CUP voleva creare scalzando quella greco/armena considerata poco leale. Nel 1912 gli unionisti posero all'ordine del giorno la possibilità di stabilire una "economia nazionale", un concetto derivato dall'economista politico tedesco Friedrich List[97]; tra i promotori di questo disegno ci fu Moise Cohen, un ebreo di Salonicco che si stabilì a Istanbul nel 1912 e che cercò di far accettare agli ebrei l'idea che fosse necessario identificarsi principalmente come turchi, anzi, come ebrei turchi; lui stesso adottò il nome turco Tekinalp e partecipò attivamente allo sviluppo dell'ideologia nazionalista pubblicando numerosi testi soprattutto in campo economico e fu eletto deputato nel 1908, nel 1912 e nel 1914.

Questa rinascita della comunità ebraica ottomana non interessò solo le comunità della Macedonia e dell'Anatolia occidentale, dove i loro principali rivali erano i greci, ma anche quelle della provincia dell'Iraq, in particolare la città di Baghdad che era da secoli un importante centro della vita ebraica. Qui a partire dalla seconda metà del XIX secolo, quando Baghdad e Bassora divennero punti importanti nello sviluppo del commercio con l'Asia, gli "ebrei acquisirono gradualmente una quota importante nel commercio estero del paese, finché non rimpiazzarono musulmani, cristiani e persino mercanti europei, compresi quegli inglesi che si erano stabiliti in Iraq. Questi ultimi trovarono

[96] Kedourie, E., 1971, *Young Turks, Freemasons and Jews*, Middle Eastern Studies, Vol.7.

[97] Friedrich List in *Das nationale System der politischen Ökonomie* (1841) contrappose all'economia classica un nuovo sistema di economia nazionale che giustificava il risorgere del protezionismo nei paesi in via di sviluppo industriale.

difficile competere con i mercanti ebrei locali e i musulmani locali furono costretti a prendere partners ebrei ".[98] Fino al 1914 la visione politico-economica degli ebrei iracheni continuò a coincidere con quella del CUP ma con lo scoppio della Prima Guerra Mondiale e soprattutto con l'occupazione britannica di Bassora gli ebrei iracheni cominciarono a considerare più utile creare un saldo legame con la Gran Bretagna. Per questo motivo molti lasciarono Bassora per eludere il servizio militare e dopo la guerra accolsero con favore il Mandato britannico; al contrario, la comunità ebraica anatolica ed europea rimase fedele all'ideale ottomano per tutta la durata della guerra.

Considerato il rapporto tra la comunità e il CUP e gli interessi comuni, non sorprende che i deputati ebrei non si opposero alle leggi che dopo il 1908 promossero politiche di turchizzazione dell'economia e della società, leggi che invece furono aspramente osteggiate dai deputati cristiani, in quanto gli ebrei non avevano alcun interesse nel mantenimento del vecchio ordine mentre avevano molto da guadagnare da quello nuovo. E se è vero che non ci furono mai ministri ebrei, gli ebrei Unionisti occuparono posizioni importanti come sottosegretari e tecnocrati in ministeri chiave dove il loro ruolo nel processo decisionale fu probabilmente più significativo che quello di un ministro.

Bisogna anche ricordare che se gli ebrei ottomani beneficiarono dell'alleanza con gli unionisti ne subirono anche le conseguenze, tanto che nell'ottobre 1908 i controrivoluzionari che manifestavano contro il nuovo regime dei Giovani Turchi scatenarono a Baghdad un pogrom contro gli ebrei per punirli del loro sostegno alla Rivoluzione del 1908 e al CUP; allo stesso modo, durante e dopo le Guerre Balcaniche (1912-13), gli ebrei della Macedonia e della Tracia subirono pesanti persecuzioni da parte dei cristiani e per questo motivo insieme ai musulmani migrarono in grande numero verso Istanbul, Smirne e la Palestina. Che alta fosse la preoccupazione degli ebrei ottomani per il futuro dell'Impero e per la possibilità di finire governati dai nuovi Stati balcanici cristiani lo dimostra anche l'episodio della raccolta di fondi a favore dell'esercito ottomano durante le Guerre Balcaniche compiuta dalle comunità ebraiche che risiedevano nei territori mediorientali dell'Impero insieme ai musulmani indiani. Che questo attaccamento all'Impero fosse riconosciuto e apprezzato e che lo Stato ottomano considerasse la comunità affidabile lo conferma la decisione presa nella primavera del 1913 di armare gli ebrei nell'imminenza di un temuto sbarco greco in Anatolia. In linea di massima si può affermare che questo senso di fiducia da parte degli ebrei e di *non-sfiducia* da parte degli ottomani è stato il sentimento che ha regolato le relazioni tra turchi ed ebrei fino alla fine dell'Impero e poi in parte anche nella Repubblica.

3.1.4 La Repubblica: 1923-1950

La maggior parte dei membri della comunità ebraica sostenne entusiasticamente le politiche kemaliste perché consideravano queste politiche un passo verso la costruzione di una Turchia egualitaria e moderna. Tuttavia, come sostiene Franklin H. Adler,

> Le politiche del CUP prima e kemaliste poi prevedevano un progetto di "turchificazione" che non lasciava alcuno spazio sociale, culturale o politico per coloro che non erano turchi o non musulmani, e che coloro che una volta avevano goduto dello status di *millet*, sarebbero ora diventati [gruppi] isolati e minoranze sospette. (Adler, 2005:129)

Nella narrativa ufficiale della Repubblica turca, la minoranza ebraica è rappresentata come l'unica minoranza non-musulmana che abbia attraversato "serenamente" la transizione da Impero a Repubblica e che "a parte qualche incidente" si sia facilmente ambientata ed integrata nel nuovo tessuto della nazione turca; questo a conferma della lunga e non problematica coesistenza tra ebrei e musulmani.

Questa impostazione è stata condivisa da storici come Naim Güleryüz e Stanford J. Shaw che hanno studiato la storia della comunità ebraica in rapporto all'Impero e alla Repubblica e che hanno seguito l'approccio selettivo adottato negli anni 1940-1950 dallo storico ebreo Avram Galanti

[98] Cohen, H., 1973, *The Jews of the Middle East 1860-1972*, New York, p. 90.

che faceva emergere solo i lati positivi del rapporto tra gli ebrei e lo Stato turco omettendo invece problemi e tensioni (Bali, 1999:13-32).

Questa impostazione è stata tuttavia messa in discussione da Ayse Saraçgil che nel libro "*Silenzio del trauma. Nazionalismo turco, ebrei e politiche di turchificazione*" del 2013 ritiene che la comunità ebraica turca a causa del nazionalismo turco abbia vissuto un vero e proprio trauma di esclusione che ha provocato nella comunità effetti devastanti. La Saraçgil afferma che i primi segni di disagio nell'essere ebrei in Turchia appaiono in letteratura già negli anni '70 nei racconti di Sevim Burak anche se ancora in modo piuttosto astratto. Mentre Mario Levi nel romanzo "*Istanbul era una favola*", la storia di una famiglia ebraica di Istanbul nell'arco di tre generazioni, parla esplicitamente del *silenzio* intenzionale con cui la comunità ebraica avvolge la propria memoria diventando così complice della narrazione ufficiale della Repubblica in quanto accredita senza smentite e riserve la "favola" che narra di una convivenza lunga e non problematica, anzi perfino esemplare, tra ebrei e turchi musulmani, mentre invece tace sul fatto che per la maggioranza musulmana l'ebreo rimane comunque un "estraneo" e la sua cittadinanza venga vista con sospetto.

La Saraçgil ritiene che la scelta dell'oblio e del silenzio fatta dalla comunità sia una conseguenza del processo di modernizzazione ottomano e della nascita e diffusione del nazionalismo turco.

Lo stato turco fondato nel 1923 era una nazione a larghissima maggioranza musulmana anche se manteneva una forte disomogeneità etnica, linguistica e culturale. Per questo motivo la leadership del nuovo Stato attuò una forte politica di laicizzazione della società e degli spazi pubblici relegando ogni aspetto religioso alla sfera privata; inoltre promosse una forte "turchificazione" così da creare quella omogeneità sociale e culturale che doveva assicurare l'integrità territoriale dello Stato.

L'asse portante dell'identità nazionale fu spostato dall'unità religiosa a quella storica, culturale e linguistica; la lingua turca venne "purificata" degli elementi arabo-persiani anche se ciò comportò la perdita di un patrimonio letterario e culturale secolare e nel 1928 fu imposto l'alfabeto latino. Nel 1924 fu abolito il califfato e fu creato un unico sistema scolastico su tutti il territorio nazionale. Agli ebrei fu permesso di mantenere la propria rete di scuole comunitarie e private con l'obbligo di utilizzare il turco come lingua per la didattica mentre l'insegnamento dell'ebraico e delle materie prettamente religiose fu consentito solo nelle scuole religiose. Inoltre a tutte le scuole veniva chiesto di seguire i programmi scolastici stabiliti del Ministero della Pubblica Istruzione e gli insegnanti stranieri, come i francesi dell'*Alliance*, erano soggetti a controlli ministeriali. Questi furono senz'altro i primi passi verso una totale turchificazione e laicizzazione dello spazio pubblico tanto che successivamente fu vietato ai capi religiosi - musulmani, cristiani ed ebrei - di mostrarsi in pubblico con abiti religiosi. Questo perché la laicità dello Stato aveva reso l'osservanza della religione un affare privato che non poteva essere esibita in pubblico se non in limitate occasioni. Il cerchio della laicizzazione si chiuse nel 1926 con l'unificazione del sistema giuridico ottenuto attraverso l'introduzione del Codice Civile svizzero che nell'ambito del diritto di famiglia vietava i matrimoni religiosi se non preceduti dal rito civile.

Queste politiche di turchificazione e assimilazione incisero profondamente sulla comunità ebraica in quanto comportavano l'*oblio* delle propria cultura come condizione necessaria di cittadinanza e inclusione (Saraçgil, 2013:197). Il nuovo contratto sociale imposto dall'élite kemalista infatti si basava sul rifiuto del cosmopolitismo ottomano e sulla creazione di una nazione di "uguali".

La diversità, che aveva rappresentato uno dei tratti distintivi nonché una risorsa della società ottomana, assunse nella Repubblica turca il significato negativo di "straniero", mentre l'identità quella di appartenenza (Baer, 2004:687 in Saraçgil, 2013:197). Così il termine cosmopolitismo venne associato al decadente e anacronistico Impero ottomano e una persona che veniva definita "cosmopolita" era un individuo guardato con sospetto e probabilmente controllato dalla polizia.

Nella Turchia kemalista tutti i cittadini, a prescindere dalla propria religione ed etnia, dovevano condividere la stessa identità, cultura, lingua e storia, che era necessariamente quella turca-sunnita. Questa politica ovviamente tradiva gli impegni presi e sottoscritti con il Trattato di Losanna

dallo Stato turco che garantiva alle minoranze riconosciute, ebrei, greci ed armeni una piena libertà religiosa, culturale e linguistica.

Pressati da questa necessità di celare la propria identità di "diverso" ed abbracciare questa nuova, imposta, omogeneità e consci che la conoscenza e l'uso della lingua turca di fatto creava una sorta di confine tra inclusione ed esclusione e di nuova gerarchia sociale (vedi anche la campagna *Vatandaş Türkçe konuş* (Cittadino, parla turco!))[99], molti ebrei adottarono nomi turchi, cessarono di parlare il ladino e cominciarono a mandare i propri figli non più nelle scuole dell'*Alliance* ma nelle scuole nazionali al fine di garantirgli una maggiore integrazione e assimilazione. Questa turchificazione delle comunità etnico-linguistiche non interessò solo gli ebrei e le minoranze cristiane, ma anche gli arabi, i curdi, i zaza, i circassi, i georgiani, i laz, gli albanesi, i bosniaci e i bulgari.

Dalla fine degli anni '20 gli ebrei, che dopo l'eliminazione degli armeni ridotti a una piccola comunità e lo scambio di popolazioni tra Turchia e Grecia erano rimasti l'unica comunità non-musulmana sul suolo turco ancora abbastanza numerosa ed "integra", cominciarono a essere identificati insieme ai *dömneh* come il "diverso" portatore di instabilità e "nemico" interno; questa stigmatizzazione era causata dal fatto che grazie alle loro competenze e professionalità sin dai tempi dei governi del CUP avevano occupato posizioni di rilievo che gli avevano permesso di raggiungere una certa agiatezza (Zürcher, 1997:351). Questa ascesa era stata possibile perché a differenza degli armeni e dei greci, gli ebrei e i *dönmeh* avevano sostenuto le nuove idee che il CUP e vari movimenti musulmani sostenevano in campo economico e avevano aderito convintamente alle politiche di turchizzazione dell'economia. Per questo motivo, questa "attenzione" nei loro confronti creò il timore nella comunità che il nuovo Stato turco repubblicano potesse avere una connotazione marcatamente antisemita.

Che già nel periodo tardo imperiale gli ebrei avessero cominciato a non sentirsi più completamente a loro agio nell'Impero lo rivelano i numeri che mostrano che tra il 1899 e il 1924 già oltre 20.000 ebrei avevano già lasciato il paese emigrando principalmente negli Stati Uniti soprattutto a causa della forte instabilità che caratterizzò gli ultimi anni dell'Impero e dello stato di caos che caratterizzò il periodo tra la fine del vecchio regime e la nascita della Repubblica (Benbassa e Rodrigue, 2010:382 in Reyna, 2016:64).

Negli anni '30 l'influenza della propaganda nazista e della letteratura "scientifica" sulla razza crearono le condizioni per un peggioramento nella percezione degli ebrei da parte del pubblico turco musulmano che cominciò a considerarli come un gruppo la cui lealtà alla Repubblica era dubbia e la cui identità sovranazionale nascondeva in realtà oscuri intenti e ambizioni. Un ruolo importante lo svolse la stampa che iniziò a utilizzare tutti gli stereotipi tipici dell'antisemitismo che rappresentava gli ebrei e i *dönmeh* come soggetti inaffidabili, irresponsabili, egoisti, rapaci, spregiudicati e opportunisti.

La crescente ostilità nei confronti dei non-musulmani ridusse anche la tolleranza verso le lingue minoritarie e la turchità divenne fortemente correlata al livello di eccellenza nel parlare la lingua turca. La promozione del turco come la sola lingua portò ad una graduale scomparsa del ladino, del francese e dell'yiddish che fino a quel momento rappresentavano le principali lingue parlate degli ebrei. Risultano persino registrazioni di azioni legali presentate contro ebrei che si rifiutavano di parlare turco in pubblico per insulto alla turchità (Toktaş, 2005:401). Poiché parlare turco in pubblico divenne un segno di lealtà allo Stato, il ladino e le altre lingue sopra menzionate vennero sempre più considerate come degli ostacoli e impedimenti all' essere pienamente accettati nella "turchità". Non

[99] La campagna fu il primo atto violento occorso nella Repubblica turca che sanciva l'estraneità dei "diversi". Anche se l'obiettivo principale di questa violenta campagna era costringere i cristiani e gli ebrei che ancora parlavano le loro lingue comunitarie a parlare utilizzando solo il turco, essa fu particolarmente funzionale nel creare nella nazione una nuova gerarchia sociale, in quanto le posizioni di potere vennero riservate a coloro che, provenienti da ambienti familiari all'alta cultura ottomana, padroneggiavano la pronuncia e la grammatica della lingua turca parlata ad Istanbul, che era stata la forma di lingua turca utilizzata come base della lingua nazionale riformata. (Saraçgil, 2013:197)

tutti però accettarono questa direzione e alcuni ebrei si opposero a imparare il turco nonostante le critiche ricevute dai leader della comunità, tuttavia la maggior parte degli ebrei si adattò al nuovo corso e molti diedero ai propri figli nomi tipici turchi per dimostrare la loro volontà di posizionarsi all'interno della nuova società.

Nonostante tutti gli sforzi, la forte volontà e l'impegno nel cooperare con il governo turco, la comunità ebraica non riuscì ad evitare comunque l'emergere nell'opinione pubblica turca di un atteggiamento di ostilità nei propri confronti. Nel 1934 in alcune parti della Tracia e nelle città di Çanakkale, Edirne e Kırklareli furono compiuti numerosi atti di violenza e saccheggio contro la popolazione ebraica e le sue proprietà. Gli incidenti della Tracia noti con il nome di " Pogrom della Tracia", rappresentano sicuramente un *unicum* nella storia degli ebrei turchi perché sono considerati l'unico vero atto di antisemitismo diretto specificamente contro quel gruppo; il trauma per le violenze subite provocarono la quasi totale migrazione della comunità ebraica da quella regione. Secondo Toktaş tra i 15.000 e i 20.000 ebrei fuggirono precipitosamente dalla Tracia svendendo le loro proprietà trasferendosi a Balata in Istanbul o migrando in Palestina e in altri paesi (Guttstadt, 2012: 140-149; Toktaş, 2005:402).

Il trauma del 1934, considerato dalla comunità come un attacco diretto contro l'identità ebraica e un atto collettivo di antisemitismo, fu ulteriormente approfondito dalla promulgazione del *Varlık Vergisi* nel 1942. Secondo Bora il discorso anti-ebraico/anti-*dönmeh* sviluppato in Turchia tra gli anni Quaranta e Settanta e divenuto un argomento popolare nella letteratura politica nazionalista e religiosa/conservatrice, possiede appieno le caratteristiche classiche dell'antisemitismo (Bora, 2011:97). L'antisemitismo nella Turchia degli anni '30 e '40 era in qualche modo una versione differenziata di un fenomeno globale in quanto non si basava unicamente sull'antisemitismo dilagante prima e durante la Seconda guerra mondiale ma poggiava anche su motivazioni squisitamente interne in quanto venne adoperato come strumento per trasferire capitali e proprietà dalla borghesia ebraica a quella musulmana turca attraverso precise politiche come appunto l'implementazione del *Varlık Vergisi*.

L'imposta fu introdotta come *una tantum* e fu giustificata come una misura con la quale tutti i cittadini dello Stato avrebbero dovuto partecipare per risanare i danni prodotti dalla guerra mondiale sull'economia nazionale. Tuttavia i non musulmani, che costituivano appena il 2% della popolazione del paese, furono tenuti a pagare il 90% dell'importo calcolato. Marcy Brink-Danan, un antropologa che ha svolto un'approfondita ricerca sugli ebrei di Istanbul, sostiene che "Questo è un periodo in cui i non-musulmani sono stati eliminati e cacciati [...] Le loro proprietà, così come le posizioni lavorative che lasciarono vuote, divennero parte della dote del nuovo Stato che poi distribuì al resto della popolazione [musulmana]." (Brink-Danan, 2012:11). L'impatto del *Varlık Vergisi* sulla comunità ebraica, così come sulle altre comunità non musulmane, fu devastante. La Brink-Danan sostiene che il *Varlık Vergisi* è ciò che "ha portato alla bancarotta le piccole imprese ebraiche ed è stata la causa principale di una grande emigrazione di ebrei da Istanbul." (Brink-Danan, 2012:11). Gli ebrei che non disponevano delle somme per pagare la tassa furono costretti a (s)vendere la maggior parte delle loro proprietà, mentre quelli che non furono in grado di pagare l'intero importo furono inviati nei campi di lavoro situati ad Aşkale per "saldare" gli importi rimanenti (Guttstadt, 2012:153-162). Come conseguenza solo nel 1943 furono 4.000 gli ebrei che lasciarono la Turchia per la Palestina e nel 1949 altri 31.000 ebrei migrarono nell'appena istituito Stato di Israele (Benbassa & Rodrigue, 2010:383 in Reyna, 2016:76). In questo modo tra il 1945 e il 1955 circa il 40% della popolazione ebraica turca, costituita per la maggior parte da giovani di età compresa tra i 18 e i 22 anni, abbandonò il paese e partì per la Palestina/Israele. Dei 76.965 ebrei residenti in Turchia nel 1945 ne erano rimasti 45.995 nel 1955. (Benbassa & Rodrigue, 2010:386 in Reyna, 2016:64)

Che l'obiettivo della Repubblica Turca fosse quello di cercare di ridurre al minimo la comunità ebraica locale lo dimostrano anche le politiche di respingimento nei confronti degli ebrei tedeschi in fuga dalla Germania durante il regime nazionalsocialista e poi più in generale degli ebrei europei in fuga dall'Olocausto durante il corso della Seconda Guerra Mondiale. Infatti sebbene lo Stato turco accettò di accogliere 550 ebrei tedeschi, in maggioranza accademici, dopo la presa del potere da parte

dei nazisti, va ricordato che tra il 1933 e il 1945 su circa diecimila candidati, fu riconosciuto il diritto di asilo in Turchia solo a poche centinaia di ebrei (Guttstadt, 2012:240-246 in Reyna, 2016:76). Questo è sicuramente un dato interessante considerando che lo Stato turco aveva sempre celebrato l'ospitalità e la tolleranza dimostrata dagli ottomani nei confronti degli ebrei espulsi dalla Spagna nel 1492 e di quelli che successivamente avevano trovato riparo nell'Impero fuggendo dai pogrom europei. Naturalmente anche "l'ospitalità dei 550" fu celebrata come un evento in linea con la tradizione turca di offrire riparo agli ebrei che si trovavano in condizioni di pericolo, il che era chiaramente ipocrita visto che la vera politica perseguita dallo Stato turco in quegli anni fu quella di "non accettare gli scarti di un altro paese" (Konuk, 2007:23).

Per di più in quegli stessi anni lo Stato turco aveva anche revocato la cittadinanza a cittadini turchi non-musulmani residenti all'estero e il caso della nave *Struma* illustra ulteriormente quanto fosse forte l'antisemitismo in Turchia durante la guerra. La *Struma* salpò nel dicembre del 1941 dalla Romania con a bordo circa 800 profughi ebrei e chiese di fare sosta a Istanbul per poi proseguire per la Palestina a causa di un'avaria. Dopo dieci settimane in cui l'imbarcazione rimase bloccata nel porto di Istanbul in condizioni igenico-sanitarie disastrose, le autorità turche, anche in seguito alle pressioni britanniche, respinsero la richiesta dei passeggeri di sbarcare o di proseguire la rotta verso il Mediterraneo; invece rimorchiarono e abbandonarono la nave alla deriva nel Mar Nero dove venne affondata dai sovietici nel febbraio del 1942 provocando 791 morti. Funzionari governativi negarono la responsabilità per quelle morti ma anche dichiararono che "la Turchia non può essere una patria per coloro che non sono desiderati altrove" [100] (Konuk, 2007:23).

Bisogna ricordare comunque, che durante il corso della Guerra l'approccio del governo turco riguardo ai profughi ebrei fu estremamente pragmatico in quanto con il rifiuto di prendersi la responsabilità di accogliere i rifugiati, si voleva anche prevenire qualsiasi conflitto con le forze tedesche che in quel momento avevano già invaso la Grecia e si trovavano anche nell'alleata Bulgaria, in quanto la politica del governo turco era improntata sulla necessità di evitare a tutti i costi di essere coinvolti direttamente nel conflitto. A questo proposito vorrei evidenziare che in alcune interviste utilizzate in questa ricerca è emerso il riconoscimento, a volte perfino la gratitudine, che diversi soggetti dimostrano per il Primo Ministro İnönü che nonostante l'ambiguità delle sue politiche nei confronti degli ebrei e della Germania seppe evitare agli ebrei presenti in Turchia la tragedia dell'Olocausto.

La tendenza del governo a respingere gli ebrei in fuga provenienti dagli stati dell'Europa centrale e le ulteriori politiche di turchificazione perseguite dallo Stato turco durante la guerra causarono ulteriori movimenti di emigrazione dalla Turchia verso la Palestina. Per cui non solo gli ebrei stranieri cercarono di usare la Turchia come punto di transito verso la Palestina britannica, ma anche gli stessi cittadini ebrei turchi cercarono di lasciare la Turchia in quella direzione. Toktaş sostiene che tre sono le ragioni principali per l'emigrazione ebraica dalla Turchia verso la Palestina durante la Seconda Guerra Mondiale: la prima, la paura per una possibile invasione tedesca della Turchia; la seconda, la possibilità che venisse stabilito in Palestina uno Stato ebraico; la terza, l'aggressivo processo di costruzione della nazione turca (Toktaş, 2006:508[a]).

Se dal 1923 al 1948, anno della fondazione dello Stato di Israele, è stato stimato che 7.308 ebrei migrarono dalla Turchia alla Palestina, con l'istituzione dello Stato d'Israele nel 1948 questo flusso diventò quasi un esodo di massa (Toktaş, 2006:507[a]). Come sottolinea Toktaş è importante notare che l'emigrazione dalla Turchia verso la Palestina britannica non fu, a differenza del caso degli ebrei europei, un movimento di massa e ciò è in parte dovuto al fatto che i visti di ingresso erano strettamente controllati dalla Gran Bretagna che dava priorità ai richiedenti provenienti dall'Europa centrale e orientale in fuga dai tedeschi. Per questo motivo fu concesso il visto di entrata solo a un numero molto limitato di richiedenti turchi i quali per eludere questo contenimento svilupparono la

[100] Affermazione fatta dal primo ministro Refik Saydam. La citazione di Konuk è stata ripresa dal libro di Rıfat Bali, *Bir Türkleştirme Serüveni*.

pratica dello stipulare falsi matrimoni in quanto era più facile ottenere un visto di ingresso motivato dalla richiesta di ricongiungimento al coniuge.

Che gli ebrei turchi desiderassero emigrare nella Palestina britannica e poi sucessivamente nello Stato d'Israele più per motivi economici/politici che per l'adesione al progetto sionista viene illustrato nello studio fatto da Şule Toktaş sulle tendenze sioniste di coloro che emigrarono alla fine degli anni Quaranta:

> Un altro gruppo di emigranti appartenenti alla grande ondata del 1948-51 era quello composto da giovani ebrei. All'interno di questo gruppo c'erano molti sotto-gruppi, uno dei quali era quello composto da giovani della classe media e medio-alta. La maggior parte di loro aveva un'istruzione secondaria e universitaria, avevano un forte senso di identità ebraica ed erano influenzati dal sionismo. Tuttavia il sionismo non fu una potente ideologia di massa tra gli ebrei in Turchia, anche se durante la Seconda guerra mondiale alcuni ebrei, specialmente quelli più giovani, arrivarono a trovarlo seducente. Lo Stato turco non credeva che l'ideologia del sionismo rappresentasse una minaccia per i suoi pilastri fondamentali anche perché a quel tempo le associazioni e i gruppi sionisti erano deboli sia in termini di numero che di organizzazione[101].

La fondazione dello Stato di Israele nel 1948 sicuramente provocò una accelerazione del numero di migranti e i numeri mostrano come i piccoli gruppi si trasformarono quasi in una emigrazione di massa. Inizialmente lo Stato turco causò alcuni problemi agli ebrei disposti ad emigrare perché non riconobbe immediatamente lo Stato di Israele nel 1948 e di conseguenza sospese tutte le richieste di emigrazione. La situazione cambiò l'anno dopo con il riconoscimento ufficiale del nuovo Stato e la conseguente rimozione della sospensiva sui permessi di espatrio. I numeri delle persone che emigrarono dalla Turchia verso Israele rivelano quanto forte fosse il desiderio di lasciare la Turchia: 26.000 nel 1949**,** 2.491 nel 1950 e 1.388 nel 1951. Il calo nel 1950 e nel 1951 può essere motivato dal mutato clima politico inaugurato dal Partito Democratico che nei primi anni di governo intraprese politiche relativamente più aperte nei confronti dei non-musulmani rispetto a quelle portate avanti dai governi del partito unico (Toktaş, 2006:509 (a)).

Se come affermano Benbassa e Rodrigue in seguito a queste ondate migratorie la popolazione degli ebrei in Turchia diminuì di circa il 40% questo dato può essere sicuramente letto come un chiaro indicatore di quanto fosse esteso il senso di malcontento provato dagli ebrei turchi dopo quasi trent'anni di partito unico soprattutto tra i segmenti della società ebraica a reddito più basso e in quella piccola e media borghesia imprenditoriale già provata dalle politiche di turchificazione dell'economia Turchia e poi messa in ginocchio dal *Varlık Vergisi*.

Dopo il 1951 cambia anche la tipologia dell'emigrante verso Israele in quanto non è più il proletario che lascia la Turchia ma i nuovi migranti sono composti prevalentemente da commercianti e professionisti appartenenti in gran parte alla classe media e medio-alta; interessante è la lettura data dalla Toktaş che spiega questo cambiamento facendo riferimento a una consuetudine propria della comunità ebraica turca secondo la quale "gli ebrei ereditavano negozi e attività commerciali dai loro padri o suoceri" (Toktaş, 2006:512); così quando agli inizi degli anni '50 il governo turco implementò una politica economica basata prevalentemente sull'esportazione, chi aveva attività che si basavano invece sull'importazione e il consumo interno si vide penalizzato da queste misure e valutando scarse opportunità di crescita per la propria attività nel futuro decise di venderle e di trasferirsi in Israele.

---

[101] *Toktaş,* Ş., 2006, *Turkey's Jews and their Immigration to Israel, in Middle Eastern Studies,* Vol.42, n. 3, pp. 505-519, p.509.

3.1.5 La Repubblica: 1950-1980

Şule Toktaş sostiene che tra gli inizi degli anni ’50 e la fine degli anni '70 la Turchia sia stata interessata da un’ondata di nazionalismo popolare e che il periodo in cui la “Questione di Cipro”[102] assunse centralità nel dibattito politico siano stati marcati da una crescente ostilità popolare contro le minoranze non-musulmane.

Il 1950 segna un spartiacque nella storia della Turchia in quanto dopo quasi 30 anni di sistema a partito unico il paese ritornò ad un sistema multi-partitico. Nelle elezioni generali del 1950 il Partito Democratico vinse una larga maggioranza al Parlamento e inaugurò una stagione di governo che sarebbe durata un decennio (1950-1960). Il PD si era presentato al voto con un forte programma riformista che prometteva un’ampia liberalizzazione politica ed economica del paese; per questo motivo le minoranze non-musulmane dei centri urbani votarono in massa per il PD e in effetti con la vittoria del PD ci fu un leggero aumento del numero di presenze non-musulmane in Parlamento (Toktaş, 2005:406); anche il rilassamento delle politiche laiche da parte del PD determinò l’allentamento della pressione sui rappresentanti religiosi delle comunità non-musulmane tanto che per la prima volta dalla nascita della Repubblica la comunità ebraica poté eleggere il proprio Rabbino Capo (Toktaş, 2005:406); inoltre i non-musulmani furono in grado di esercitare alcuni dei loro diritti previsti dal Trattato di Losanna come per esempio quello di poter utilizzare i fondi statali per costruire e ristrutturare gli edifici delle istituzioni religiose.

Dopo la rigidità del processo di secolarizzazione e nazionalizzazione avvenuto nei primi decenni della Repubblica durante il regime del Partito Popolare Repubblicano le politiche del governo di Menderes e del PD sembravano voler promuovere misure per garantire a tutti i turchi l’esercizio e il godimento dei diritti di cittadinanza e piene libertà politiche. Queste aperture crearono molta speranza nella popolazione non-musulmana e produssero un largo supporto alle politiche del PD; nonostante ciò, anche durante gli anni ’50 i dubbi sulla lealtà di questi gruppi minoritari allo Stato continuarono a suscitare forti interrogativi sulla natura della loro cittadinanza e infatti la Toktaş sostiene che anche durante il decennio del PD sia continuata l'esclusione dei non-musulmani dalla "nazione turca moderna” (Toktaş, 2005:407).

Nello specifico il governo del PD non mantenne tutte le promesse fatte e l'ambiente tollerante e liberale dei primi degli anni '50 ritornò rapidamente ad assomigliare a quello fortemente insofferente ed esclusivista del periodo del PPR. Per esempio il PD in campagna elettorale aveva promesso di rimborsare come misura di risarcimento gli importi eccessivi delle tasse pagate dai non musulmani a causa della *Varlık Vergisi* e questo impegno aveva naturalmente portato al PD i voti dei non-musulmani nelle elezioni del 1950 e del 1954. Il PD non mantenne mai questa promessa tuttavia prima di ogni elezione locale/generale un parlamentare del PD era solito presentare un ordine del giorno in cui chiedeva di inserire la questione del rimborso dell’imposta nei lavori del Parlamento; dopo le elezioni la richiesta veniva “dimenticata” per poi essere puntualmente riproposta prima di una nuova tornata elettorale (Güven, 2005:162 in Reyna, 2016:80).

A partire dal 1954 in seguito al conflitto che si innescò con la Grecia a proposito di Cipro, anche il discorso nazionalista ritornò potente e visibile nelle dichiarazioni pubbliche del governo; lo scontro portò al pogrom del 6-7 settembre 1955 a Istanbul quando la folla attaccò e saccheggiò non solo le proprietà della minoranza greca ma di tutta la popolazione non musulmana. È interessante notare che in tutta la storia della Repubblica turca il sostantivo che definisce una minoranza non-musulmana è stato usato per definire in senso peggiorativo e stigmatizzante tutti i non-musulmani;

---

[102] Per questione di Cipro, o questione cipriota, si intende la situazione di tensione e scontri armati venutasi a creare sull'isola di Cipro tra le comunità greco-cipriota (maggioritaria) e quella turco-cipriota (minoritaria) e che si è articolata in varie fasi a partire dal 1963 fino al 1974 quando in seguito ad un colpo di Stato da parte di ufficiali che intendevano insediare un governo che procedesse all’annessione con la Grecia, la Turchia lanciò un’estesa operazione militare occupando la parte settentrionale dell’isola; l’invasione provocò una divisione de facto di Cipro e alla nascita di due entità politico-territoriali distinte: la Repubblica di Cipro (greco-cipriota) e la Repubblica Turca di Cipro del Nord (turco-cipriota); divisione che sussiste tutt’oggi.

così negli anni '50 è stata usata la parola "*greco*", negli anni '80 quella di "*armeno*" e negli anni 2000 quella di "*ebreo*" (Bora, 2011:90). Inoltre tutte le volte in cui la Turchia si è trovata in conflitto con diversi attori internazionali, la minoranza che in qualche modo veniva considerata legata a quegli attori diventava immediatamente il capro espiatorio e veniva presa di mira sia nei discorsi politici che sui media.

Gli eventi del 6-7 settembre del 1955 causarono danni per milioni di lire turche ad uomini d'affari e proprietari di negozi non-musulmani i cui negozi e attività, ma anche abitazioni private, furono vandalizzati o distrutti e provocarono una nuova ondata di panico e di fuga tra i non-musulmani. Diventa così evidente che la massiccia ondata migratoria avvenuta tra il 1948 e il 1955, misura l'impatto congiunto della *Varlik Vergisi*, dell'istituzione dello stato di Israele e delle violenze del 6-7 settembre. Gli eventi del 6-7 settembre furono infatti una ulteriore esperienza sconvolgente e traumatizzante per le minoranze non-musulmane della Turchia e determinò la fuga di migliaia di ebrei e di cristiani. E se è vero che il governo pagò un risarcimento alle vittime del pogrom è anche vero che i risarcimenti coprirono solo una piccola quota del reale danno subito; in aggiunta gli effetti psicologici per le violenze subite da parte di altri cittadini turchi che agirono con il benestare di una parte dell'establishment politico non furono mai superati e sebbene i governi succedutisi dopo gli anni Cinquanta non abbiano mai introdotto alcuna legge antiebraica, i discorsi e l'ideologia di organizzazioni e partiti politici nazionalisti e islamisti sono sempre stati pieni di elementi antiebraici. (Benbassa e Rodrigue, 2010:386 in Reyna, 2016:81)

Un interessante dato che offre lo spazio di un ragionamento a conferma del clima di intolleranza verso le comunità non-musulmane durante i governi del PD ci viene dal forte declino del numero di persone che faceva uso del ladino in Turchia; se consideriamo che nel 1955 erano 33.000 gli ebrei che parlavano quotidianamente il ladino e che questo numero si era ridotto a 23.000 nel 1965 (Toktaş, 2005; Toktaş, 2006 (a)) questi dati ci dicono che nel giro di 10 anni il numero di ebrei che parlava ladino si era ridotto di circa un terzo. Pur non potendo individuare con esattezza la causa di questo processo possiamo comunque sostenere che possa essere stato provocato da un'ondata di emigrazione o alla paura nell'usare una lingua che rendeveva immediatamente riconoscibili e identificabili; che quindi si tratti di uno o dell'altro motivo, o una combinazione dei due, questi dati comunque indicano che in quel decennio la situazione per la comunità ebraica turca doveva essere alquanto opprimente.

Un altro dato interessante sull'impatto degli eventi del 6-7 settembre sulla migrazione ebraica lo troviamo nell'articolo del 2006 di Şule Toktaş "*Perceptions of Anti-Semitism among Turkish Jews*" dove afferma che "il numero di emigranti salì a 1.710 nel 1956 e a 1.911 nel 1957 rispetto ai soli 339 nel 1955" (Toktaş, 2006:511). Questi numeri mostrano chiaramente l'effetto devastante di questo evento su una comunità già ampiamente provata da trent'anni segnati da continui atti discriminatori e oppressivi.

Toktaş afferma che il colpo di Stato militare del 1960 non apportò particolari modifiche alla situazione delle minornze non-musulmane visto che il nuovo governo era espressione del Partito della Giustizia (*Adalet Partisi)*, un partito formato in maggioranza dai membri del disciolto Partito Democratico e se la Costituzione del 1961 era sicuramente più liberale rispetto a quella del 1924, per le minoranze non-musulmane questo clima più democratico non corrispose ad una maggiore inclusione visto che nel paese si registrò invece un crescente sostegno a un discorso nazionalista che alimentava discorsi ostili ai non-musulmani. Come sostiene Toktaş "Nonostante il fatto che la nuova Costituzione avesse esteso i campi per la partecipazione politica migliorandola, è degno di nota che dagli anni '60 in poi nessun deputato non-musulmano abbia preso posto in Parlamento per oltre 30 anni." (Toktaş, 2005:409).

Il nascente discorso nazionalista sviluppò anche un crescente discorso anti-comunista e l'anti-comunismo assorbì rapidamente molte tematiche presenti nella narrazione che ostracizzava le minoranze non-musulmane. Secondo Tanıl Bora per i nazionalisti "i burocrati urbani snob, gli intellettuali, i comunisti, i simpatizzanti della sinistra e le minoranze non-musulmane facevano tutti parte dello stesso gruppo di degenerati nemici della nazione." (Bora, 2011:91). Questo punto di vista

trovò molti sostenitori poiché l'ambiente liberale degli anni '60 aveva fatto nascere rapidamente gruppi e movimenti di sinistra. Gli ebrei in particolare erano considerati l'incarnazione del "materialismo degenerato" e quindi la degenerazione della cultura e dell'etica erano considerate il naturale risultato finale del controllo del "capitale finanziario ebraico e delle grandi imprese" sulla società. Come afferma Bora, "sia il comunismo che il capitalismo liberale erano visti come strumenti creati dagli ebrei per governare il mondo." (Bora, 2011:97). Per i nazionalisti fu relativamente facile creare questo collegamento visto che gli ebrei in Turchia erano percepiti come una comunità oligarchica con stretti legami con i media, le istituzioni finanziarie/creditizie, i grandi capitali e di conseguenza con il governo. All'interno di questo quadro, si può anche capire il perché dell'associazione tra giudaismo e comunismo; tra l'essere ebreo/*dönmeh* e l'essere comunista o di sinistra. In altre parole, l'antisemitismo è servito in quel momento storico anche come struttura ideologica per bollare come nemica dello Stato l'emergente sinistra turca.

Gli anni '60 sono anche il periodo in cui si sviluppò all'interno della destra nazionalista turca un filone nazionalista-islamista che pur avendo come principale nemico il comunismo portò avanti secondariamente anche tematiche antisemite come testimoniano le dichiarazioni di ostilità e di odio da parte dal movimento giovanile turco-islamico *Milli Türk Talebe Birliği (MTTB)* contro le istituzioni, le scuole e gli edifici religiosi ebraici. (Bora, 2011:102)

Il confronto tra attivisti di sinistra e di destra aggravò anche le tensioni tra il governo e le forze armate turche che nel 1971 pubblicarono il Memorandum del 12 Marzo (*12 Mart Muhtırası*) che provocò le dimissioni del primo ministro Süleyman Demirel (Bali, 2009:184). Nel corso degli anni '70 i nazionalisti si erano anche convinti che i comunisti ricevessero aiuti dall'estero (Bora, 2011:103) pertanto, in quanto minoranza non-musulmana in Turchia, gli ebrei erano comunemente accusati di essere agenti locali del comunismo; più in generale c'era l'idea che l'essere di sinistra equivalesse automaticamente all'essere comunista e per i nazionalisti, l'ebreo, con il suo stile di vita secolare e occidentalizzato, si prestava a rappresentare l'esempio perfetto del militante/simpatizzante della sinistra e quindi, di riflesso, comunista. In questo contesto la comunità ebraica cercò di riaffermare la reputazione dell'ebreo "leale" attraverso diverse campagne pro-turche (Toktaş, 2005:410-411) ma neanche queste iniziative li mise al riparo dall'ostilità e dall'aggressione da parte dei nazionalisti/conservatori. Un dato che può essere preso come esempio di questa campagna di odio è il numero di pubblicazioni dei *Protocolli dei Savi di Sion* nel corso della storia repubblicana. In Turchia i *Protocolli* sono stati pubblicati 9 volte tra il 1948 e il 1960; 17 volte tra il 1961 e il 1970 e ben 28 volte tra il 1971 e il 1980 (Benbassa e Rodrigue, 2010:387 in Reyna, 2016:83). Questo aumento delle pubblicazioni di un testo decisamente antisemita può essere interpretato come la tendenza da parte dei circoli sia islamisti che nazionalisti/conservatori di voler fare degli ebrei turchi i capri espiatori per la situazione politica prossima all'anarchica in cui si trovò la Turchia negli anni '70.

3.1.6 La Repubblica: 1980-2000

Come ha affermato Toktaş, il periodo post-1980 è stato caratterizzato dall'ascesa del populismo islamista/nazionalista. Per capire le cause di questo fenomeno è sicuramente importante considerare le politiche perseguite dal governo di Kenan Evren in carica dopo il colpo di Stato militare del 1980. Sia il colpo di Stato che la successiva Costituzione del 1982 sono stati i due avvenimenti che hanno segnato la Turchia dei successivi 20-30 anni. Considerando che la Costituzione del 1982 è a parte una serie di emendamenti ancora in uso, è importante capire la relazione causale con il nascente conservatorismo islamista. Innanzi tutto la Carta rafforzò i poteri dell'esecutivo, ridusse quelli dei tribunali e centralizzò le università unificandole sotto un'istituzione a guida statale (Toktaş, 2005:412). In altre parole attraverso la Costituzione si era creato un nuovo ordine in cui si mirava a controllare la società civile rafforzando i poteri del governo e a controllare le università considerate come i focolai dell'attivismo negli anni '70 che alla fine aveva portato all'anarchia e al colpo di Stato.

Con l'obiettivo di non rivivere mai più il caos degli anni '70 Evren inaugurò un nuovo percorso ideologico, la "Sintesi Turco-Islamica" (*Türk-İslam sentezi),* che doveva fungere da antidoto all'estremismo degli anni '70 e promuovere la stabilità sociale e politica attraverso l'incontro tra islamismo e nazionalismo (Toktaş, 2005:413). L'islamismo degli anni '80 era tuttavia in qualche modo diverso dal conservatorismo degli anni '60, infatti come sottolinea Bora il Partito del Benessere (*Refah Partisi*) aveva abbandonato il rozzo antisemitismo degli anni '60 (Bora, 2011:108) formulando una versione positivista e modernizzata dell'Islamismo degli anni '60 che aveva puntato tutto sul discorso antisemitismo/anticomunismo. Riallacciandosi invece alla tradizione ottomana, il Partito del Benessere immaginava per le minoranze non-musulmane un ritorno ad un sistema simile a quello delle *millet* ottomane che aveva assicurato alle minoranze religiose la protezione dello Stato (Bora, 2011:108). Tutto ciò ovviamente avrebbe comportato il superamento dell'impianto giuridico istituito dal Trattato di Losanna del 1923 che, almeno sulla carta, garantiva alle minoranze non-musulmane turche pieni diritti civili, culturali e religiosi.

Anche se in linea di massima l'islamismo del Partito del Benessere sviluppò questa moderna impronta positivista, non si deve però pensare che il populismo islamista/nazionalista degli anni '80 fosse un movimento unitario perché in realtà al suo interno esistevano vari distinguo. Infatti se c'erano funzionari e membri del partito che andavano a visitare sinagoghe e chiese, c'erano altri che non lesinavano accese dichiarazioni antisemite. Di conseguenza all'interno del movimento islamista c'era ancora chi percepiva i non-musulmani come "gli agenti di una nuova forza crociata" in relazione all'imperialismo culturale e alla degenerazione cosmopolita (Bora, 2011:108). Pertanto l'islamismo turco continuò ad usare il termine "*giudaismo*" in senso dispregiativo e infatti agli inizi degli anni '90 il livello di antisemitismo di alcune pubblicazioni fu così estremo che perfino alcuni intellettuali islamisti sentirono il bisogno di chiedere che si smettesse di cercare a tutti i costi l'esistenza di una sorta di cospirazione guidata dagli ebrei (Benbassa e Rodrigue, 2010:387 in Reyna, 2016:84).

Le politiche nei confronti degli ebrei e dei cristiani negli anni '80 riflettono la mutevolezza che hanno caratterizzato questi processi sin dalla fondazione della Repubblica turca. Come afferma Brink-Danan "queste politiche, ridefinendo continuamente le idee di base del concetto di cittadinanza turca, hanno avuto forti implicazioni nel modo in cui gli ebrei turchi percepiscono la loro differenza."(Brink-Danan, 2012:27) Se le politiche dello Stato sono state instabili e imprevedibili, quelle della comunità ebraica invece sono continuate ad essere improntate su un forte senso di lealtà e subordinazione. Infatti anche di fronte all'ascesa negli anni '80 dell'islamismo e dell'antisemitismo gli ebrei turchi hanno preferito astenersi dal fare in pubblico qualsiasi critica riguardo alla loro posizione e hanno preferito presentare ai funzionari dello Stato i loro reclami, o fare richieste, attraverso colloqui privati (Brink-Danan, 2012:28). Perfino quando nel 1986 la più grande sinagoga di Istanbul, la *Neve Shalom*, fu l'obiettivo di un attacco terroristico che provocò ventuno morti, i leader della comunità preferirono utilizzare canali secondari per esprimere ai funzionari del governo i loro timori riguardo la sicurezza della comunità ed evitarono di esternare in pubblico le proprie preoccupazioni (Brink-Danan, 2012:28). L'attentato alla sinagoga provocò nella comunità di Istanbul un fortissimo senso di paura e insicurezza che Brink-Danan descrive in questo modo: "In seguito, le continue minacce hanno creato difficoltà per gli ebrei di sentirsi realmente al sicuro in quello spazio che, nella loro stessa retorica, per cinquecento anni hanno chiamato casa." (Brink-Danan, 2012:28)

Paradossalmente gli attentati svelarono all'opinione pubblica turca l'esistenza di una comunità ebraica della quale sembrava fino a quel momento ignorare l'esistenza. Evidentemente l'essere stati silenziosi, non aver attirato l'attenzione e aver gestito i rapporti con lo Stato attraverso canali riservati era stata una strategia che fino a quel momento aveva dato i suoi frutti consentendogli di guadagnarsi una quasi totale invisibilità. Brink-Danan spiega questo fenomeno nel suo libro *Jewish Life in 21st-Century Turkey*:

> Se gli attacchi terroristici della metà degli anni '80 hanno da un lato svelato ad una sorpresa Turchia (e mondo) che a Istanbul vivono ancora ebrei, dall'altro ha fatto luce sulla invisibilità di questa comunità che attraverso la violenza ideologica e le

> omissioni simboliche è scomparsa dalla narrativa ufficiale turca. (Brink-Danan, 2012: 85)

La violenza del 1986 ha quindi avuto anche l'effetto di mettere in evidenza l'esistenza di una comunità ebraica in Turchia mostrandone le difficoltà e le sfide affrontate.

La consapevolezza dell'esistenza ebraica agli occhi del pubblico turco è stata rafforzata nel 1992 con la celebrazione del 500° anniversario dell'arrivo nell'Impero ottomano degli ebrei espulsi dalla Spagna. Le celebrazioni sono state condotte in modo tale da celebrare oltre agli ebrei sefarditi arrivati in territorio turco anche la tolleranza e l'ospitalità della nazione e del popolo turco (Brink-Danan, 2011:369). Considerato che gli ebrei turchi sono numericamente irrilevanti e storicamente votati al silenzio, non sono mai stati considerati degli attori nella scena politica turca per cui dalla fondazione della Repubblica in poi non gli era mai stato offerto un ruolo pubblico così visibile; improvvisamente la campagna dedicata ai 500 anni ha, come sostiene Brink-Danan "fornito agli ebrei una piattaforma pubblica dalla quale parlare come minoranza che per 500 anni ha ricevuto dalle autorità la massima tolleranza". Inoltre le celebrazioni del 500° anniversario sono state sfruttate dallo Stato come un esercizio di pubbliche relazioni nel processo di adesione all'EU che ha utilizzato il discorso della centenaria tolleranza ottomana e turca nei confronti degli ebrei sefarditi per aumentare il prestigio del paese. Per influenzare positivamente l'opinione pubblica europea vennero anche stampati numerosi libri nei quali furono pubblicati una serie di articoli scritti da diversi membri della comunità ebraica turca in cui ribadivano la loro gratitudine per l'asilo dato agli ebrei sefarditi. Ma perché è stato necessario costruire questo discorso pubblico sulla tolleranza? Se gli ebrei sono stati accettati come cittadini a pieno titolo nella Repubblica turca, perché lo Stato ha costantemente bisogno di mostrare tolleranza verso questa specifica comunità? Questi frequenti riferimenti alla tolleranza illustrano implicitamente che gli ebrei non sono mai stati completamente accettati né dallo Stato né dalla società turca come veri cittadini e che l'uso del termine minoranza, ancora una volta, suggerisce implicitamente la loro posizione emarginata.

Un altro punto interessante riguardo al modo in cui vengono percepiti gli ebrei di Istanbul è stato sollevato da Leyla Neyzi. Secondo la Neyzi la classe media urbana musulmana laica mostra un interesse e simpatia nei confronti degli ebrei e delle altre le minoranze non-musulmane di Istanbul nel nome di una presunta affinità culturale e "di classe" che fa di questi gruppi i loro alleati naturali nell'opposizione agli ignoranti e conservatori immigrati giunti dall'Anatolia rurale che hanno "invaso" Istanbul a partire dagli anni '50. Tutto questo è piuttosto ironico considerato che questi gruppi che si considerano come "*eski-Istanbullu*" (i "veri" abitanti di Istanbul) sono ascesi come classe media proprio in concomitanza con l'allontanamento delle comunità non-musulmane da Istanbul; rimozione che potrebbe anche essere stata addirittura causata da loro (Neyzi, 2009:78).

Un altro aspetto importante dei cambiamenti avvenuti in Turchia nel periodo successivo al 1980 è stata la rapida globalizzazione e il successivo sviluppo di una società civile.

Il brutale colpo di Stato del 1980 che pose fine alle violenze degli anni '70 e il conseguente scioglimento di tutti i partiti politici sembrava aprire un periodo privo di diritti e sotto il controllo totale del regime (Toktaş, 2005:414). Invece durante gli anni '80 i governi di Turgut Özal hanno portato ad una rapida liberalizzazione e globalizzazione dei mercati turchi e allo sviluppo di una società civile. Una conseguenza della formazione di questa società civile è stata quella di cominciare a discutere a livello pubblico di questioni e argomenti che fino a quel momento erano considerati tabù come conflitti etnici, cittadinanza, diversità e identità e a stimolare la pubblicazione di materiali riguardanti queste tematiche. La Toktaş sostiene che l'effetto combinato della globalizzazione e la crescita della società civile hanno fatto in modo che il legame artificiale tra la nazione e lo Stato sia andato in frantumi e che le definizioni di comunità in termini di sangue o suolo hanno perso la loro forza aggregante (Toktaş, 2005:414). Di conseguenza l'enfasi si è spostata su "l'identità comune e progetti per la conservazione e promozione di culture etnico-religiose." (Toktaş, 2005:415)

3.1.7 La Repubblica: l'era dell'AKP

In contrasto con il periodo precedente agli anni '60 l'attuale popolazione ebraica condivide strutture sociali ed economiche relativamente omogenee, vive concentrata nelle città urbane, soprattutto Istanbul e Smirne, svolge attività imprenditoriali e commerciali e utilizza modelli di consumo strettamente correlati tra loro. La crescente vicinanza geografica consente loro di costruire una propria comunità fatta di legami religiosi, culturali ed economici. Il motivo di questa trasformazione è dovuta sicuramente a molteplici ragioni ma soprattutto alla trasformazione neoliberista di Istanbul (Ahıska e Yenal, 2006 in Reyna, 2016:88). La divisione della città a partire dagli anni '90 in diversi distretti ognuno dei quali con una precisa funzione - finanziario, commerciale, residenziale, industriale e tempo libero - ha portato alla nascita di "*gated communities*" (Kolluoğlu & Candan, 2008), cioè quartieri abitati da comunità con affiliazioni simili, così la comunità ebraica ha iniziato a concentrarsi nelle *gated communities* di Levent, Etiler e Sarıyer e ciò ha permesso loro di sviluppare e mantenere quel senso di comunità e appartenenza di cui sopra.

Chiudersi in queste *gated communities* non è comunque servito alla comunità ebraica a rimanere fuori dallo scrutinio pubblico. Mai come in questo periodo infatti gli ebrei turchi hanno avuto così tanta visibilità pubblica nella storia della Repubblica visto che da quando l'AKP ha iniziato a governare nel 2002, e soprattutto dopo il 2007, la comunità ebraica è diventata il bersaglio di continui e sempre più violenti attacchi. Sono molti gli episodi negativi nei quali sono stati coinvolti e dei quali sono stati considerati responsabili. Per esempio sono cominciate a circolare teorie complottistiche secondo cui ogni importante avvenimento che ha delle conseguenze negative per la Turchia venga causato/sponsorizzato/orchestrato dalla lobby israeliana (Yeğen, 2007:143-151); oppure quando è scoppiato il popolare caso giudiziario riguardante l'omicidio di Münevver Karabulut nel 2009 il suo assassino Cem Garipoğlu è stato accusato di essere un ebreo agente del Mossad; più in generale si sono moltiplicate le dichiarazioni di funzionari governativi in cui, esplicitamente o implicitamente, fanno degli ebrei il capro espiatorio per qualche evento calamitoso. A tale proposito, bisogna ricordare che questo non è certo un fenomeno nuovo visto che dalla fondazione della Repubblica si è consolidato un regola che vede lo Stato scegliere una comunità non-musulmana e usarla come capro espiatorio su cui addossare la colpa di tutta una serie di eventi negativi; come indicato precedentemente, tra gli anni '50 e '60 la scelta cadde sulla comunità greca, poi negli anni '70 e '80 su quella armena e dagli anni 2000 su quella ebraica.

Nel processo di adesione di un nuovo paese membro, la E.U., da molto rilievo alla forma con cui uno Stato tutela le proprie minoranze e ciò ha inizialmente indirizzato il governo dell'AKP ad adottare una decisa politica di apertura nei confronti delle minoranze etniche e religiose del Paese. "Con i requisiti di adesione, la Turchia ha affrontato la questione di come preservare la propria integrità nazionale e territoriale pur riconoscendo la diversità etnico-linguistica e religiosa presente nella società." (Toktaş, 2005:418) Un esempio di queste politiche è stato la modifica apportata alla legge sulle Istituzioni religiose che ha concesso alle Fondazioni appartenenti alle minoranze non-musulmane il diritto di acquisire e di disporre di proprietà, anche se poi in pratica questa legge non ha funzionato come avrebbe dovuto perché per un non-musulmano le procedure di acquisizione di una proprietà rimangono estremamente complesse e impegnative (Toktaş, 2005:418).

Il nuovo approccio dell'AKP nei confronti dei non-musulmani sembrava dover portare anche al superamento di quei discorsi pubblici riguardanti la minoranza ebraica ampiamente usati in Turchia in cui si faceva ampio uso del "discorso della tolleranza" e in cui si decantavano "i tolleranti Impero ottomano e Stato turco" in quanto come sostiene Wendy Brown, queste prospettive di tolleranza implicano implicitamente una relazione asimmetrica tra potere e minoranza (cit. in Reyna, 2016:89). O come Marcy Brink-Danan ha aggiunto, il presupposto di tolleranza implica l'esistenza un difetto nell'essenza dell'altro (in questo caso l'ebreo) che a sua volta crea questo rapporto di potere (Brink-Danan, 2012).

Al contrario, perfino quando il percorso di adesione alla E.U. sembrava dovesse risolversi positivamente, non sono mancati discorsi e narrazioni antiebraiche. Per esempio gli attacchi terroristici alle sinagoghe *Neve Shalom* e *Beth Israel* avvenuti a Istanbul il 15 novembre 2003 sono

stati valutati dallo Stato turco come due eventi terribili ma non prevedibili, mentre secondo Rıfat Bali sono invece stati il risultato di una campagna di odio e aggressione rivolta alla comunità ebraica cominciata già alcuni mesi prima con l'assassinio di Yasef Yahya, un dentista ebreo di Şişli ucciso a colpi d'arma da fuoco nel suo studio dentistico, un episodio a cui non molte persone avevano prestato la giusta attenzione e che si è concluso poi con gli attacchi suicidi alle sinagoghe. Infatti il Rabbino Capo durante una intervista rilasciata ad una radio israeliana dopo l'omicidio di Yasef Yahya dichiarò pubblicamente che a suo avviso c'era la reale possibilità che la comunità ebraica potesse subire un attacco e in un'altra intervista rilasciata e pubblicata su *Cumhuriyet* il 16 novembre 2003 affermò di aver chiesto al Dipartimento di Polizia di chiudere al traffico la strada dove si trova la sinagoga *Neve Shalom* vista l'impossibilità di controllare ogni singola macchina ma che la Polizia non avesse neppure risposto alla sua richiesta. Cinque giorni dopo gli attacchi alla sinagoga in cui persero la vita 24 persone ci fu l'attacco condotto da Al Qaeda contro il quartier generale della HSBC in cui furono uccise 34 persone. Ciò ha fatto sì che entrambi gli attacchi venissero visti dai media come degli "attacchi terroristici" legati alla stessa matrice e questa lettura portò ad un immediato abbandono della natura antisemita degli attacchi alla sinagoga (Bali, 2009:473).

La pressione antisemita è peggiorata e allo stesso tempo aumentata ulteriormente dopo l'incidente del *Mavi Marmara* del 2010 che provocò la morte di otto cittadini turchi e di un turco-americano. Questo episodio ha scatenato una fortissima rabbia nella società turca che si è manifestata anche con l'assedio del consolato israeliano a Istanbul e dell'ambasciata ad Ankara. Per questo motivo poche ore dopo l'incidente il Rabbino Capo rilasciò un preciso e conciso comunicato stampa che affermava:

> Siamo angosciati nell'apprendere dell'intervento militare effettuato contro la nave Mavi Marmara, che si stava dirigendo verso Gaza. Il fatto che, secondo le prime segnalazioni che abbiamo ricevuto, ci siano stati morti e feriti nell'intervento, ha accresciuto ancor di più il nostro dolore. Condividiamo appieno la reazione del nostro paese generata dall'interruzione dei suddetti soccorsi in questo modo e il nostro dolore è lo stesso del pubblico in generale.

Bali riporta che i media turchi chiesero immediatamente all'unico quotidiano ebraico *Şalom* e al portavoce della comunità una dichiarazione riguardo all'incidente e su come fosse stato percepito dagli ebrei turchi. Piuttosto che rilasciare una propria dichiarazione la leadership della comunità preferì limitarsi alla dichiarazione del Rabbino Capo e non fare ulteriori commenti. Quindi sostiene Bali ad eccezione di Mario Levi e Roni Marguiles, quindi un romanziere e un poeta, il resto della comunità rimase in silenzio e questo silenzio è una pratica convenzionalmente adottata dalla comunità in tutte le situazioni di crisi.

Per quanto riguarda l'incidente della *Mavi Marmara* il primo ministro Erdoğan condannò l'azione di Israele e allo stesso tempo chiese all'opinione pubblica turca di non rivolgere verso gli ebrei turchi la rabbia che sentiva verso lo Stato israeliano e le sue istituzioni. Dichiarò che "guardare i nostri cittadini ebrei con odio non è accettabile, non può essere accettabile, non deve essere accettabile". È giusto pensare che si tratti di un'affermazione molto positiva, considerato che era il Primo Ministro che si rivolgeva all'intera nazione, tuttavia l'intervento si concluse con questa domanda: "Perché gli ebrei turchi dovrebbero essere puniti per le azioni di un governo straniero?" Secondo la Brink-Danan questa seconda parte della dichiarazione di Erdoğan è esattamente il tipo di affermazione che consolida la correlazione percepita dal pubblico turco tra gli ebrei turchi e Israele; pertanto quel tipo di dichiarazione piuttosto che placare la rabbia del pubblico nei confronti dei cittadini ebrei la esacerba ulteriormente (Brink-Danan, 2012:97).

Che la Turchia del XXI secolo ospiti un antisemitismo più o meno strisciante lo possiamo dedurre da altri episodi. Per esempio secondo un rapporto della BBC News il libro di Adolf Hitler "*Mein Kampf*" è diventato nel 2005 in Turchia un best seller[103]. Naturalmente non si può sostenere che la popolarità di questo libro si traduca necessariamente in pratiche antisemite, ma è difficile

[103] http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4361733.stm

mettere in dubbio una valenza antiebraica di questo evento considerando che *Mein Kampf* non fu messo in vendita solo nelle librerie ma anche nei supermercati.

A volte l'antisemitismo proviene addirittura dalle più alte cariche dello stato come è avvenuto in due casi. Il primo riguarda l'allora Ministro dell'Economia Zafer Çağlayan che nel marzo 2014 durante un discorso elettorale, commentando la pubblicazione di nastri in cui parlava in privato di alcuni casi di corruzione che lo riguardavano, utilizzò un chiaro discorso antiebraico nel quale dipingeva gli ebrei come individui che agiscono dietro le spalle e nell'ombra; inoltre attaccando chi aveva registrato i sui discorsi privati disse: "Avrei capito se questa azione offensiva fosse stata condotta da un ebreo, un ateo o uno seguace di Zarathustra. Ma se queste persone si definiscono musulmane, vergogna!" (Reyna, 2016:92) Il secondo riguarda Beşir Atalay che da vice primo ministro accusò il 2 luglio 2013 la lobby ebraica e la diaspora ebraica di essere corresponsabili per le proteste di Gezi Park dimostrando così come tra i più alti funzionari dello Stato sopravvivano ancora atteggiamenti fortemente antiebraici. Sulla partecipazione ebraica alle proteste di Gezi Park è interessante lo studio etnografico svolto da Cem Reyna nel 2014 che ha intervistato diversi membri della comunità ebraica. Lo studio prova a fare luce sulle motivazioni che hanno spinto alcuni ebrei, che generalmente tendono a tenersi lontani dalle manifestazioni politiche, a partecipare a questo evento. Alle proteste ha infatti partecipato un numero elevato di persone appartenenti alla comunità e ciò ha sollevato interrogativi sulla relazione tra l'identità ebraica dei partecipanti e le loro altre identità (di classe, politica, ecc.). A differenza di molti membri della comunità armena e curda che hanno partecipato sotto la bandiera delle loro organizzazioni politiche gli ebrei invece non hanno partecipato come membri di una precisa organizzazione ebraica ma solo come individui che hanno scelto di partecipare alle manifestazioni perché preoccupati dello stato della democrazia in Turchia e non per sostenere una dichiarazione di identità politica. Gli ebrei partecipanti alle proteste di Gezi erano in maggioranza giovani professionisti appartenenti alla media e alta borghesia e questo ci porta a fare una importante considerazione; queste nuove generazioni nate dopo il colpo di stato del 1980 sono cresciute in una società altamente globalizzata e interconnessa; viaggiano, studiano all'estero e utilizzano il web e i social media per collegarsi e rimanere collegati con il mondo; sono consapevoli delle tensioni e delle conflittualità che agitano la Turchia del XXI secolo e allo stesso tempo si rendono conto che la Turchia è un agglomerato di gruppi in sofferenza. Per questo la loro partecipazione alle proteste dimostra la forte volontà nel volersi considerare cittadini alla pari di tutti gli altri e di non ritenersi esclusivamente come i membri di un isolato gruppo di minoranza; inoltre mostra anche un forte senso di appartenenza che si esprime attraverso la determinazione nel rivendicare un solido legame con gli spazi pubblici di Istanbul. In secondo luogo se dobbiamo considerare gli eventi di Gezi come una reazione alle politiche dell'AKP, la presenza ebraica in queste proteste è stata la prima nel suo genere; sicuramente rappresenta un nuovo tipo di presenza ebraica nella sfera pubblica sostenuta principalmente dall'individuale senso di appartenenza a Istanbul e dal volere proteggere sia i diritti civili che quelli inerenti l'ambiente. Si tratta anche di voler esercitare il pieno diritto nel definire la propria posizione riguardo ad una questione pubblica individualmente piuttosto che posizionarsi passivamente nel punto in cui la comunità, o lo Stato, ha precedentemente scelto per loro. In altre parole, la presenza nelle proteste è stata motivata dal voler essere la propria voce invece di adottarne una prestabilita.

Le interviste condotte con membri della comunità durante la ricerca hanno fatto emergere chiaramente che dal loro punto di vista gli ultimi 14 anni rappresentano un periodo contrassegnato da una serie di incidenti che hanno influenzato la loro soggettività e il senso di appartenenza. Tra questi l'attacco alla sinagoga del 2003, gli attacchi di Israele a Gaza nel 2008 e nel 2014, lo scontro tra Erdoğan e Peres al Forum di Davos nel 2009 e l'assalto delle forze israeliane del 2010 alla nave Mavi Marmara. Più in generale si può affermare che tutte le volte che il conflitto arabo-israeliano provoca morti tra i civili palestinesi questi incidenti hanno pesanti conseguenze per gli ebrei turchi. Cem Reyna ha raccontato che a partire dal 2010 nella comunità si sono tenuti in privato una serie di incontri con lo scopo di creare solidarietà all'interno di una comunità traumatizzata e analizzare il modo in cui i leader della comunità gestiscono i sempre più frequenti attacchi verbali alla comunità,

aggressioni che provocano e alimentano disagio e paura. Così per esempio si è tenuto un incontro in seguito alle dichiarazioni fatte da Yıldız Tilbe, Melih Gökçek e del presidente dell'IHH, Bülent Yıldırım sulla scia dei bombardamenti su Gaza. La popolare cantante Yıldız Tilbe riferendosi all'Olocausto aveva affermato: "Dio benedica Hitler, era così giusto nella sua causa, avrebbe dovuto fare di più." (*Şalom*, 2014) [104] In risposta Melih Gökçek, che era all'epoca il sindaco di Ankara, dichiarò con un post su *Twitter* non solo di sostenere le dichiarazioni di Yıldız Tilbe ma di apprezzarne la "sensibilità" (*T24*, 2014)[105]. Ultima, ma certamente non meno importante è stata la dichiarazione del presidente dell'IHH (Organizzazione di beneficenza islamica) Bülent Yıldırım che riferendosi alla morte di civili a Gaza affermò: "La comunità ebraica in Turchia deve immediatamente fare una dichiarazione pubblica e porre fine al suo giudizio eccessivamente indulgente verso Israele altrimenti assisteremo in Turchia a scene che nessuno vuole vedere!" (*haber7com*, 2014)[106] Soprattutto le dichiarazioni di Bülent Yıldırım hanno causato proteste così forti tra i membri comunità che i suoi leader hanno dovuto mettersi in contatto con i funzionari del governo per chiedere spiegazioni. La controversia si è conclusa con le successive rassicuranti dichiarazioni di Bülent Arınç che ha sottolineato il fatto che gli ebrei sono anche cittadini turchi e sono legati in alcun modo alle morti dei civili a Gaza. Nonostante ciò, ogni volta che vengono diffuse notizie di scontri tra Israele e Hamas nell'area di Gaza, nella comunità ebraica si diffonde, comprensibilmente, un sentimento di paura, disagio e preoccupazione.

Questi esempi sono importanti perché aiutano a capire alcune fondamentali dinamiche nei rapporti tra Comunità e Stato e del modo con cui lo Stato le gestisce. Questi episodi infatti hanno la capacità di richiamare immediatamente l'attenzione dell'opinione pubblica e dei media, provocare forti emozioni per poi gradualmente sparire dall'interesse del pubblico senza che lo Stato abbia, volutamente, affrontato le reali motivazioni alla base di questi episodi. Le modalità con cui l'incidente si è sviluppato lasciano quindi capire come in futuro un simile incidente si svilupperà e come verrà poi gestito dallo Stato e/o dalla stessa comunità. E questo comportamento da parte dello Stato è sintomatico nel contesto del nazionalismo turco, in quanto al presentassi di un conflitto lo Stato reagisce con una contromossa che tuttavia non risolve la causa del conflitto; non determinando la totale scomparsa delle motivazioni che hanno provocato il conflitto originario rimane quindi possibile l'eventualità che in futuro ci possa essere una recrudescenza del conflitto stesso. "In altre parole in Turchia c'è sempre la tendenza a rivivere i "*cold cases*" del passato, o se vogliamo, a vivere in una sorta di continuo loop." (Neyzi, 2019)

3.1.8 Gli Ebrei Italiani

Tra le comunità ebraiche quella italiana merita una menzione speciale in quanto gli ebrei italiani hanno costituto un'importante componente della popolazione ebraica ottomana e poi turca. Le prime comunità ebraiche italiane arrivarono nel Levante nel Trecento ed erano composte soprattutto da mercanti provenienti dal Sud Italia che operavano in concorrenza con i mercanti veneziani per il controllo delle rotte commerciali in quell'area del Mediterraneo dove già erano presenti comunità ebraiche locali come quella romaniota. Tra il XIV e XV secolo l'area fu interessata anche da un flusso di rabbini italiani che si stabilirono in Palestina in maniera definitiva o solo temporaneamente per motivi di studio; questi viaggiatori pubblicarono dettagliati resoconti sui loro viaggi che contenevano consigli e utili informazioni per chi in futuro si fosse recato a visitare la Terra Santa e

[104] *Şalom* è un settimanale politico-culturale della comunità ebraica di Turchia fondato il 29 ottobre del 1947 da Avram Leyon, un giornalista che prima aveva lavorato nel giornale turco "*Cumhuriyet*". *Şalom* è pubblicato a Istanbul in lingua turca e contiene una pagina in lingua giudeo-spagnola. Dal marzo 2005 gli è associato anche un supplemento mensile in giudeo-spagnolo che si chiama "*Al Almaneser*".

[105] T24 è un quotidiano online turco; viene generalmente definito come un media della sinistra liberale.

[106] Haber7.com è un sito di notizie in turco

nei quali, dato interessante, viene anche registrato l'atteggiamento pacifico e benevolo mostrato dagli arabi e dai turchi nei loro confronti.

A queste migrazioni volontarie si aggiunsero poi quelle forzate causate dall'espulsione degli ebrei presenti nei domini italiani del Regno di Spagna con l'Editto di Espulsione del 1492. Inizialmente il provvedimento colpì le comunità ebraiche presenti in Sicilia e Sardegna (gli ebrei di Cagliari vennero imbarcati ed espulsi il 31 luglio 1492) e poi dal 1500 anche quelle del Regno di Napoli entrato nell'orbita spagnola.

Attilio Milano ha compiuto una stima di questi flussi in uscita e ha calcolato che il numero di ebrei espulsi oscillerebbe tra le 50 e le 25 mila unità (Milano, 1949) i quali, una volta allontanati, si diressero soprattutto verso Salonicco, Istanbul, l'Egitto e la Palestina.

Inizialmente questi gruppi cercarono di mantenere nelle aree dove si stabilirono una propria identità distinta ma l'arrivo degli ebrei sefarditi provocò un processo di assimilazione. Questa assimilazione non fu tuttavia una forma di totale rinuncia alla propria identità, ma piuttosto un adeguamento alle abitudini considerate più civili introdotte dagli spagnoli che venivano considerati una sorta di "casta nobiliare dell'ebraismo" (Milano, 1949:70) e alla sostituzione dell'italiano con la lingua spagnola. L'origine italiana rimase nei cognomi, che richiamavano i luoghi di provenienza, nell'uso di luoghi di culto separati e nella gestione di propri istituti assistenziali

Istanbul e Salonicco furono i due centri principali nei quali gli ebrei italiani affluirono e dove si dedicarono all'industria dei tessuti, alla medicina, agli studi religiosi, alla riscossione di dazi e imposte e più in generale al commercio, sostenuti finanziariamente dai turchi che non svolgevano attività economiche

Le fortune della comunità ebraica italiana seguono quelle dell'intera comunità ebraica ottomana che vede un grande sviluppo e affermazione durante il XVI e parte del XVII secolo e poi l'inizio di un lungo periodo di decadenza causato dal progressivo indebolirsi dell'autorità ottomana e più in generale dal deterioramento della situazione politico-economica dell'Impero; va sottolineato che questa fase di stagnazione e poi declino, non fu dovuta tanto da un cambio della politica degli ottomani nei confronti della comunità ebraica, ma dal fatto che la loro affermazione era strettamente legata a quella degli ottomani.

Un altro elemento che influì negativamente sulla comunità è da ricercare nel sistema delle Capitolazioni, regime che avvantaggiava solo gli ebrei in possedesso di un passaporto straniero ma non la maggioranza della popolazione ebraica che rimaneva esclusa dalle grandi operazioni commerciali facilitate dal regime capitolare.

A queste cause va aggiunto il caso di Sabbatai Zevi che nel 1648 si autoproclamò Messia e fondò un movimento che sosteneva l'abbandono delle attività temporali a favore di quelle spirituali e che lasciò nella comunità ebraica un diffuso senso di apatia e diffidenza.

Questa situazione di ristagno si rileva anche nell'incapacità da parte della comunità ebraica italiana di esprimere nel corso del XVII e del XVIII secolo elementi di rilievo nelle due aree in cui si era distinta maggiormente: la medicina e gli studi religiosi.

Nonostante questo declino la comunità italiana si allargò con l'arrivo di gruppi provenienti da Livorno i quali a partire dal XVII secolo cominciano a gestire quella porzione di commercio internazionale ancora in mano alla comunità ebraica italiana. A differenza degli ebrei ottomani che si consideravano dei fedeli sudditi del sultano dal quale si aspettavano protezione e riconoscimento della propria diversità, questi nuovi arrivati si appoggiavano invece a quegli Stati europei che avevano ottenuto privilegi attraverso le Capitolazioni e per questo motivo optarono per l'acquisizione della cittadinanza francese o austriaca. Si trattava soprattutto di banchieri, impiegati di concetto, intermediari, proprietari di industrie ed officine; la loro rilevanza economica era considerevole anche grazie ad una struttura interna esclusivistica e grazie allo status giuridico personale che gli permetteva di godere di tutti i privilegi che il regime delle Capitolazioni concedevano a questi "ospiti protetti". Questa comunità livornese conosciuta a Istanbul e Smirne con il nome di "Franchi", che era poi il nome che veniva dato in generale ai mercanti europei nel Levante, era formata da uomini e donne (molto più emancipate rispetto alle ebree ottomane) che vestivano all'europea, parlavano italiano e

se pur frequentando le sinagoghe locali e seguendo i precetti di fare l'elemosina ai bisognosi ed elargire contributi per le necessità della comunità, non prendevano parte alla vita comunitaria. La loro posizione giuridica gli permetteva in caso dell'insorgere di contenziosi di fare ricorso al console di riferimento piuttosto che al rabbino come invece avveniva nel sistema delle *millet* e ciò li rendenva sicuramente dei privilegiati; questo diverso status non impedì tuttavia che si celebrassero matrimoni misti e non impedì a queste famiglie di mandare i propri figli nelle scuole ebraiche frequentate anche dai giovani ebrei appartenenti alle altre comunità ebraiche.

A parte per il dinamismo del gruppo livornese, il torpore in cui era piombata la comunità ebraica italiana, e più in generale quella ottomana, durò dalla seconda metà del XVII fino alla metà del XIX secolo. Il processo di rinascita culturale, spirituale ed economica fu stimolato solo in parte dallo Stato ottomano, entrato ormai in una fase di crisi sistematica, ma fu promosso soprattutto da soggetti esterni (Milano, 1949:109). Infatti durante il periodo riformista delle *Tanzimat* (1839-76) il governo ottomano cominciò a guardare con crescente sospetto e timore alle tensioni e fermenti che agitavano le altre due comunità non-musulmane, la greca e l'armena, gruppi che storicamente avevano conteso agli ebrei il controllo e la gestione dell'economia ottomana; questa nuovo scenario, unito alle opportunità offerte dalle riforme, aprì nuovi spazi e circostanze favorevoli per la comunità ebraica. Ma la principale forza di cambiamento fu l'apertura delle scuole dell'*Alliance Israélite Universelle* nel 1873 che permise alla comunità ebraica di dotarsi di strumenti educativi competitivi e di una nuova èlite laica di ispirazione europea. Di conseguenza la popolazione ebraica cominciò ad aumentare e questa ripresa demografica ed economica fu amplificata anche grazie all'arrivo di ebrei europei tra i quali nuovi gruppi di ebrei livornesi; infatti prima l'occupazione francese (1796-1814) e il blocco continentale e poi la fine del Granducato nel 1859, che aveva provocato il declassamento del porto di Livorno a semplice porto regionale, avevano stimolato nuove ondate migratorie verso il Levante. Non si parla di grandi numeri ma comunque di una élite formata di banchieri che disponevano di notevoli capitali - come per esempio Saul Modiano o i fratelli Isaac e Abraham Camondo - di avvocati, ingegneri e medici. Come era successo nel XVII secolo, si trattava di famiglie di cultura e lingua italiana che conducevano una vita sociale e culturale di tipo occidentale e che ben si integrarono nelle cosmopolite comunità di Istanbul e Smirne (città che aveva sostituito Salonicco come emporio commerciale dell'Impero). Questo gruppo occupò velocemente i gradini più elevati della scala sociale permessi agli ebrei e mantenne una netta separazione con il resto della popolazione ebraica di qualunque origine essa fosse. Questo distacco - alla cui base c'era quel senso di superiorità che già i sefarditi avevano provato rispetto alle altre comunità nel XV secolo – si manifestò anche in campo religioso ed educativo. Nel 1864 fondarono ad Istanbul una propria associazione indipendente dal Gran Rabbinato di Istanbul, la "*Comunità Israelitica straniera sotto la protezione Italiana*", che gestiva e amministrava la sinagoga e il cimitero di questa comunità, mentre sul versante dell'istruzione optarono per l'utilizzo delle scuole istituite dal governo italiano per i figli degli italiani residenti nell'Impero che erano considerate più moderne e complete rispetto agli istituti gestiti dall'*Alliance* (Milano, 1949:195). Inoltre, cosa non da poco, possedevano tutti la cittadinanza italiana e per questo motivo si sentivano parte di quella nazione e lontani dal resto della comunità italiana ottomana. A tale proposito vale la pena ricordare che oltre a questi ebrei livornesi, anche altri ebrei di origine italiana, nell'ottica di poter usufruire delle regime delle Capitolazioni, richiesero dopo la nascita del Regno d'Italia nel 1861 la cittadinanza italiana.

La fine dell'Impero e la nascita della Repubblica segnò un'ulteriore frattura tra queste due comunità. Infatti se per gli ebrei di discendenza italiana con cittadinanza turca iniziò un percorso di assimilazione - perlomeno di facciata - nel concetto di turchità e di adesione all'esperimento kemalista, per quelli con passaporto italiano l'abolizione delle Capitolazioni e l'affermarsi di un nazionalismo esclusivista segnò l'inizio della loro esclusione dal tessuto politico-sociale della Repubblica, al declassamento della loro comunità al rango di colonia straniera e della loro condizione personale a quella di espatriato.

Durante la ricerca sul campo, ho avuto l'occasione, e anche il privilegio, di intervistare un signore ultra-novantenne discendente da una di queste famiglie di origine italiane i cui membri nel

XIX avevano preso la cittadinanza italiana in modo da poter usufruire dei privilegi economici e giudiziari garantiti dal sistema delle Capitolazioni. E anche, così mi ha detto, per avere uno scudo protettivo in tempi di grande incertezza politica.

Il suo racconto è molto importante per capire la posizione e il ruolo di questa comunità di ebrei ottomani "italiani" all'interno della Turchia prima imperiale e poi repubblicana. Infatti se l'Impero viene ricordato con una certa nostalgia in quanto "nel periodo ottomano gli stranieri, in Turchia, per via di queste Capitolazioni, avevano tantissimi privilegi", la Repubblica viene identificata sia come la causa che ha provocato la fine di questa condizione di vantaggio, che come il soggetto che ha posto in essere quelle politiche che li ha trasformati da soggetti attivi nella società ottomana a degli ospiti, graditi, ma pur sempre ospiti nonostante molte di queste famiglie vantassero un *pedigree* di permanenza sul suolo turco anche di 500 anni.

Il mio intervistato ha ripetutamente sottolineato come il loro essere italiani e non turchi li facesse gravitare verso l'Italia. Lui, così come la moglie e poi il figlio, aveva studiato nella scuola italiana gestita dal ministero della Pubblica Istruzione italiana, socializzato alla Casa d'Italia, un circolo privato frequentato dalla colonia italiana residente ad Istanbul, e questo perfino dopo l'emanazione delle Leggi Razziali del 1938. I suoi ricordi sono quelli di aver vissuto una vita da privilegiato in una "bolla italiana" con pochissimi contatti sia con la comunità ebraica turca che con la società turca nel suo insieme.

Malgrado i benefici che questa bolla gli ha assicurato, nella ricostruzione che riguarda le vicende della vita non solo personale ma più in generale della sua comunità, emerge tuttavia un forte sentimento di amarezza dovuto all'essere stato relegato ai margini della società turca in quanto nonostante non si consideri propriamente "turco" rivendica una forte appartenenza a quel territorio che sente suo ma dal quale si sente escluso. È una dinamica molto interessante perché da un lato abbiamo famiglie che per secoli hanno vissuto a Istanbul alla quale si sentono fortemente legati, che in certo momento storico hanno optato per una posizione giuridica (cittadinanza estera) che in quel contesto – politico, economico e culturale - non influiva affatto sul senso di appartenenza e di inclusione, in quanto rappresentava solo una variabile, una specificità nel contesto cosmopolita e globale della Istanbul del tardo Impero; nel contesto repubblicano invece questa diversificazione ottomana è stata stigmatizzata e in un processo di omogeneizzazione della società questo status ha portato all'esclusione e ad una condizione di straniero; di uno straniero nella propria terra. Da qui questo profondo sentimento di dolore e rimpianto che tuttavia presenta delle forti ambiguità perché nell'intervistato rimane, nonostante la tristezza, un senso di orgoglio, a volte perfino di superiorità, per la propria diversità e unicità.

Rievocando la sua vita l'intervistato ha affermato di non avere mai incontrato o subito atteggiamenti antisemiti o ostracismo, né durante gli anni dell'Università né in seguito nel contesto accademico dove ha lavorato; tuttavia associa questa accondiscendenza proprio a questa condizione di eccezionalità rappresentata dell'essere considerato come un ospite che non rappresentava né una minaccia né una sfida per la turchità a differenza dei suoi correligionari cittadini turchi la cui diversità veniva vista invece, ieri come oggi, con sospetto e ostilità. L'intervistato è conscio che la sua "unicità" l'ha protetto da tutte quelle misure discriminatorie e vessatorie che si sono abbatutte sugli ebrei turchi durante il regime kemalista, lui stesso mi ha raccontato di famiglie appartenenti alla borghesia non-musulmana a loro vicine che soffrirono enormemente a causa della *Varlık Vergisi*, tuttavia ha parole di stima, se non addirittura di gratitudine, per İnönü che a suo avviso riuscì a tenere la Turchia fuori dal secondo conflitto mondiale impedendo che l'elemento filo-tedesco, fortissimo nelle forze armate turche, prendesse il sopravvento evitando così che anche gli ebrei presenti in Turchia diventassero vittime dell'Olocausto.

Sicuramente per la Repubblica questa comunità di turchi ottomani con cittadinanza italiana ha rappesentato, e continua a rappresentare, solo il retaggio di un passato ormai obsoleto e destinata, anche per motivi anagrafici, a dissolversi in una dimensione legata al ricordo. E probabilmente anche all'oblio. Questo sviluppo è condiviso dall'intervistato che pensa di appartenere ad una specie ormai prossima all'estinzione, ultimi rappresentanti di quegli ebrei nati in Turchia in famiglie radicate nel

territorio da centinaia di anni ma che a causa della loro nazionalità non turca sono state completamente tagliate fuori dalla società turca e relegati al ruolo di ospiti in una terra che considerano casa. A riprova, concludendo il nostro incontro mi ha detto "Se mi chiedi cosa è oggi per me la Turchia, io ti rispondo che per noi ebrei turchi la Turchia è ormai solo un posto con molte tombe", certificando in questo modo la mancanza di un futuro per le nuove generazioni che ormai, anche grazie al passaporto italiano, hanno preferito trasferirsi in Italia e in altri paei europei.

3.1.9 La lingua Ladina

Il ladino, altrimenti noto come giudeo-spagnolo, è una lingua romanza parlata e scritta degli ebrei di origine spagnola. Il ladino non divenne una lingua specificamente ebraica fino a dopo l'espulsione dalla Spagna nel 1492 in quanto prima era semplicemente la lingua parlata dagli ebrei spagnoli nelle province in cui vivevano. Quando gli ebrei furono espulsi dalla Spagna furono esclusi dall'ulteriore sviluppo della lingua ma continuarono a parlarla nelle comunità e nei paesi in cui emigrarono ed è questo il motivo per cui il ladino riflette la grammatica e il vocabolario dello spagnolo del XIV e XV secolo. Inoltre più gli emigranti si allontanavano dalla Spagna più rimanevano isolati dagli sviluppi della lingua e in questo modo il ladino iniziava a divergere dallo spagnolo castigliano. Così gli ebrei sefarditi che si stabilirono ad Amsterdam, in Inghilterra e in Italia e che erano in costante contatto con la Spagna continuarono sostanzialmente a parlare lo spagnolo castigliano dell'epoca. Invece nelle comunità sefardite dell'Impero ottomano la lingua non solo mantenne le forme più antiche dello spagnolo ma prese in prestito parole dall'ebraico, dall'arabo, dal greco, dal turco, dall'italiano e persino dal francese. Il ladino si articolava in due dialetti diversi che corrispondevano alle diverse origini dei parlanti. Il ladino "orientale" era parlato in Turchia e Rodi e rifletteva lo spagnolo castigliano mentre il ladino "occidentale" era parlato in Grecia, Macedonia, Bosnia, Serbia e Romania e conservava le caratteristiche dello spagnolo settentrionale e del portoghese. Il vocabolario del ladino comprende centinaia di parole spagnole arcaiche che sono scomparse dallo spagnolo moderno; ad esempio, i suoni *f* e *g* si utilizzano ancora dove lo spagnolo moderno li ha invece sostituiti con la *h* (non pronunciata): *fijo* e *fablar* in ladino contro *hijo*, *hablar* in spagnolo o *agora* contro *ahora*; inoltre il ladino include anche molte parole appartenenti alle lingue parlate nei vari luoghi in cui si stabilirono gli ebrei di lingua ladina e che sostituirono le parole spagnole originali. Per esempio nel ladino parlato in Israele, diverse parole sono state prese in prestito dall'yiddish. Storicamente le principali ortografie utilizzate nella scrittura giudeo-spagnola sono state la scrittura *Rashi* e la sua forma corsiva *Solitreo*, tuttavia oggi è scritto principalmente con l'alfabeto latino sebbene siano ancora in uso altri alfabeti come l'ebraico e il cirillico. Nel corso dei secoli il ladino è stato parlato in Nord Africa, Egitto, Grecia, Turchia, paesi dell'ex-Jugoslavia, Bulgaria, Romania, Francia, Israele e in misura minore negli Stati Uniti e in America Latina. Nel corso del XX secolo il numero di ebrei che utilizzavano il ladino come prima lingua è diminuito drasticamente per una serie di cause che vanno dalla diffusione dell'obbligo di utilizzare nelle scuole la lingua ufficiale dello Stato in cui si trovavano (vedi Turchia), alla nascita dello Stato di Israele nel 1948 che ha provocato l'emigrazione in Israele degli ebrei dei Balcani e turchi accelererando così il declino dell'uso del ladino nell'Europa orientale e in Turchia e non ultimo, la distruzione durante l'Olocausto della maggior parte delle comunità in Europa dove il ladino era ancora la lingua utilizzata dagli ebrei (vedi Salonicco). I sopravvissuti di lingua ladina che emigrarono dopo la guerra in America Latina impararono rapidamente lo spagnolo moderno mentre altri adottarono la lingua del paese in cui si erano trasferirono. Con circa 200.000 persone che parlano o capiscono ancora il ladino, Israele è sicuramente il paese con il maggior numero di parlanti ladino anche se spesso si tratta di un ladino molto limitato e basilare. Oggi il ladino corre il pericolo di estinguersi perché molti madrelingua sono anziani che per vari motivi non hanno trasmesso la lingua ai propri figli o nipoti, tuttavia allo stesso momento il ladino sta vivendo una piccola rinascita tra le comunità sefardite che stanno promuovendo il recupero della sua vasta letteratura e produzione musicale. Le radio *Kol Yisrae* e *Radio Nacional de España* per esempio tengono regolarmente trasmissioni radiofoniche in giudeo-spagnolo mentre in Turchia il giornale della comunità ebraica turca, *Şalom*, pubblica mensilmente *El Amaneser,* un supplemento interamente in lingua ladina. Il

ladino sta inoltre ricevendo anche un particolare impulso di riscoperta e diffusione grazie ad internet e a comunità apposite che ne promuovono la musica, l'uso della lingua e della letteratura e questo grazie a programmi radio, forum e pagine web (*Ladinokomunita*); ne sono un esempio i numerosi corsi tenuti su varie piattaforme multimediali durante la pandemia. In ultimo da ricordare il recente spazio e visibilità data alla lingua ladina, e più in generale alla comunità ebraica turca, nella serie Netflix del 2021 "*Kulüp*" (Il Club).

3.2 Appartenenza

Nel corso del lavoro di ricerca è spesso emerso come il senso di appartenenza degli ebrei alla Turchia e il sentirsi sia ebrei che turchi venga messo in discussione nel quotidiano rapporto con lo Stato e la società turca nel suo complesso; in questi spazi pubblici infatti la loro adesione alla turchità subisce un continuo scrutinio che provoca negli individui la sensazione di non essere considerati dei veri turchi e dei cittadini a pieno titolo e allo stesso tempo riproduce incessantemente il loro sentirsi minoranza.

Per questo motivo, oltre a considerazioni di natura legale e politica, è anche importante capire la dimensione emotiva ed affettiva dell'essere una minoranza e di come questo sentimento opprima gli ebrei turchi, influenzi le loro vite e in che misura determini insicurezza, vigilanza e disagio. Altrettanto rilevante è individuare il motivo che spinge gli ebrei turchi a rimanere in Turchia e quali siano i processi di difesa utilizzati per proteggersi da queste emotività.

Per capire cosa significhi essere ebreo nella Turchia contemporanea ho utilizzato il materiale raccolto durante le interviste condotte con membri della comunità ebraica turca; grazie al rapporto diretto e personale che si è stabilito con gli intervistati queste persone si sono sentite generalmente libere di esprimersi in modo spontaneo e aperto.

Questo materiale è stato integrato con il materiale contenuto nell'Archivio digitale del *Centropa Institute* di Vienna grazie al quale ho potuto consultare i testi delle interviste realizzate dai ricercatori dell'Istituto con ventitre ebrei turchi tra il 2004 e il 2006; in questo caso, probabilmente per una questione anagrafica, è stato spesso necessario estrapolare le risposte da conversazioni più ampie in quanto molti degli intervistati sembravano in difficoltà ad esprimersi liberamente circa una serie di eventi inerenti la storia turca, ma come sostiene lo storico Philippe Joutard "L'assenza è altrettanto significativa quanto la presenza" (Joutard, 1987:200) per cui anche l'omissione di determinati fatti o la mancanza di reazioni di fronte a precisi eventi traumatici assumono un preciso significato.

Il punto di partenza è chiedersi in che misura gli ebrei turchi sentano di appartenere alla Turchia e attraverso quali modi comunicano i loro senso di appartenenza, sentimento che coinvolge non solo il territorio nel senso più ampio del termine ma anche la propria città e la comunità e che, come sostiene Fenster[107] è anche un sentimento personale, privato e intimo che oltrepassa l'identità etnico-religiosa.

Altri elementi di riflessione riguardano in che misura queste persone si sentano turche e/o ebree e se i concetti di turchità ed ebraicità si escludano a vicenda o se possano invece convivere insieme; è anche importante valutare come definiscano il concetto di "casa" e che significato diano al silenzio - "*kayadez*" - che ha profondamente influenzato il loro comportamento sia durante l'Impero che nella Repubblica. Per concludere un ragionamento sull'appartenenza è anche

[107] Fenster, T., 2007, *Gender and the City: the Different Formations of Belonging*, in Nelson, L. e Seager, J. (ed.) *A Companion To Feminist Geography* (pp. 242-256), Oxford, Blackwell Publishing.

importante capire cosa li trattenga dal lasciare il Paese nonostante l'essere minoranza in Turchia abbia assunto una forte accezione negativa.

Per studiosi come Yuval-Davis, May e Lovell che hanno lavorato sulla nozione di appartenenza, il sentimento di appartenenza è un sentimento complesso a più strati che non può essere definito in modo rigido e statico ma che è comunque un aspetto cruciale dell'essere un individuo. Vanessa May per esempio sostiene che l'appartenenza è "fondamentale per chi e cosa siamo" (May, 2011:368). Per Yuval-Davis invece l'appartenenza riguarda innanzitutto l'attaccamento. Quindi l'appartenenza è un sentimento relazionale che riguarda il proprio attaccamento o distacco dall'*altro* (Yuval-Davis, 2011). E questo *altro* può essere una persona, una nazione, un'identità nazionale, un luogo o un ricordo. Di conseguenza, come sottolinea May, "un focus sull'appartenenza ci permette di studiare i legami tra il sé e la società" e ci permette anche di esaminare "come le persone si relazionano con le strutture sociali nella loro vita quotidiana." (May, 2011:368) May evidenzia inoltre come l'appartenenza è un sentimento che si forma nelle e attraverso le relazioni sociali per cui l'appartenenza ci permette "di riconoscere, o non-riconoscere, il sé nell'altro." (May, 2011:368)

May riflette sul fatto che l'appartenenza si ottiene attraverso *"being"* e "*doing* " nella società, nel senso che non è una parte ereditaria del sé. Allo stesso modo Wright vede l'appartenenza "come *performance*, come un insieme di pratiche e processi piuttosto che uno status che si potrebbe avere (o non avere)" (Wright, 2014:10) e sostiene che "belonging is continually (re)made and (re)constituted, and how it is performed in messy, negotiated and in material ways." (Wright, 2014:10) Di conseguenza è interessante capire quali performance creano negli ebrei turchi un sentimento di appartenenza alla Turchia e quali di esclusione.

Fenster evidenzia invece il significato degli incontri e delle esperienze quotidiane nello sviluppare il sentimento di appartenenza e ritiene che il sentimento di appartenenza non riguardi solo l'identità nazionale, la cittadinanza e le dinamiche di inclusione ed esclusione che questi concetti mettono in evidenza, ma che sia legata alla **"**notions of participation and inclusion in the construction of citizenship identity and membership"; inoltre l'appartenenza è collegata alla famiglia, agli amici, ai ricordi collettivi e individuali e al passato (Fenster, 2007:247).

Dopo aver messo in evidenza la multidimensionalità dell'appartenenza e la letteratura teorica sul tema è importante esaminare la connessione tra il sentimento di "casa" e il sentimento di appartenenza, dove "casa" può essere intesa sia come spazio fisico che come spazio simbolico di appartenenza. Quindi in che modo l'esperienza di lasciare la propria "casa" a causa di atteggiamenti e discorsi di esclusione può influire sul senso di appartenenza di una minoranza stigmatizzata come quella ebraica in Turchia? E la Turchia è ancora vissuta dagli gli ebrei turchi come "casa" e come uno spazio simbolico di appartenenza?

3.2.1 "Casa" come spazio di appartenenza

Yuval-Davis nel sottolineare la connessione tra "casa" e senso di appartenenza, sostiene che l'appartenenza riguarda "emotional attachment, about feeling at home." (Yuval-Davis, 2011:3-4) Quindi "casa" non è solo uno spazio fisico, un edificio o un appartamento, ma è soprattutto uno spazio emotivo. "Casa" è quindi un luogo in cui si gode la sensazione di appartenenza. Wright spiega anche che "casa" "non è né strettamente un luogo, né un sentimento, ma si realizza attraverso l'intersezione di luogo e sentimenti […] [casa] è intesa come luogo per stabilire e produrre connessioni che incoraggiano un senso di appartenenza." (Wright, 2014:5)

"Casa" significa prima di tutto un luogo sicuro, un luogo familiare in cui ci si sente di farne parte e/o di esserne inclusi. In altre parole è un luogo in cui non ci si sente estranei e dove si gode il comfort della familiarità. Edwards (1998) osserva che "l'appartenenza è forgiata attraverso una varietà di connessioni e diversità di legami, che includono collegamenti al passato e alle persone, così come ai luoghi." (Edwards, 1998:148) Accogliendo l'osservazione fatta da Edwards sulla relazione tra la nozione di appartenenza e la diversità dei legami possiamo quindi sostenere che la (confortevole) "casa" è uno spazio di appartenenza. Infatti che si tratti di un appartamento, di una strada, di una città,

di un gruppo di persone o di un paese, il luogo che viene chiamato “casa” è circondato da oggetti e persone familiari oltre che da memorie collettive (Edwards, 1998; Lovell, 1998).

Un luogo familiare che contiene memorie collettive, oggetti familiari e persone, fornisce un senso di radicamento nel mondo. Yuval-Davis sostiene che la “casa” "può implicare un senso di radicamento in un sito socio-geografico o essere costruita come un'affiliazione intensamente immaginaria con una lontana comunità o luogo in cui può verificarsi l'autorealizzazione" (Yuval-Davis, 2011:5). Nel caso degli ebrei turchi uno degli aspetti più problematici è capire se essi provino questo senso di radicamento per la Turchia o se invece provino una connessione emotiva verso un altro luogo, per esempio nei confronti dello Stato di Israele.

Nadia Lovell descrive il ruolo dell’emozioni nelle esperienze di "appartenenza" e di "sentirsi a casa" e sottolinea il significato del passato nello sviluppo del senso di appartenenza. Dice infatti:”

> L'appartenenza e il luogo come indicatori di identità spesso si estendono oltre le esperienze individuali e il desiderio nostalgico per un luogo particolare ... L'appartenenza può quindi essere vista come un modo di ricordare strumentale alla costruzione della memoria collettiva che circonda il luogo [...] Tuttavia, l'appartenenza, con tutte le sue connotazioni pragmatiche e potenziale per legare le persone al luogo e alle relazioni sociali, evoca anche emozioni, sentimenti di desiderio di trovarsi in un luogo particolare, reale o fittizio che sia.” (Lovell, 1998:1)

Quindi, “casa” è sia uno spazio reale che cognitivo in cui i ricordi vengono raccolti e vissuti. È uno spazio costruito e ricostruito attraverso esperienze vissute e memorie del passato e che quindi porta i segni dei nostri movimenti, corpi, abitudini, esperienze e ricordi. Pertanto è fondamentale percepire lo spazio non solo come un luogo ma anche come una raccolta di immagini e sensazioni che esso crea. In questo contesto Lovell sostiene che gli spazi non sono siti geografici immodificabili poiché il luogo in cui risiede il senso di appartenenza è "costantemente ricostruito al fine di trascendere (e simultaneamente consentire) le imprevedibilità delle migrazioni, trasferimenti e incertezze esistenziali.” (Lovell, 1998:10) Le persone si sentono perciò connesse agli spazi attraverso la loro interazione con quegli spazi e con ciò che essi significano. In altre parole il territorio e consecutivamente l'appartenenza vengono prodotti sia attraverso l'interazione umana con la natura, che attraverso le interazioni che avvengono nella pratica sociale tra esseri umani mediate dal luogo (Lovell, 1998:14).

Kaj Arhem nel saggio “*Powers of Place*” similmente afferma che il luogo e la condivisione del territorio producono un legame comune con la terra e “un profondo senso di comunità consanguinea.” (Arhem, 1998:97) Quindi c’è da capire in che modo si sviluppi oggi tra gli ebrei turchi questo “profondo senso di comunità consanguinea” considerato che i quartieri ebraici tradizionali che permettevano incontri quotidiani tra i loro abitanti sono scomparsi.

Yuval Davis afferma che “casa” è un progetto in corso con un senso di speranza per il futuro" (Yuval Davis, 2011:4) sottolineando quindi i legami tra appartenenza, il sentirsi a “casa” e progettare un futuro. In altre parole per Yuval-Davis “casa” non riguarda solo il passato e le memorie individuali o collettive ma anche il futuro. “Casa” è quindi un luogo in cui ci si sente abbastanza al sicuro per poter fare progetti futuri.

Tuttavia mentre alcuni gruppi di persone si sentono e possono sentirsi a “casa” nei paesi in cui sono nati ciò non è tuttavia possibile per alcuni gruppi che a prescindere dal luogo in cui sono nati non si sentono e/o non possono provare questo sentimento. Questo può accadere soprattutto in quegli Stati dove alcuni gruppi di persone sono trattati come se non appartenessero a quel paese nonostante i loro genitori e antenati siano nati lì e lo Stato, almeno ufficialmente, li riconosca come propri cittadini. In questo contesto per le minoranze sentirsi a “casa” nel proprio paese è un'esperienza problematica. Tuttavia anche in questo caso non è facile tracciare i confini della “casa” perché se da un lato un individuo può non sentirsi a proprio agio in un paese a causa delle pratiche di esclusione su alcuni gruppi etnici, religiosi e di genere e/o a causa di politiche statali oppressive, dall’altro può ancora in un certo senso sentirsi a “casa” in quanto si tratta comunque di uno spazio la cui familiarità lo rende conosciuto e confortevole. Inoltre il sentimento di oppressione e il disagio che si possono

provare non sono necessariamente il risultato di discorsi e pratiche di esclusione contemporanei e attuali, ma possono anche essere stati alimentati dai residui di eventi passati, da qualcosa che potrebbe essere accaduto nel passato e che potrebbe ancora pervadere nel presente come un agente che influenza ciò che si può sentire oggi.

Ricapitolando, la costruzione del senso di appartenenza è selettiva, cambia da persona a persona e può modificarsi in base alla percezione che un individuo ha del proprio passato e di quanto voglia portare di questo passato con sé. È quindi evidente che l'appartenenza abbia una caratteristica di multidimensionalità visto che è intesa sia come una costruzione personale (May, 2011) che come un sentimento (Fenster, 2007). Inoltre l'appartenenza non può essere pensata o analizzata ignorando i suoi legami con altri concetti come "casa" e spazio (Yuval-Davis, 2011) e questa relazionalità allarga il quadro verso una comprensione dell'appartenenza come condizione che si costruisce attraverso le strutture sociali, i legami e i luoghi. In questa costruzione, come sostiene Edwards, quando le persone costruiscono un senso di appartenenza, adottano un comportamento selettivo attraverso il quale tralasciano le esperienze spiacevoli e creano in qualche modo un passato alternativo per se stessi e queste storie costruite rivelano a cosa l'individuo appartiene e a cosa non appartiene (Edwards, 1998:148).

Nell'esprimere identità e appartenenza non bisogna dimenticare anche l'aspetto emotivo in quanto gli intervistati attraverso espressioni del corpo e del viso possono rivelare anche determinate emozioni rafforzando così le loro storie e comunicando i loro sentimenti su ciò che hanno vissuto. È interessante notare che in turco "appartenenza" e "sentimento" sono usati come parole complementari. La frase in turco è infatti "sentire di appartenere" (*ait hissetmek*). Normalmente sentimento e appartenenza sono parole autonome ma quando combinate insieme, come in questo caso, rimandano a un significato specifico.

Brian Massumi in *The Future Birth of the Affective Fact: The Political Ontology of Threat* (2010) ha portato avanti uno studio che trovo possa offrire interessanti chiavi di lettura sul rapporto tra la comunità ebraica, gli eventi del passato e il suo senso di appartenenza alla Turchia. Massumi infatti analizza quale possa essere l'effetto sul presente di una potenziale minaccia che potrebbe verificarsi in futuro e fa una riflessione che lo porta ad affermare che sebbene tale minaccia *potenziale* non diventi poi *effettiva* essa avrà comunque un impatto nel presente come se si fosse effettivamente verificata, anche se si è trattato solo di una semplice eventualità. Questa azione "preventiva" è, secondo Massumi "A mode of power that takes threat, which has no actual referent, as its object. When the politics of preemption captures threat's potential for its own operation, it forgoes having an actual object of power." (Massumi, 2010:59) Massumi infatti sostiene che "if we feel threat, there was a threat. Threat is affectively self- causing... If we feel a threat, such threat there was a threat, then there always will have been a threat. Threat is once and for all, in the nonlinear time of its own causing." (Massumi, 2010:54) Massumi spiega questo comportamento sostenendo che "the affective reality of threat is contagious. Threat is capable of overlaying its own conditional determination upon an objective situation through the mechanism of alarm." (Massumi, 2010:58) Pertanto quando la sensazione di allerta e pericolo viene diffusa all'interno di una società diventa poi una sfida liberarsene in quanto l'effetto prodotto dal "nulla" tramite il meccanismo dell'allarme è diventato realtà. Interessante è l'esempio che Massumi utilizza prendendolo in prestito da Pierce del comportamento umano nel caso di un allarme antincendio. Massumi si chiede cosa accade nel caso in cui all'allarme antincendio che si attiva in un edificio non segua poi un reale incendio. Secondo Pierce la reazione è sempre la stessa poiché l'oggetto dinamico in questo contesto non è il fuoco stesso ma la reazione del corpo all'allarme. E ciò ci fa capire come delle potenzialità che non diventano reali producano comunque degli effetti proprio come se lo fossero. Massumi compie un ulteriore passaggio introducendo del fumo nel potenziale incendio. Il fumo può o non può trasformarsi in un incendio ma comunque provoca l'aggiunta di maggiore ansia e allarme. Applicando queste figure alla realtà vissuta dagli ebrei turchi ne consegue che non soltanto reali condotte discriminatorie ed esclusiviste provocano nella comunità preoccupazione e inquietudine ma anche la sola percezione e

la potenzialità di esse o il ricordo di eventi traumatici del passato continuano a fungere da “allarme antincendio” nel presente.

3.2.2 Appartenenze multiple: ebraicità e turchità

Un quesito che mi sono posto nel corso della ricerca è quale possa essere il rapporto tra identità turca e identità ebraica e se queste due identità siano compatibili tra loro. Dalle interviste sembrerebbe emergere una risposta affermativa, tuttavia la turchità degli ebrei entra in crisi tutte le volte in cui si trovano in situazioni in cui hanno la percezione di non essere considerati come dei "veri" turchi e ciò, se pur tenuto nascosto o non esternato, accade piuttosto frequentemente. Nonostante queste problematicità le due identità non si escludono a vicenda in quanto vengono viste come due identità in equilibrio, difatti quasi tutti gli intervistati si sono identificati come turchi e hanno affermato di essere ebrei turchi in quanto per loro l’ebraicità è associata alla loro identità religiosa e culturale mentre riguardo alla turchità i significati che le vengono attribuiti possono variare da persona a persona.

Gli intervistati tuttavia hanno dichiarato che la loro autoidentificazione come turchi non significa necessariamente il sentirsi accettati dalla società turca come "veri turchi" in quanto nei loro incontri quotidiani con i turchi musulmani e con i rappresentanti dello Stato – forze dell’ordine, sistema giudiziario, etc. – devono costantemente riaffermare se stessi come turchi perché in quelle occasioni gli viene ripetutamente ricordata la loro "diversità" e difetto in turchità. Così gli incontri quotidiani tra cittadini ebrei e non ebrei sono informativi sui sentimenti di appartenenza e non-appartenenza degli ebrei in Turchia dal momento che questi incontri non possono essere stabiliti senza un certo grado di ostilità e tensione.

Ma cosa si intende per turchità e ebraicità e che significato gli attribuiscono i soggetti intervistati? Si tratta di un concetto univoco o ciascuno definisce questi due nozioni secondo una propria personale interpretazione? In effetti la maggior parte è consapevole del fatto che non esiste una definizione di turchità che possa essere facilmente delimitata e circoscritta ma che si tratta invece di una definizione fluida che inevitabilmente muta ogni volta che si cerca di circoscriverla. Tra gli intervistati c’è chi sostiene che la definizione di turchità non deve essere necessariamente limitata a un solo livello perché essere turco non significa esclusivamente essere un discendente del popolo emigrato dall'Asia centrale[108] per cui non c’è nessuna contraddizione nell’essere ebrei e nell’essere turchi. Come ha affermato un intervistato: "Se la premessa per essere un turco non presuppone necessariamente l’essere emigrato dall'Asia centrale e se essere anatolico o essere turco dipende da quanto sei integrato nella società, allora anche un armeno può essere un turco. Esserlo, o non esserlo, è direttamente correlato a ciò che si intende con la parola “turco”" (Yuri). Molti intervistati offrono una definizione più ampia e più civica dell’essere turco esprimendola come l’essere parte dello Stato turco e non considerano quella turca come una categoria etnica. Pertanto la percezione degli intervistati della turchità e della ebraicità è estremamente flessibile in quanto gli incontri che sperimentano nella loro vita quotidiana e lavorativa modellano e formano sia il modo con cui definiscono e percepiscono la loro ebraicità sia la relazione che hanno con essa; pertanto quando viene chiesto che tipo di sensazione si provi riguardo alla turchità e alla ebraicità si possono registrare una varietà di sentimenti che riflettono le molteplicità di esperienze ed emozioni vissute in diversi contesti.

Nira Yuval-Davis sostiene che l'appartenenza si esprime con attaccamento e che si manifesta come un sentimento relazionale nei confronti di se stessi o di una persona, di una nazione, di un'identità nazionale, di un luogo, di un ricordo e così via (Yuval-Davis, 2011:4). Quindi in linea con il punto di Yuval-Davis la percezione condivisa più comune che hanno gli intervistati sulla turchità è che essa riguardi un senso di attaccamento e quindi appartenenza che si esprime come "cittadinanza"

[108] Il discorso nazionalista sulla storia dei turchi è incentrato sul concetto che si trattasse di un popolo di nomadi provenienti dalle steppe dell'Asia centrale.

ovvero l'insieme dei diritti e i doveri spettanti ad un cittadino; in altre parole, il diritto al voto, il dovere di pagare le tasse e assolvere all'obbligo di leva, il possedere carte d'identità e passaporti della Repubblica turca sono tutti elementi che li intitola a considerarsi a tutti gli effetti dei turchi e a sviluppare un sentimento di appartenza.

Una seconda forma molto comune di percepire la turchità è legata a un concetto territoriale in quanto gli intervistati sostengono di identificarsi come turchi in quanto sono nati e lavorano in Turchia e anche perché le loro radici sono turche in quanto i loro antenati sono nati e cresciuti in Turchia.

Un altro percorso che porta alla turchità è attraverso la lingua. Secondo la maggior parte degli intervistati il turco è la loro lingua madre ed è ormai una parte acquisita della loro turchità. Pertanto anche se non vi è alcuna enfasi specifica sulla spiegazione di come si relazionino alla lingua turca in quanto il suo uso viene dato per scontato non può essere però ignorato che la lingua turca sia stata al momento della costruzione della Turchia repubblicana una delle fondamentali chiavi di accesso alla turchità e l'accettazione del turco come "lingua madre" è andata pari passo con la scomparsa del ladino; oggi il ladino è conosciuto solo dai membri più anziani della comunità, non fa più parte della vita quotidiana della comunità ebraica e da anni non viene più insegnato alle nuove generazioni. L'invisibilità della lingua ladina e la sua scomparsa potrebbe essere una prova del potere e del radicamento della turchità nella costruzione dell'identità degli ebrei come "ebrei turchi".

Un altro elemento che influenza il senso di turchità degli ebrei in Turchia sono le pratiche culturali e questo è ancora più visibile nelle interviste con coloro che vivono all'estero dove le persone tendono ad esprimere la nostalgia di casa attraverso "pratiche culturali turche" come bere *raki*, mangiare cibo turco e ascoltare musica turca. Pratiche e abitudini che influenzano la costruzione dell'identità di alcuni intervistati. E se il temine "cultura" è un termine così ampio che può finire per significare molte cose, diciamo che gli intervistati hanno preferito definirsi turchi in quanto riconoscono il vivere quotidiano in Turchia e le peculiarità specifiche della Turchia – in altre parole il "folklore" - come proprie. "Ci piace bere la birra con pesce e pane (*ekmek arası balık*), *rakı* & pesce (*rakı & balık*), peperoni ripieni, *kebab"* hanno dichiarato alcuni intervistati.

3.2.3 Cittadinanza come appartenenza

Spesso dalle risposte degli intervistati sembra emergere un senso di frustrazione per essere privati di una ruolo ampiamente "meritato" all'interno della società turca. Infatti molti sottolineano che l'essere dei cittadini rispettosi della legge che adempiono ai loro doveri e di avere svolto un ruolo attivo nel progetto kemalista della costruzione di uno Stato laico e nazionalista li abbia legittimati ad assumere l'identità propria della turchità. Allo stesso tempo tuttavia sentono di non avere mai realmente acquisito lo *status* di cittadinanza, nonostante ne siano ampiamente degni. Per questo motivo non si sentono dei cittadini "a pieno titolo" come i musulmani e ciò è confermato dal fatto che sebbene non ci siano divieti legali, come minoranza non possono diventare giudici, pubblici ministeri, governatori, diplomatici, alti burocrati e alti ufficiali delle Forze Armate e questo amplifica il loro senso di esclusione e il sentirsi cittadini di seconda classe.

Anche se l'essere cittadino può avere significati diversi a seconda della persona c'è invece una quasi totale accordo sul rapporto tra ebraicità e turchità. L'approccio più comune è quello di considerare l'ebraicità come un sentimento legato alla religione e la turchità come una "*etichetta*" che si ottiene per l'essere cittadini della Repubblica turca. Questo, che è l'orientamento più condiviso, poggia sulla convinzione che la cittadinanza è ciò che viene definito entro i confini legali stabiliti dalla legge. Secondo questa prospettiva se un individuo ha la carta d'identità della Repubblica di Turchia, paga le tasse, etc., deve essere considerato cittadino a prescindere dall'etnia e dalla religione. Quindi la turchità si esprime in termini di diritti e doveri. Questo approccio è perfezionato da alcuni aggiungendovi sentimenti e simboli nazionalisti. Ad esempio partecipare alle celebrazioni delle feste nazionali, esibire simboli repubblicani, sentirsi orgogliosi della storia riguardante la Guerra d'Indipendenza turca e celebrare il coraggio dimostrato dal popolo turco in quel frangente. Questo

attaccamento è visto come una chiara espressione del senso di cittadinanza e del sentirsi profondamente turchi.

Sicuramente la laicità offre agli ebrei turchi uno spazio importante dove trovare un compromesso tra identità religiosa e nazionalità in quanto crea un a cornice che impedisce che si sviluppino le condizioni che possono provocare uno scontro tra i due concetti in quanto la laicità della società turca separa nettamente l'ebraismo, cioè la religione, dalla dimensione secolare che è rappresentata dalla turchità. A questo punto la laicità gioca un ruolo complesso in quanto ci si può domandare se anche in passato le due identità si trovassero in questo equilibrio considerando che gli ebrei appartenenti alle classi inferiori che vivevano in Turchia prima di migrare in Israele negli anni Cinquanta avevano una forte identità religiosa e quindi ci si potrebbe chiedere se abbiano invece vissuto questa dualità in modo drammatico e se il senso di appartenenza di un ebreo turco appartenente al proletariato e quello di un ebreo turco laico appartenente alla classe media e alta occidentalizzata sia stato diverso.

Oggi la comunità ebraica in Turchia è senza alcun dubbio una comunità laica. Ma la scarsità di pratiche religiose/culturali ebraiche nella sfera pubblica è una conseguenza del loro laicismo o è dovuto alla scelta di rendersi invisibili al pubblico per paura di essere riconosciuti come ebrei?

Se come abbiamo visto non c'è una elaborazione univoca del concetto di turchità, ma ognuno ne costruisce una individualmente, quando si tratta di definire il concetto di ebraicità c'è una maggiore omogeneità; gli intervistati sono infatti relativamente più precisi sul significato di ebraicità e quale impatto abbia sulla loro vita quotidiana e sulla loro personalità in quanto rappresenta solo un'identità religiosa o culturale.

La ragione principale della differenza tra la più "semplice" costruzione dell'ebraicità e la più complessa turchità è il fatto che la prima è ampiamente accettata come religione mentre la comprensione della seconda è più frammentata anche a causa della sua natura ambigua. Bisogna infatti considerare che gli ebrei turchi vengono costantemente accusati di non essere turchi a causa dei loro nomi non turchi e/o per il non essere musulmani e che in risposta a questi attacchi sono costretti a ingaggiare una continua battaglia per dimostrare la loro turchità nonostante che la loro comunità si trovi su quel territorio da più di 500 anni. Tutti, in un modo o nell'altro, affrontano questo "test di cittadinanza" nella vita di tutti i giorni. A volte si tratta di semplici domande fatte per curiosità mentre in altre occasioni l'interesse ha delle motivazioni a comportamenti più indagatori e aggressivi.

La mancanza di una narrazione comune sulla comprensione della turchità deriva anche dal fatto che, a differenza di altre minoranze come gli armeni o i curdi, all'interno della comunità non c'è mai stata una discussione pubblica sulle tematiche legate alla turchità e all'ebraicità la cui elaborazione rimane sempre circoscritta alle singole valutazioni individuali che a volte possono anche presentare punti in comune tra loro ma solo perché il dover dimostrare la propria identità turca può avvenire in contesti simili e non perché questa condivisione sia il risultato di una conoscenza reciproca di queste esperienze né, tanto meno, il risultato di una loro elaborazione all'interno della comunità.

Volendo fare una comparazione con altre minoranze bisogna dire la narrazione standardizzata e condivisa della lotta politica sviluppata dai curdi, dagli aleviti e dagli armeni, è completamente assente nella comunità ebraica. Molti intervistati infatti sostengono che si possa essere sia ebrei che turchi e affermano di sentirsi turchi perché nati in Turchia ed ebrei perché di religione ebraica mentre ritengono che per i curdi e gli armeni non si possa applicare questo ragionamento perché questi gruppi hanno delle specificità etniche e/o religiose che li distinguono nettamente dai turchi. Nonostante queste affermazioni un dubbio sulla propria appartenenza alla turchità rimane sempre, tanto è vero che alla domanda se si sentano turchi alcuni hanno risposto di sentirsi "*Türkiyeli"* (della Turchia) piuttosto che *"Türk"* (turco).

Un altro aspetto interessante emerso è che mentre all'inizio degli incontri diversi intervistati esprimono entusiasmo per la loro turchità, a un certo punto il loro coinvolgimento comincia ad affievolirsi e inizia ad emergere un forte senso di frustrazione causato dal dover gestire un senso di appartenenza estremamente mutevole e volatile, così in diverse interviste si è passati dall'essere dei

soddisfatti e orgogliosi ebrei turchi ad un sentimento di tristezza per l'essere considerati "diversi" o "l'altro". Questa dinamica per esempio era molto evidente quando veniva ricordata la propria esperienza del servizio militare che all'inizio veniva presentata come una esperienza positiva ed inclusiva, ma dalla quale poi emergevano comunque ricordi di umiliazioni e discriminazioni e talvolta perfino di violenze subite a causa dalla propria ebraicità; memorie che continuavano a tormentarli – sottotraccia - a distanza di decenni. Sorprendentemente questi "incidenti", nonostante il forte impatto emotivo, venivano comunque descritti come episodi minori e non di particolare importanza come se alla fine questi comportamenti violenti da parte dello Stato e della società fossero "normali" e quindi ammissibili.

Un altro aspetto interessante emerso dalle interviste è che gli ebrei, a differenza delle altre minoranze non musulmane, mostrano una forte volontà di integrazione. Questo potrebbe certamente essere anche un meccanismo di difesa, nel senso che tendono ad integrarsi per evitare di essere discriminati o emarginati dal resto della società; dichiarando senza esitazione "siamo turchi e apparteniamo alla Repubblica turca", apparendo così più realisti del re, sembrano voler mettere le mani avanti di fronte a qualsiasi atteggiamento critico o inquisitivo e fugare qualsiasi scrutinio sulla loro adesione allo Stato. Per esempio lavorando su un'intervista mi ha molto colpito la pratica, piuttosto singolare, di includere il nome del capo dello Stato nelle preghiere che vengono recitate durante i matrimoni e in altre celebrazioni in cui si invoca un'immagne di prosperità e di felicità per il futuro.

3.2.4 Città e territorio: contorni dell'appartenenza territoriale

Vanessa May definisce l'appartenenza come "un processo per creare un senso di identificazione con il proprio ambiente sociale, relazionale e materiale" (May, 2011:368). Per questo motivo è importante capire come la città, il paese, la terra e il concetto di "casa" intervengano nella costruzione del senso di appartenenza degli ebrei alla Turchia.

Alla domanda "a dove appartieni, dove ti senti a casa, e cosa significa sentirsi a casa", la maggior parte degli intervistati risponde utilizzando il territorio per definire la Turchia come la loro casa; tuttavia quale sia il territorio scelto per determinare lo spazio di appartenenza varia da soggetto a soggetto. Alcuni lo identificano nello spazio intorno all'area intorno alla propria casa, altri in alcuni quartieri della città o nella città nel suo insieme, mentre per alcuni è il territorio stesso, inteso come spazio geografico, in quanto sentono un forte legame ancestrale con il territorio per cui il solo fatto di essere nati e cresciuti in Turchia viene utilizzato come argomento per affermare la propria appartenenza alla Turchia. "Se sono nato/a e cresciuto/a qui, allora sono turco/a" viene spesso affermato. Quindi, ciò che li rende turchi è il loro legame con il territorio fisico della Turchia che assume il ruolo di "casa". Ma "casa" può significare cose diverse. C'è chi definisce "casa" il luogo dove ci si sente a proprio agio e rilassati e quindi la Turchia che è il luogo in cui si è nati e cresciuti assume questa funzione di "casa". Per altri invece "casa" e il senso di appartenenza sono circoscritti a Istanbul e non all'intera Turchia. Il fattore età gioca un ruolo importante in questa distinzione perché negli intervistati più anziani è palese la propensione a staccarsi dalla complessità della città e dalla sua continua trasformazione che la rende troppo complicata per essere conosciuta e vissuta, così il loro mondo tende a rimpicciolirsi modificando e limitando il loro spazio di appartenenza.

Un altro importante spazio di appartenenza dove sentirsi a "casa" è la "bolla", di cui si parlerà meglio più avanti, che è uno spazio costruito libero da emozioni negative come irrequietezza, paura, insicurezza i cui confini vengono continuamente rimodellati. Lo spazio-bolla cambia da persona a persona e viene ricostruito continuamente dall'individuo stesso. Può accadere che lo spazio in cui le persone sono libere da emozioni sgradevoli coincida con l'amicizia, un certo quartiere o una città, però se da un lato può essere pensato come uno spazio limitato che è libero da affetti spiacevoli, dall'altro può diventare uno spazio limitante che crea poi la stessa sensazione di essere minoranza.

Se per alcuni la città rappresenta il territorio di appartenenza per altri questa funzione è andata persa perché la città è diventata imprevedibile, sconosciuta e impossibile da conoscere.

A tale proposito penso sia importante citare lo studio fatto da Riva Kastoryano che ha analizzato la trasformazione di Istanbul attraverso la prospettiva della comunità ebraica e si concentra sui movimenti migratori urbani locali avvenuti durante il XX secolo che a suo giudizio tendono a svilupparsi in modo coeso con quelli di quella borghesia musulmana che utilizza uno schema di modernizzazione che "usa l'Occidente come modello per la sua cultura, economia e aspirazioni politiche" (Kastoryano, 1992:272).

Per la Kastoryano quindi "l'aspirazione alla "modernità"", che in questo caso si manifesta con l'integrazione economica e urbana, spiega questo percorso compiuto dalla comunità verso posizioni socio-economiche alto borghesi. (Kastoryano, 1992:259). In altre parole quando la borghesia ebraica ha iniziato un processo di mobilità sociale verso l'alto, è uscita dalle aree "ghettizzate" dei vecchi quartieri storici ebraici di Balat, Hasköy e Kuzguncuk e si è spostata nelle aree dove risiede la borghesia musulmana come, Şişli, Nişantaşı e per coloro che se lo possono permettere, lungo il Bosforo. Sono proprio questi movimenti migratori locali, secondo la Kastoryano, che hanno causato lo scioglimento delle comunità ebraiche locali che si trovavano in aree come Balat.

Un simile argomentazione è stata sostenuta anche da Leyla Neyzi che in una intervista pubblicata nel 2010 dice:

> Dopo il 1948, la comunità ebraica in Turchia ha subito una profonda trasformazione. Quando le classi inferiori sono migrate in Israele, i ghetti si sono svuotati. La comunità rimasta ha iniziato a diventare più assimilata di prima e si è trasferita nei quartieri in cui risiedono i musulmani della classe media. Gli ebrei di classe superiore di Ulus o Nişantaşı che ho intervistato, in precedenza vivevano a Balat, Çengelköy o Galata ... Voglio dire, c'era un vero e attivo quartiere ebraico (a Galata) ma ora non lo sappiamo o ricordiamo più. (Gül & Kutluata, 2010:112)

Questo è probabilmente il motivo per cui secondo gli intervistati negli anni '60 e '70, sia in termini di territorio che di collettività, era più facile conoscere le persone appartenenti alla propria comunità. Oggi invece i movimenti migratori locali hanno trasformato Istanbul facendola diventare una metropoli instabile e complessa che non è certo facile chiamare "casa", incapace di offrire, come una volta, un ambiente dove sentirsi rilassati e protetti.

Kastoryano prosegue nel suo ragionamento affermando che "lo scioglimento delle comunità locali ha dato luogo all'emergere di un'unica comunità. Questa comunità è definita soprattutto dalla trasparenza nelle relazioni sociali tra i suoi membri. In altre parole, tutti sanno tutto di tutti degli altri, del loro passato così come del loro presente." (Kastoryano, 1992:261-262)

Di conseguenza la città rimane come mera memoria nostalgica nel contesto di appartenenza spaziale. Poiché "casa" in questo contesto è la città nota dove conosci i suoi abitanti, dove hai familiarità con i suoi oggetti e dove condividi un ricordo comune. Così quando il contesto di questa familiarità è sfocato, il senso stesso di "casa" diventa sfocato.

In generale, che sia per la città, il territorio o le persone, la maggior parte degli intervistati possiede un forte senso di appartenenza territoriale e tendono ad utilizzare la narrazione comune dell'essere essere "nati e cresciuti *qui*" come elemento per indicare il proprio spazio di appartenenza, sebbene *qui* possa essere usato in una molteplicità di contesti e possa significare una varietà di cose. Quindi che sia la Turchia o Istanbul o il microambiente in cui le persone trascorrono la loro vita quotidiana tutti questi spazi possono comunque servire come "bolla" in cui le persone scelgono di vivere e dove preferiscono restare in quanto rappresentano lo spazio "conosciuto", "l'area sicura dove abitare", il luogo dove sentirsi sicuri e protetti.

3.2.5 Un agente invisibile di appartenenza: lingua turca

Nonostante fino a cinquant'anni la maggioranza degli ebrei turchi parlasse per lo più il ladino, attualmente la lingua madre di quasi tutti gli intervistati è il turco[109]. Questo sviluppo non deve sorprendere in quanto il parlare e leggere in turco è strettamente legato al concetto di turchità, quello che invece stupisce è la quasi totale scomparsa del ladino. In un discorso legato al senso di appartenenza è quindi fondamentale capire come sia stato possibile che nell'arco di pochi decenni una lingua che è stata parlata da un popolo per centinaia di anni e che è stata parte fondamentale della sua identità e della sua cultura sia caduta così rapidamente nell'oblio. Diventa quindi importante capire i motivi di questa scomparsa e se la sua assenza nelle pratiche quotidiane sia stata la causa del suo declino o se invece la lingua sia stata rimossa con urgenza dalla scena pubblica come strategia di difesa.

L'idea kemalista predominante dalla metà degli anni '20 in poi era quella di unificare la nazione attraverso un linguaggio uniforme piuttosto che attraverso la religione; lo stesso Atatürk sottolineò l'importanza della lingua turca affermando che "[il turco] è il cuore e la mente della nazione turca" e che "sarebbe difficile credere alla sincerità di una persona se dichiarasse la sua fedeltà alla turchità quando non parla turco" (Guttstadt, 2012:36) Ci furono addirittura anche alcuni tentativi per far passare una legge che sanciva che il turco dovesse diventare la lingua obbligatoria da usare in tutte le conversazioni pubbliche. Secondo Bali due ebrei furono addirittura multati per un importo di 5 lire ciascuno per aver parlato in ladino in pubblico (Bali, 2010:108). Nel 1928 l'intellettuale nazionalista ebreo Moiz Kohen Tekinalp pubblicò il pamphlet *Türkleştirme* (Turchificazione), una sorta di decalogo che la comunità ebraica avrebbe dovuto seguire per potersi integrare nella Repubblica, e tra le raccomandazioni c'era quella di "turchificare" i propri nomi e parlare turco.

Nello stesso periodo sui media circolavano voci sul potenziale "tradimento" della popolazione di lingua ladina in quanto venivano fatte speculazioni su una presunta lealtà dei ladini alla Spagna. Poi durante gli anni '30 e '40 un'altra significativa pressione sul ladino, così come su tutte le altre lingue minoritarie parlate in Turchia, venne dalla campagna "*Vatandaş Türkçe Konuş!"* (Cittadino parla Turco!). Mahir Şaul osserva che ancora nel 1969 uno studente ebreo fu ammonito per la sua dizione e il suo cognome ladino sempre a causa di questa presunta possibile lealtà della comunità ebraica alla Spagna (Şaul, 2013:239-242).

Sicuramente anche la nuova legislazione che centralizzava il sistema educativo della Repubblica (*Tevhid-i Tedrisat*) e l'accettazione del turco come unica lingua ufficiale della Repubblica hanno giocato un importante ruolo nel declino dell'uso del ladino. Infatti la legge rese obbligatorio l'uso del turco nelle scuole primarie e secondarie e fu permesso l'uso dell'Hebrew come lingua secondaria solo nelle scuole religiose ebraiche. In questo modo già negli anni '20 il ladino fu completamente estromesso dal sistema scolastico (Bali, 2010) anche se bisogna ricordare che già con l'apertura delle scuole dell' *Alliance Israélite Universelle* nel XIX secolo l'istruzione in ladino si era ridotta visto che la lingua utilizzata nelle scuole dell' *Alliance* era il francese. Benbassa e Rodrigue tuttavia affermano che il ladino non era stato mai insegnato come lingua principale nelle scuole della comunità ebraica, ma era piuttosto usato solo come linguaggio quotidiano della comunità (Benbassa & Rodrigue, 2010: 402).

Oltre alla centralizzazione del sistema educativo anche le campagne pubbliche come la "*Vatandaş Türkçe Konuş*!" contribuirono a creare un'ostilità contro coloro che non parlavano turco in pubblico o lo parlavano con un accento e questo ha sicuramente avuto un forte impatto sugli ebrei turchi che hanno gradualmente smesso di parlare ladino in pubblico provocandone la scomparsa dalla sfera pubblica.

---

[109] Nel 1927 il ladino rappresentava la lingua madre dell'85% della popolazione ebraica e mantenne stabile questi numeri fino agli anni '60 quando cominciò a diminuire drasticamente. Va specificato che questa percentuale è stata calcolata sul totale della popolazione ebraica che oltre agli ebrei sefarditi, per i quali il ladino era la lingua madre, comprendeva anche altri gruppi, i Mizrahi, gli Ashkenazi e altri piccoli gruppi provenienti da Russia, Georgia e Polonia, che parlavano altre lingue (Benbassa e Rodrigue, 2010:402).

Entrambi sono argomenti plausibili per giustificare la scomparsa del ladino e la sua sostituzione con il turco ma non sufficienti in quanto ambedue i fenomeni si sono verificati prima del 1965; quindi se negli anni '60, nonostante tutti gli svantaggi che esso comportava, c'erano ancora degli ebrei turchi che continuavano a parlare il ladino come lingua quotidiana, qual è stato allora l'acceleratore che ha portato alla scomparsa della lingua?

La trasformazione della città di Istanbul sicuramente ha sicuramente giocato un ruolo importante in questo processo. Infatti il trasferimento degli ebrei di Balat e Galata verso i quartieri abitati dalla borghesia musulmana laica di lingua turca e la disgregazione delle comunità storiche deve aver dato una forte spinta ad abbandonare il ladino e abbracciare il turco come lingua parlata quotidianamente; ma questa non è l'unica ragione. Sicuramente l'emigrazione di massa degli ebrei turchi, in particolare quelli appartenenti alle classi inferiori che vivevano a Balat, Haliç e Galata, verso Israele deve essere stata un'altra importante motivazione. Oggi gli ebrei turchi possono sembrare una comunità borghese alquanto omogenea, ma come sostiene Leyla Neyzi nei primi decenni dell'era repubblicana era una comunità molto più diversificata divisa in classi sociali tra cui un proletariato di lingua ladina che viveva a Balat e una classe borghese che utilizzava il francese imparato nelle scuole della *Alliance* tanto che un'anziana signora mi ha raccontato che nella Istanbul della sua infanzia e giovinezza, parliamo degli anni '30 e '40, per indicare una persona di bassa estrazione sociale si usava l'espressione "*il ne parle pas un mot de français*".

Secondo la Neyzi come reazione alle politiche e alle campagne di turchificazione si era sviluppato all'interno della comunità ebraica un movimento sionista che era stato accolto con favore soprattutto dal proletariato. Come sostengono Neyzi e Bali quasi tutti gli ebrei appartenenti al proletariato e in parte alla piccola borghesia emigrarono in massa in Israele nel periodo 1948-49 lasciando così una comunità ebraica più borghese e omogenea. Anche da un punto di vista linguistico. (Gül & Kutluata, 2010:112; Bali, 2003:368) Quindi la scomparsa del ladino è anche strettamente legata alla migrazione di questi gruppi sociali che usavano il ladino come lingua madre anche perché le ridotte capacità finanziarie gli impediva di mandare i propri figli nelle scuole dell*'Allliance* o in quelle statali.

Queste argomentazioni, che offrono degli ottimi spunti per riflettere sulla scomparsa del ladino dalla scena sia pubblica che privata non riescono tuttavia a chiarire completamente la rimozione della lingua avvenuta dopo gli anni '60.

Questa riflessione sull'evoluzione storica del ladino in Turchia ci offre comunque degli aspetti importanti sull'integrazione dell'identità ebraica nella categoria generale della turchità. Infatti la sua accettazione e il lasciarsi alle spalle il ladino riflette il livello di supporto degli ebrei della classe alta e medio-alta al progetto kemalista di plasmare una cittadinanza laica e responsabile.

Ciò che tuttavia colpisce è che quasi tutti gli intervistati non desiderino ricordare il ladino; questa omissione non è tuttavia intenzionale considerato che non si tratta di un argomento che la comunità ha deciso di tenere segreto, quindi si tratta di una dimenticanza dovuta al non ricordare o al non sentire il bisogno di menzionare un elemento che evidentemente ha poca o nessuna valenza nell'elaborazione del loro passato e dei loro ricordi. Solo pochi, e non casualmente i più giovani, si rammaricano della loro non conoscenza della lingua ritenendo che il saper parlare ladino potrebbe essere parte essenziale nella formazione della loro identità ebraica; quindi anche in questo caso la lingua, come l'ebraicità, rappresenta solo un fenomeno culturale, una pratica del passato che oggi è desiderata e rimpianta. Il linguaggio è un indicatore dell'identità, sia individuale che sociale, ma la correlazione tra ladino e identità ebraica è un fenomeno riconosciuto quindi solo da pochi mentre la maggioranza degli intervistati preferisce correlare il turco al proprio senso di sé anche se poi solo raramente viene indicato tra i motivi che influiscono sul loro legame con la Turchia. Viene quindi da domandarsi se gli ebrei turchi si sentirebbero ancora tanto legati alla turchità, come dichiarano di sentirsi oggi, se la loro lingua madre fosse ancora il ladino.

3.2.6 Sentirsi minoranza

Prima dell'analisi di cosa significhi minoranza per gli intervistati è necessario fare un breve accenno sullo sviluppo storico del concetto in Turchia. Essere una minoranza nella storia contemporanea può corrispondere a una varietà di definizioni ed esperienze. In particolare per uno stato-nazione di recente costituzione fondato sulle rovine di un impero multireligioso e multinazionale secolare definire il significato di minoranza può risultare molto difficile. Sebbene il quadro giuridico generale sui rapporti Stato-minoranze in Turchia sia stato stabilito dal Trattato di Losanna del 1923 questo modello col tempo si è trasformato in qualcosa di atipico; infatti nonostante ai non-musulmani sia stato concesso il diritto di essere una minoranza l'attuale situazione in Turchia mostra chiaramente che tale status non venga rispettato né dalle pratiche politiche dello Stato e dal potere politico nel suo complesso, nè dall'opinione pubblica. In altre parole in Turchia lo status di minoranza viene interpretato arbitrariamente in modo errato e distorto rispetto a ciò che dovrebbe rappresentare legalmente.

Ayhan Aktar afferma che in Turchia le minoranze godono dello status di cittadinanza solo sulla carta ma che in realtà si tratta piuttosto di una cittadinanza *de facto* che non permette l'esercizio di molti dei diritti associati ad una piena cittadinanza (Aktar, 2008:107-109). Nel libro *Kağıt Üzerinde" Vatandaşlar!* Aktar utilizza l'esperienza di un cittadino ebreo-turco ad Aşkale[110] negli anni '40 come esempio di come i cittadini ebrei della Turchia fossero di fatto privi dei loro diritti civili. Aktar fa anche una comparazione tra il periodo tardo ottomano, dove l'accesso agli uffici governativi era aperto a tutti i cittadini senza alcuna distinzione e il periodo repubblicano in cui le minoranze non-musulmane sono state escluse dalla pubblica amministrazione in base a leggi e regolamenti o anche solo attraverso pratiche amministrative. Per descrive come le leggi dello Stato limitassero anche l'esercizio dei diritti sociali delle minoranze non-musulmane nel campo dell'occupazione, cita una legge sul pubblico impiego emanata nel periodo del partito unico che turchizzava la pubblica amministrazione attraverso l'esclusione delle minoranze non-musulmane ma che invece, esplicitamente, includeva quelle musulmane come i Laz, i Bosniaci, i Circassi e i Curdi (Aktar 2008:112). Tanıl Bora sostiene che a causa del nazionalismo il rapporto delle minoranze con lo Stato sia stato storicamente problematico e che le minoranze in questo clima di fervore nazionalista siano state prima percepite come gli "altri", poi discriminate e infine isolate (Bora, 2011:81-113). Bora fa una chiara analisi sul quadro mutevole del concetto di "minoranza" all'interno della storia repubblicana e analizzando il rapporto tra nazionalismo e minoranza mostra come il clima instabile del nazionalismo dal periodo del partito unico fino agli anni '90 del XX secolo, abbia costantemente modellato e rimodellato il contenuto e il contesto del concetto di "minoranza" (Bora, 2011:81-112). È interessante come nel suo lavoro sottolinei come in Turchia ogni riferimento al concetto di "minoranza" sottintendesse l'idea del non necessario, del nemico o venisse utilizzata come sinonimo di persone appartenenti ideologicamente alla sinistra e come il termine "greco" ed "ebreo" venisse utilizzato come insulto o per diffamare e screditare le minoranze non-musulmane nel loro insieme (Bora, 2011: 97).

Queste brevi informazioni sull'accidentato terreno su cui poggia il concetto di "minoranza" in Turchia possono aiutare a comprendere meglio i motivi per cui la realtà delle minoranze sia permeata da una grossa carica emotiva, da una scarsa fiducia nello Stato e apre una finestra su cosa può significare per un ebreo turco essere una minoranza, sentirsi minoranza e cosa ciò provochi a livello emotivo.

Molti intervistati associano immediatamente il "sentirsi minoranza" alla propria ebraicità; "Vivere come un ebreo produce lo stesso tipo di sentimento ovunque nel mondo: sia di orgoglio che di segretezza. Devi nasconderti per proteggerti. È un modello storico. Non appartieni a nessun luogo,

[110] Ad Aşkale, località nella Turchia nord-orientale, le autorità turche crearono dei campi di lavoro dove a partire dal Gennaio del 1943 vennero deportati i membri delle minoranze non-musulmane che non erano stati in grado di pagare la *Verlık Vergisi* del 1942. Le condizioni di vita e di lavoro in questi campi si rivelarono particolarmente dure e almeno 21 persone vi persero la vita.

sei apolide, senzatetto." (Ser) Oppure, “Il principale sentimento provocato dalla psicologia dell'essere una minoranza è quello di doversi proteggere dal pericolo di estinzione." (Yosef)

È interessante notare che tutte queste affermazioni esprimono una una forte componente emotiva e che l’essere minoranza venga addirittura associato ad una specifica condizione psicologica: quello appunto dell’essere minoranza; inoltre, anche se a prima vista può sembrare una versione esagerata di una percezione darwinista della "sopravvivenza" dei popoli, è importante notare che anche il desiderio di protezione espresso contiene una a forte carica emotiva. È come se l'essere una minoranza sia una condizione modellata dal mondo esterno, un ruolo imposto dai membri della maggioranza piuttosto che una consapevolezza che un individuo sviluppa interiormente. Uno degli intervistati ha affermato che in Turchia "Non ti senti minoranza, sei costretto a sentirti minoranza. È improbabile che non ci si senta una minoranza in Turchia, [perché] alla fine sei costretto a sentirti tale.” (Yosi) O che “Essere una minoranza significa non essere capiti, significa non riuscire a comunicare agli altri cose considerate assolutamente naturali per te e poter entrare in contatto emotivamente gli altri.” (Engin) Queste dichiarazioni aiutano a capire come il sentimento dell’essere una minoranza sia in questo caso provocato più dai comportamenti e pensieri di soggetti esterni che da quelli del soggetto “minoritario” e che quindi il sentirsi minoranza non dipenda esclusivamente dalle prerogative del sé ma sia consequenziale alle azioni poste in essere da terzi. Ciò pone le minoranze lontane dal resto della società e le costringe a sostenere uno sforzo supplementare per potersi riavvicinarsi al resto della collettività e farsi ascoltare perché come ha sostenuto un intervistato cercando di descrivere le difficoltà incontrate: “Il gruppo maggioritario non presta attenzione alle necessità del gruppo minoritario che per poterle soddisfare all'interno della società maggioritaria è costretto a compiere una fatica maggiore. In breve, [le abitudini delle gruppo minoritario] non sono compatibili e conciliabili [con quelle del gruppo maggioritario]-”(Albert)

Dalle interviste emerge che anche il comportamento tenuto dallo Stato influisce pesantemente sul sentimento di minoranza. Per esempio se si possiede un nome non turco e si esercita una professione che porta a continui contatti con le istituzioni statali, lo status di minoranza viene costantemente ricordato e/o investigato "con buone o con cattive intenzioni." (Rebeka) Anche la reazione dello Stato ogni volta che si crea un conflitto tra Turchia e Israele o tra Israele e la Palestina provoca negli ebrei la sensazione dell’essere “minoranza” perché gli viene ricordato che "anche se sei turco, sei sempre un ebreo." (Avi) Ironicamente alcuni intervistati hanno affermato che con l’attuale governo dell’AKP non si sentono necessariamente come una minoranza visto che ormai oltre il 50% della popolazione turca si sente come tale.

Il sentimento di essere minoranza non dipende comunque solo dal comportamento dello Stato o da quello della maggioranza ma anche dall’ambiente che circonda i membri della comunità. Alcuni intervistati hanno infatti definito il sentirsi minoranza come "la mancanza di un ambiente a cui poter sentire di appartenere". Il riferimento al mondo “esterno” come causa del sentirsi minoranza include anche la Storia. Alcuni intervistati affermano infatti che molti eventi del passato come la *Varılik Vergisi*, il pogrom in Tracia nel 1934 e i fatti del settembre 1955 hanno contribuito a infondere nella comunità la sensazione di essere una minoranza mentre altri sostengono che la comunità sia costretta a convivere con questi eventi traumatici perché l'antisemitismo è sempre stato presente in Turchia.

Personalmente ho trovato particolarmente interessante il parere di chi ritiene che esista una profonda differenza tra il sentirsi minoranza come persona o come gruppo in quanto il singolo individuo può anche essere apprezzato e benvoluto dalla società, anche se ebreo, mentre gli ebrei, come comunità, sono visti in modo negativo; un’intervistata a tale proposito ha affermato che “ai turchi piace l'individuo, ma non gli ebrei come comunità. Io, come individuo, a loro piaccio come se fossi una di loro. A loro non piacciamo come *millet* .” (Dorin) Potrebbe stupire che una giovane donna utilizzi ancora nel XXI secolo il termine *millet* per descrivere la propria comunità, ma ciò mostra quanto il sentirsi un gruppo minoritario, escluso e stigmatizzato, sia interiorizzato tra i membri della comunità ebraica turca.

Anche l’uso di alcune determinate parole e il modo e la situazione in cui vengono usate possono provocare nel destinatario il sentirsi diverso e minoranza e di vivere in un ambiente

(in)sicuro, come nel caso delle parole *Yahudi* e *Musevi* che sono due termini usati per indicare la popolazione ebraica, dove tuttavia il primo viene usato con un'accezione dipregiativa, per cui l'utilizzo di uno o dell'altro termine produce reazioni emotive molto differenti sia da parte di chi lo usa, da chi ne è il destinatario.

3.2.7 "Specter of Minority Status"

La paura di sentirsi minoranza è una costante nella vita degli ebrei turchi e quando questa sensazione sembra concretizzarsi tendono a porre in essere una serie di comportamenti e azioni che fungono da schermo protettivo.

Questo sentimento di paura emerge soprattutto quando il loro status di cittadinanza viene messo in discussione e gli viene ricordata la loro posizione di minoranza. Questo può succedere per esempio quando dopo aver mostrato la propria carta di identità l'interlocutore mette in dubbio il loro essere turchi; è interessante che alcuni intervistati danno una spiegazione storico-sociologica a questo fenomeno in quanto ritengono che esso dipenda dal fatto che i turchi musulmani che a partire dagli anni '40 sono migrati dall'Anatolia sono arrivati ad Istanbul privi di una conoscenza diretta dei non-musulmani o avendone una, distorta e negativa, frutto della propaganza nazionalista; una volta entrati in contatto con i non-musulmani l'ignoranza e i pregudizi si sono trasformati in ostilità così per sfuggire a questo clima di ostilità gli ebrei sono stati costretti a rendersi invisibili e sparire dalla sfera pubblica. Analizzando questo ragionamento diventa palese come il rendersi sconosciuti al resto della società e diventare impercettibili sia un modo utilizzato dalla comunità per assicurarsi uno schermo protettivo e garantire la propria incolumità; non tutti gli intervistati condividono però questo approccio visto che c'è chi invece accusa la comunità di aver voluto rimanere ignota ed estranea dal resto della società intenzionalmente. Che l'isolarsi sia dovuto ad una scelta volontaria o procurata è un fatto certo che nella comunità ebraica sia forte la propensione a non divulgare informazioni personali ad estranei. Per esempio si tende a nascondere il proprio vero nome e utilizzare invece un soprannome in modo da evitare ulteriori domande e non suscitare la curiosità degli interlocutori. Indiscutibilmente l'atto di cambiare il proprio nome è una pratica intrisa di silenzio che deve essere stata interiorizzata profondamente tanto da poter diventare una atto istintivo così funzionale che permette all'individuo di essere capace di cambiare il proprio nome istantaneamente in base alle circostanze. Le occasioni in cui cambiare il proprio nome in pubblico possono essere molteplici, si va dal servizio militare al trovarsi in mezzo a una folla estranea; oppure può accadere quando il proprio interlocutore si rivela una persona conservatrice o quando si ha paura di perdere o non ottenere un lavoro. Anche il contesto internazionale, come per esempio le tensioni tra Turchia e Israele e il conflitto arabo-israeliano, possono "suggerire" di evitare in certe situazioni di rivelare il proprio nome perché questo potrebbe creare ansia e disagio e reazioni spiacevoli negli interlocutori. Più in generale questo fenomeno può avvenire in tutte quelle situazioni in cui il soggetto ritiene che la propria identità ebraica possa renderlo vittima di un potenziale atto o comportamento discriminatorio. Quindi se da un lato cambiare nome è uno strumento utilizzato per proteggersi da ciò che potrebbe o non potrebbe accadere, dall'altro è il primo passo per subire lo status di minoranza e provare la sensazione dell' essere diversi. "Il sentirsi minoranza comincia con qualcosa che si usa ogni giorno, come il proprio nome." (Niso)

Un aspetto interessante legato al senso di preoccupazione che si sviluppa in relazione al rendersi visibili emerge se consideriamo che i flussi migratori verso Israele hanno creato una forte legame con quel paese visto che la maggior parte degli ebrei turchi hanno parenti e/o amici e conoscenti in quel paese. Per questo motivo ogni volta che Israele è coinvolta in qualche azione di guerra con i palestinesi per gli ebrei turchi questo avvenimento crea una duplice tensione; infatti da una parte c'è il sentimento di apprensione che riguarda la sicurezza dei propri cari residenti in Israele e dall'altra genera ansia e angoscia per le possibili reazioni che i turchi musulmani potrebbero avere nei loro confronti nel caso in cui la loro identità ebraica venga rivelata, o percepita, a causa

dell'associazione che viene fatta tra la comunità ebraica turca ad Israele, "quasi fossimo cittadini israeliani piuttosto che turchi!" (Can)

Alcuni intervistati ritengono che in questa percezione negativa che la società turca ha degli ebrei turchi anche la comunità abbia le proprie responsabilità in quanto non ha mai cercato di rendersi visibile pubblicamente preferendo invece rimanere mimetizzata all'interno della società. Di conseguenza il pubblico turco non ha avuto modo di conoscere i propri concittadini ebrei e di sviluppare una propria opinione e una reale percezione di chi essi siano effettivamente; a causa di questa mancata conoscenza non è stato difficile per chi ha sentimenti antisemiti creare attraverso l'uso di immagini negative e distorte la figura dell'ebreo estraneo, ospite poco affidabile e ingrato, del nemico su cui dirottare comportamenti e politiche ostili.

Anche il cambiamento nel corso dell'ultimo decennio dell'approccio che il governo in carica ha avuto nei confronto delle minoranza crea disagio ed ansia; infatti il tono relativamente tollerante dei primi anni dei governi dell'AKP ha lasciato il posto a un tono molto più aggressivo che ha determinato l'aumento dell'ostilità nel discorso pubblico usato dalla maggioranza musulmana nei confronti della comunità ebraica e questo ha provocato un forte impatto negativo sul loro vivere quotidiano e li ha costretti ad auto-imporsi forti restrizioni nell'esercizio della propria libertà tanto che un intervistato ha affermato che "le attuali politiche segregazioniste adottano discorsi razzisti contro le minoranze. Tali discorsi trasformano le minoranze in emarginati e individui non voluti." (Moiz)

Per alcuni intervistati tali politiche segregazioniste non sono una novità ma un tema ricorrente nella politica turca che viene accusata di scatenare ciclicamente ogni 10 anni campagne contro la minoranza ebraica su cui vengono accesi i riflettori quando è necessario spostare l'attenzione da complesse dinamiche conflittuali interne, ottenere consenso o quando è necessario trovare un capro espiatorio per eventi che oltraggiano l'opinione pubblica e di cui non si sa o non si vuole dire chi ne sia l'autore. In questa dinamica la versione più aggressiva utilizzata oggi dalla politica turca sono proprio violenti discorsi antisemiti.

È interessante notare che alcuni intervistati ritengono che il modo in cui gli ebrei percepiscono la sfera pubblica cui appartengono è molto diverso da quello delle altre minoranze in quanto hanno una forte tendenza a volerne immediatamente farne parte. Chiaramente questo potrebbe essere un meccanismo di difesa in quanto essere più realisti del re può essere una buona strategia per non essere discriminati o essere danneggiati. In quest'ottica gli ebrei evitano possibili attacchi adottando una versione accesa di patriottismo, non parlando degli eventi traumatici che hanno colpito la comunità nel passato e adottando un tono estremamente nazionalista.

Ne è un esempio la commozione provata di fronte al ritratto di un nonno in divisa militare e dell'esposizione delle sue medaglie e spada anche perchè questo comportamento crea un forte legame con la cultura militare che è un elemento molto forte nella turchità e allo stesso tempo si ribadisce la propria "eterna" appartenenza alla Turchia. Tuttavia nonostante questa forte identificazione con la turchità, la relazione rimane comunque fragile perché lo "spettro" dell'essere minoranza perseguita l'individuo sia nelle esperienze quotidiane che nei momenti in cui riflette sulla storia delle minoranze in Turchia; questo stato d'animo lo ha perfettamente definito un intervistato che ha affermato "Sento di appartenere a Istanbul dove sono cresciuto. Ma quando alla comunità ebraica viene attribuita la colpa per qualche situazione problematica, questo mi fa sentire estraniato e comincio ad avere problemi di identità." (Izak) Questo stato di cose causa nelle persone frustrazione, stanchezza e delusione. "Se non fossi stata così ferita e delusa dalla Turchia avrei nutrito davvero un grandissimo amore per questo paese." (Lina) Allo stesso modo c'è chi afferma che nonostante si senta di appartenere a Istanbul, la realtà che lo circonda lo faccia sentire estraniato e alienato nella propria casa e che questo gli provochi di sentirsi "schiacciato" tra questi sentimenti così contrastanti (Enrico).

3.2.8 Sentimenti in contrasto: ansia, disagio, insicurezza vs. fiducia

Il sentimento di minoranza genera ansia, disagio e insicurezza. Gli intervistati generalmente ritengono che il loro senso di fiducia nei confronti del loro ambiente e il loro senso di sicurezza siano estremamente fragile. Ad esempio manifestano stanchezza di fronte alle reazioni che percepiscono riguardo alla loro ebraicità; oppure avvertono un particolare senso di allerta e attenzione quando sentono qualcuno parlare di ebraicità o di minoranze. Tutto questo provoca la sensazione di vivere all'interno di una società ostile alla loro identità e se questo da un lato li spaventa dall'altro stimola il bisogno di protezione e di sentirsi al sicuro.

La stanchezza si manifesta soprattutto durante l'interazione con la società nel suo complesso in quanto si tratta di momenti in cui agli intervistati viene costantemente chiesto di spiegarsi o di difendersi. Si tratta di stanchezza nel sentirsi il capro espiatorio del paese. Stanchezza e frustrazione per le continue discriminatori vissute sia individualmente che come comunità. Stanchezza per essersi ormai abituati a quello stato d'animo.

Un altro sentimento comune a tutti gli intervistati è il loro stare in allerta quando si trovano nello spazio pubblico. Alcuni hanno dichiarato di essere sempre vigili e attenti all'interno del "*geniş toplum*" (la società nel suo complesso) temendo ciò che potrebbe accadergli. La sola parola "ebreo" pronunciata in pubblico provoca l'attivazione di questo stato di pre-allarme insieme alla curiosità e al timore di sentire cosa verrà detto nel discorso in corso. Considerando che situazioni del genere possono accadere frequentemente su base giornaliera è facile immaginare come tutto questo si possa riflettere sullo stato emotivo di un individuo. E questa carica emozionale diventa ovviamente estenuante.

Che la percezione che la società nel suo complesso stia assumendo una posizione sempre più ostile nei confronti della comunità ebraica emerge soprattutto quando vengono presi in considerazione i rapporti con lo Stato. L'idea di alcuni intervistati è che lo Stato istighi la società contro gli ebrei e che mentre fino agli '90 l'identità ebraica non fosse vissuta come un peso oggi a causa di una narrativa che li dipinge come dei nemici il loro senso di sicurezza sia in netto declino. La causa di questo cambiamento è attribuita alle politiche dell'AKP. "Dopo che l'AKP ha preso il potere veniamo ogni giorno colpiti sulla testa con una mazza." (Selen)

Molti intervistati sottolineano come negli ultimi anni in Turchia la situazione politico-sociale nel suo complesso sia andata velocemente deteriorandosi e di come le persone abbiano smesso di ascoltarsi e parlarsi a vicenda. Pertanto l'impatto di un ambiente in rapido peggioramento desta una fortissima apprensione negli intervistati nella duplice veste di cittadini preoccupati per il contesto politico interno e di potenziali bersagli di aggressioni antisemite.

Il sentimento di inquietudine deriva anche da ciò che implica essere un ebreo turco: "[la Turchia è] un paese in cui un ebreo rischia di essere licenziato. È ovvio come i musulmani vedono gli ebrei. Ecco perché la Turchia in termini di sicurezza non è un paese adatto agli ebrei." (Guler) Di conseguenza la paura per la propria vita e sicurezza, che dipende dai rapporti di potere e dello *status quo* politico interno e internazionale, diventa parte integrante nella vita di tutti i giorni. Ad esempio è solo dal 2017 che sulla carta d'identità viene omessa la religione del titolare anche se poi la religione viene comunque registrata sul chip della carta rimanendo quindi un elemento che gli intervistati sentono come un possibile strumento che può essere usato contro di loro.

Con l'aumento della paura cresce il bisogno di sicurezza e di protezione. Alcuni trovano protezione nella comunità ebraica, la *Cemaat*, anche se questa ha limitate capacità, altri, istintivamente, costruiscono dei sistemi di difesa che includono il celare per precauzione la propria ebraicità; per alcuni questa non è solo una pratica locale ma è addirittura un comportamento che avviene a livello mondiale. "Vivere come un ebreo produce lo stesso tipo di sentimento ovunque nel mondo: sia di orgoglio che di segretezza. Devi nasconderti per proteggerti. È un modello storico. Non appartieni a nessun luogo, sei apolide, senzatetto." (Ser)

Riassumendo, è importante ricordare che in generale la comunità ebraica turca ritiene che turchità ed ebraicità possano convivere e che gli ebrei turchi possiedano entrambe le identità, tuttavia ammettono che in alcuni contesti questa armonia diventa difficile. Infatti ci sono situazioni in cui

essere un ebreo turco diventa complicato e questo crea, quotidianamente, una moltitudine di emozioni che vanno dalla paura alla stanchezza, dalla frustrazione, alla debolezza, al disagio. Resta quindi da chiedersi come mai nonostante tutte queste problematiche e sentimenti negativi queste persone decidano di rimanere a vivere in Turchia. Una risposta può essere la capacità mostrata dagli ebrei turchi di scuotersi di dosso l'esperienza negativa che ha minato l'idea su cui è costruita la convinzione di essere in armonia con la turchità e andare avanti come se non fosse successo nulla; tuttavia questo sistema sembra funzionare solo fino a quando un nuovo episodio crea nuovo disagio e paura. Ma allora su quale presupposto si fonda questa costante rigenerazione del senso di appartenenza e qual è l'ancora che li tiene ben saldi in Turchia?

La risposta la troviamo analizzando le dinamiche intrinseche ad un termine che spesso viene menzionato nelle interviste: "la bolla".

3.2.9 La "bolla" come spazio affettivo

Pensando al concetto di "bolla" come uno spazio delimitato che rende sicuro un individuo è fondamentale capire le caratteristiche specifiche del periodo storico in cui la bolla ha assunto la sua centralità nella comunità ebraica turca; si tratta infatti di un periodo storico in cui le vecchie modalità di formazione della solidarietà all'interno della comunità che ruotavano intorno alla *Cemaat* (comunità) e il *dernekler* (associazioni) si sono fortemente indebolite ed si verificato un forte cambiamento nel modo in cui viene inteso il benessere individuale. Per capire meglio queste dinamiche è necessario richiamare brevemente quanto detto precedente circa la trasformazione della città nonché la trasformazione della comunità ebraica attraverso un approccio storico.

Istanbul viene frequentemente citata nelle interviste e viene raccontata come una città che nel passato era più piccola, prevedibile e dove tutti si conoscevano. Quindi, evidentemente, il motivo per cui la città ha perso il suo significato come territorio di appartenenza sta nel fatto che è diventata imprevedibile, non familiare e sconosciuta. È stata Riva Kastoryano che ha descritto questa mutazione di Istanbul attraverso la prospettiva della comunità ebraica sostenendo che essa tende ad agire in modo coeso con quella borghesia musulmana laica e modernista che usa l'Occidente come modello per la sua cultura e per le sue aspirazioni sia economiche che politiche (Kastoryano, 1992:259). Questa relazione viene secondo Leyla Neyzi completata dall'uso della lingua turca: "Oggi gli ebrei turchi parlano principalmente turco come prima lingua, danno ai loro figli nomi turchi e assomigliano in molti modi ai Turchi secolari appartenenti alla classe media. I giovani ebrei turchi istruiti si dividono sempre più tra persone liberal e conservatrici, così come i loro coetanei musulmani." (Neyzi, 2005:173)

Un altro argomento sollevato è che la mobilità verso l'alto della comunità nella piramide sociale ha segnato il processo che li ha condotti alla loro attuale coesione sociale. La Kastoryano afferma che l'aspirazione alla modernità spiega questo movimento verso le località dove risiede la borghesia musulmana, Şişli, Nişantaşı e il Bosforo e che questi movimenti migratori locali hanno portato alla disgregazione delle comunità ebraiche. Leyla Neyzi ha condiviso questo punto di vista e ha aggiunto che come i gruppi a basso reddito sono emigrati in Israele, i *ghetti*[111] si sono svuotati e la restante comunità si è gradualmente trasferita nelle aree abitate dalla classe media musulmana dove è stata assimilata. "Dopo gli anni '50 il profilo degli ebrei turchi è cambiato. Le comunità ebraiche anatoliche erano in gran parte scomparse mentre le famiglie che vivevano nei quartieri storici di Istanbul, Izmir e Ankara sono immigrate in Israele o si sono trasferite nei nuovi quartieri misti della classe media" (Neyzi, 2005:173)

È quindi possibile sostenere che la trasformazione di Istanbul e del suo tessuto sociale abbiano trasformato Istanbul da una città dove era facile conoscere e incontrare in una metropoli mutevole e instabile che non è certo facile chiamare "casa" e dove è diventato difficile sentirsi, come una volta,

[111] Termine usato nel testo dall'autrice.

a proprio agio. La città diventa così nel contesto di appartenenza spaziale niente di più che una memoria nostalgica. “Casa” è la città conosciuta dove conosci i suoi abitanti, dove hai familiarità con i suoi luoghi, dove condividi un ricordo comune. Quindi quando il contesto di questa intimità diventa impreciso e confuso il senso di “casa” si dissolve. Così i concetti di sentirsi a “casa” e di “bolla” possono essere pensati come complementari tra loro in un movimento in cui si assistono e si trasformano a vicenda.

La parola “bolla” viene usata riferendosi a specifici spazi emotivi soprattutto quando si parla dei luoghi dove ci si sente al sicuro, protetti, in pace o a “casa”. In quel contesto emerge la “bolla” come strumento etnografico “arricchito” dalle emozioni.

Da quello che emerge dalle interviste sembra che oggi gli ebrei turchi sentano il bisogno di una sorta di spazio creato da e per loro come prerequisito per potersi sentirsi a “casa” e al sicuro. Questo spazio lascia fuori il resto del pubblico rivelando una prospettiva dicotomica del “io/gli altri”. Pertanto, la “bolla” può essere intesa sia come un immaginario spazio protettivo, che come la perpetuazione dello status di minoranza, della sua persistenza e della sua ombra.

Ma quali sono questi luoghi sicuri immaginati dagli intervistati?

In primo luogo la “bolla” è uno spazio protetto, una campana di vetro, un ambiente in cui ci si sente di appartenere e nel quale sentirsi al sicuro. Per alcune intervistate che sperimentano anche la difficoltà dell’essere donna in Turchia la “bolla” è anche un porto sicuro per tutti coloro che si sentono discriminati, dove si possono evitare emozioni spiacevoli e stare in pace.

Le “bolle” possono essere costruite come uno spazio in cui ci si può ritirare, luoghi che offrono la possibilità di non sentirsi minoranza e che permettono di evitare quelli dove invece sono presenti sentimenti discriminatori. Per questo motivo alcuni intervistati hanno dichiarato di preferire frequentare socialmente quartieri come Bebek, Nişantaşı o Tarabya e di stare invece lontano da Tophane a causa del crescente conservatorismo dell'area.

Se alcuni intervistati vedono la “bolla” come una costruzione libera da emozioni negative, altri tuttavia la considerano quasi come l’incarcerazione volontaria di se stessi in uno spazio sicuro precedentemente definito. Quasi una sorta di gabbia.

Quindi la “bolla” è un luogo dove non ci si sente estranei, dove ci si sente a proprio agio, dove si trova tolleranza, comprensione e dove si può essere ascoltati. E dove ci si può ritrovare. È anche un luogo familiare dove si sa cosa aspettarsi e questo mette l’individuo a proprio agio, sia fisicamente che emotivamente. La “bolla”/casa-rifugio cambia con ogni intervistato a seconda delle proprie esigenze personali; può essere un luogo fisico dove si può cercare affetto e conforto e dove si trova la serenità e la pace o può essere uno stato mentale in cui in nessun momento ti è richiesto di esercitare uno stretto autocontrollo, in cui non è necessario preoccuparsi dei pensieri degli altri o dove non c’è pericolo di essere giudicati.

Ovviamente ci si può chiedere se una tale “bolla” esista o se sia mai esistita anche perché questo desiderio potrebbe essere soltanto il riflesso di un sentimento di frustrazione. Infatti la “bolla” può essere costruita su ciò di cui si ha bisogno e/o su ciò che si evita. La creazione può essere immaginaria o reale; può riflettere desideri idealizzati e/o bisogni tangibili. Di certo le “bolle” sono spazi personali che cambiano continuamente a seconda degli incontri individuali e dei filtri attraverso i quali vengono elaborati.

Le “bolle” non sono solo luoghi ma anche persone e le relazioni che si intrecciano con loro. Queste relazioni sociali possono essere costruite all'interno della comunità ebraica ma anche al di fuori; infatti soprattutto tra i giovani è diventato più comune creare circoli misti, *karma arkadaş grupları*, con coetanei non ebrei. Per esempio un’intervistata mi ha detto che entrambi i nipoti erano sposati con ragazze musulmane. O un’altra che la maggior parte dei suoi amici non erano ebrei. Questo fenomeno non è disapprovato, da alcuni è considerato addirittura come un fenomeno che possiede poteri “curativi”. "I gruppi di amici misti sono come piantare alberi in un sito franoso" (Jojo) sottolineando che l’apertura alla società nel suo complesso ha un impatto positivo ed è utile per poter annullare i danni accumulati dalle passate frane o dei potenziali danni che potrebbero accumularsi in futuro. Letto al contrario questo ragionamento offre un importante indicazione perché svela come

l'intervistato percepisca nel presente il potenziale per un disastro futuro. Così ancora una volta la "bolla" assume quel ruolo di rifugio sicuro di fronte ad una situazione di rischio che non è solo individuata nel presente ma anche in un possibile futuro.

Nonostante ogni individuo crei una sua "bolla" questo spazio ha delle caratteristiche socio-economiche ben precise tanto è vero che alcuni intervistati hanno esplicitamente affermato di sentirsi più a loro agio con coloro che sono a loro "simili" attribuendo a questa similitudine una connotazione specifica di classe sociale. Quindi alla luce di dati etnografici si può sostenere che queste singole "bolle" presentino caratteristiche simili in quanto essere laici, appartenere all'alta e media borghesia e parlare turco sono tre tratti distintivi presenti in tutte le bolle tanto che non esiste una "bolla" individuale che ne sia priva o che metta in discussione questa combinazione. Sicuramente alla base di questi tratti caratteristici c'è la trasformazione storica e sociale che ha interessato la comunità ebraica ma va anche sottolineato che sono caratteristiche che garantiscono invisibilità agli occhi del pubblico in quanto permettono di mantenere un basso profilo all'interno della società e va anche evidenziato che la secolarizzazione, il passaggio al turco come lingua madre e l'ascesa verso il ceto medio-alto sono stati tutti atti volontari che si sono verificati in modo graduale e naturale. Pertanto il processo di acquisire invisibilità pubblica e il concetto di "bolla" sono strettamente connessi e avanzano parallelamente ai cambiamenti avvenuti nella comunità ebraica.

Adottando una prospettiva più sociologica si può anche sostenere che sia la stessa "bolla" a produrre il discorso minoritario. Lo Stato infatti determina, sia legalmente che socialmente, uno spazio limitato e controllato in cui le minoranze possono sentirsi al sicuro e dove le distinzioni tra le minoranze e il resto del pubblico rimangono comunque visibili. Lo Stato non obbliga necessariamente le minoranze a vivere solo entro i confini di questi spazi, ma è anche ovvio che c'è una coercizione implicita molto forte che spinge le minoranze a utilizzare quegli spazi all'interno dei quali costruiscono le proprie "bolle". Questo processo è consensuale in quanto gli individui scelgono volentieri di rimanere in quello spazio che immaginano sia loro. Inoltre vengono incentivati in questo comportamento perché gli viene fatto credere, quasi fosse una sorta di diritto, di essere il soggetto proprietario di quello spazio al contrario di quanto avviene negli altri spazi. Quindi si potrebbe sostenere che la ragione del consenso dato sia proprio in questa sorta di ribaltamento dei rapporti di forza. In altre parole gli ebrei turchi accettano di essere "rinchiusi" in determinati spazi in quanto gli viene fatto credere di appartenere e possedere quegli spazi, cosa che gli viene invece preclusa in qualsiasi altro spazio.

D'altra parte, così come per la dualità maggioranza e minoranza, la costruzione delle "bolle" perpetua il sentimento di essere una minoranza perché indirettamente riconosce l'esistenza di uno spazio più grande che include una maggioranza dalla quale si è esclusi. Perciò la "bolla" può anche essere pensata sia come uno spazio limitato libero da emozioni spiacevoli ma anche come uno spazio limitante che perpetua per i suoi occupanti il sentimento di essere minoranza.

Un ultimo elemento da rilevare è la totale assenza nelle "bolle" esaminate di altri gruppi minoritari non-musulmani. Nessuno degli intervistati menziona infatti la vicinanza, l'amicizia o il fatto di avere conoscenti appartenenti altri gruppi minoritari e quando vengono menzionati gruppi di amicizia misti ci si riferisce solo ad amici musulmani. Certo pare sorprendente che gli ebrei turchi, almeno quelli che hanno partecipato a questa ricerca, non abbiano costruito uno stabile legame con soggetti appartenenti ad altre comunità minoritarie con le quali condivide la stessa condizione di stigma e discriminazione, ma uno dei possibili motivi potrebbe essere che la comunità ebraica è l'unico gruppo minoritario che rispetto agli altri possiede tutte e tre le caratteristiche soprammenzionate: essere laica, appartenente all'alta e media borghesia e aver adottato il turco come lingua madre. Questa peculiarità potrebbe in effetti averli estraniati dalle altre minoranze non-musulmane e aver invece promosso una maggiore sintonia e integrazione con quella fascia di popolazione musulmana che presenta analoghe caratteristiche socio-economiche.

3.2.10 Quando la bolla esplode ...

Come accennato in precedenza la fiducia, il conforto e l'affetto sono ciò che determina i confini della "bolla" mentre la sfiducia, il disagio e l'ostilità funzionano come contro-sentimenti che fanno scoppiare quella stessa "bolla" costruendo quello spazio non-bolla che gli intervistati chiamano "pubblico", cioè la società nel suo complesso ("*geniş toplum*"). Le situazioni in cui la "bolla" esplode sono le più diverse ma nella maggior parte dei casi riguardano i momenti in cui amici non ebrei considerati vicini, fanno dei commenti nei quali sottolineano l'ebraicità dell'intervistato o associano l'ebraicità a eventi che evocano giudizi molto negativi. Per esempio un intervistato ha menzionato come la sua "bolla" sia andata in mille pezzi quando i suoi amici dell'università hanno iniziato a condividere commenti negativi sugli ebrei e post su Hitler in seguito ai bombardamenti israeliani su Gaza. Gli intervistati sono abituati a dover affrontare lo "spettro" del sentirsi minoranza e il sentirsi alienati quando si trovano in mezzo al "*geniş toplum*" ma la "bolla" è un'altra cosa perché è una realtà alternativa che hanno costruito con cura per se stessi. È immaginaria ma perfettamente reale. In sostanza ciò che rende la "bolla" uno spazio desiderabile è la sua potenzialità come luogo nel quale immaginare un futuro migliore e una vita più serena in contrapposizione ad uno spazio extra-bolla, cioè il "pubblico", nel quale i margini per un miglioramento della propria condizione sono invece ristrettissimi. Quindi se per gli intervistati l'aspettativa di un futuro migliore è un forte incentivo ad andare avanti, quando per qualche motivo la "bolla" viene bucata e scoppia questo provoca sia un forte shock emotivo che la necessità di ricostruire la bolla *ex novo*, processo non facile considerato che il dover costruire una "bolla" dove sentirsi sicuri significa dover cercare un nuovo spazio emotivo dove sentirsi protetti.

3.2.11 Il Silenzio (Kayadez)

Insieme alla "bolla" o perfino all'interno della "bolla", un altro meccanismo adottato dagli ebrei turchi per evitare contraccolpi fisici ed emotivi derivanti dall'incontro con il "pubblico" o dalla rottura della "bolla" è quello del silenzio. Questo comportamento, che è motivato dalla scelta di non volere trasmettere alle nuove generazioni traumi personali e collettivi che potrebbero demoralizzarli, è un sistema che si è modellato nel corso della storia e che viene appreso dalla nascita e costantemente ripetuto.

Ma come si sviluppa il silenzio? Innanzi tutto attraverso la scelta di non parlare di determinati argomenti. Questa prassi non viene necessariamente tramandata sotto forma di consigli distribuiti dagli anziani o avvertimenti ripetuti costantemente al bambino finché non si è certi che abbia imparato, ma piuttosto attraverso una varietà di canali che possono comprendere consigli, scherzi, ricordi scritti o racconti orali. Per esempio in molte case si preferisce mantenere un ambiente apolitico evitando qualsiasi accenno alla politica sia passata che presente. Alcuni intervistati hanno affermato di non essere stati a conoscenza di certi tragici eventi inerenti alla storia della loro comunità nellaRepubblica turca fino a quando non li hanno scoperti per conto loro. I genitori, coscientemente, preferiscono non trasmettere la loro esperienza storica per evitare qualsiasi potenziale discussione politica che può suscitare "risentimenti indesiderati" (Rebeka) anche se si tratta di eventi come ad esempio quelli concernenti il pogrom del 6-7 settembre 1955 che hanno vissuto in prima persona. E questa omissione è totalmente voluta e consapevole, come per esempio nel caso in cui durante un'intervista ad un'anziana signora a cui assisteva anche la figlia, è emerso un ricordo di un episodio di intolleranza accaduto alla signora quando era ragazza che era stato volutamente taciuto. Questo comportamento viene comunque messo in discussione dalle nuove generazioni che soprattutto dopo la rivolta di Gezi Park sentono la necessità di essere "estremamente politiche" (Sarah) e hanno cominciato a mettere in discussione la condotta della comunità ebraica che preferisce mantenere a tutti i costi un basso profilo. Questa nuova tendenza sembrerebbe confermata dalla popolarità di

personaggi come Soli Özel[112] e Mario Levi[113] o dalla formazione del gruppo di *Avlameroz*[114] e devono essere letti come un forte segnale proveniente da quel pezzo di comunità che desidera superare il meccanismo del silenzio, uscire allo scoperto e diventare più attiva nella sfera pubblica.

Christopher Giesel nello studio sulle minoranze non musulmane in Turchia e nei Balcani e le manifestazioni e le dinamiche sociali di multi-etnicità e multi-religiosità nello spazio post-ottomano, sostiene che il "silenzio coltivato" è uno dei principali fattori che "modella la portata, l'intensità e la struttura delle attività culturali e religiose della comunità ebraica". Secondo Giesel quello che possiamo chiamare silenzio coltivato è:

> ... dipendenza dal favore dello Stato; necessità passata e presente di dimostrare lealtà allo Stato; paura di essere oggetto di ostilità, discriminazione e perdita dello status economico; desiderio di rimanere fuori dall'attenzione del pubblico e conseguente reticenza. In questo contesto, il desiderio di espandere attività etnico-culturali pubblicamente è relativamente basso. Ciò può essere attribuito a concrete ragioni sociali, politiche e psicologiche, ma anche alla crescente assimilazione degli ebrei nel *mainstream* turco e all'emigrazione degli intellettuali ebrei. La maggior parte dei membri e dei rappresentanti ufficiali della loro comunità non hanno quindi sfruttato appieno l'opportunità di intensificare le loro attività etnico-culturali ed etnico-politiche .(Giesel, 2015: 67)

I dati raccolti nel corso delle interviste confermano per lo più una forte tendenza a rimanere chiusi nella pratica del silenzio anche se come si è detto prima i fatti di Gezi Park hanno portato diversi intervistati ad uscire dal loro spazio, dalle loro "bolle" e rompere secolari schemi comportamentali; in questo modo sono potuti entrare in contatto con quegli altri segmenti della popolazione turca che si sente anch'essa come una minoranza, cosa di cui erano prima completamente all'oscuro e questo ha fornito a diversi intervistati una ulteriore forte motivazione per spezzare e allontanarsi da questo schema imperniato sul silenzio.

Gezi Park ha rappresentato per molti ebrei turchi più giovani un importante cambiamento perché persone apparentemente inattive politicamente hanno mosso un passo fuori dalla "bolla", rotto il silenzio e preso una posizione; per molti tuttavia la motivazione dietro il partecipare alle proteste non ha riguardato il proprio background etnico-religioso, la loro ebraicità o la necessità di portare avanti istanze di identità ma la preoccupazione per l'atmosfera politica in Turchia e hanno infatti partecipato non sotto le insegne della comunità o per conto della comunità ma piuttosto con i loro amici, ebrei e non ebrei. Anche questo liberarsi dell'ombra della comunità li ha aiutati a sentirsi parte di una collettività più ampia dove il senso di appartenenza si esprime secondo una traiettoria che si allontana dalla componente etnica o religiosa e si avvicina a quella inerente la condizione di cittadino.

Secondo alcuni intervistati anche la *Cemaat* [115] della comunità ebraica è un pilastro che sostiene il modello del silenzio; infatti l'espressione "rimani in silenzio e fai quello che ti viene chiesto" (Engin) riassume sia il comportamento imposto dalle Istituzioni ebraiche ai membri della

---

[112] Soli Özel è un politologo, scrittore e accademico turco di origine ebraica. È stato docente all'Università Bilgi di Istanbul e ha tenuto una rubrica sulle relazioni internazionali sul Sabah Newspaper. Dal 2009 lavora come direttore di *Foreign News* alla *Gazete Habertürk* dove tiene una rubrica di politica interna e internazionale e dal 2010 è docente presso il Dipartimento di Relazioni Internazionali della Università *Kadir Has*.

[113] Mario Levi è uno scrittore e accademico turco di origine ebraica. La narrativa di Levi mette in discussione i miti sulla benevolenza turca riguardo al trattamento delle minoranze non-musulmane nella Repubblica turca.

[114] *Avlaremoz*, che in giudeo-spagnolo significa "parliamo", è una piattaforma fondata da alcuni intellettuali ebrei e non, presente su Twitter e Facebook e su internet con un proprio sito web (www.avlaremoz.com); dal 2016 ha pubblicato oltre 1800 notizie e articoli inerenti la storia degli ebrei in Turchia con l'intento di contribuire alla visibilità degli atteggiamenti antisemiti presenti oggi nella società turca.

[115] *Cemaat*, Fondazioni Comunitarie, sono organizzazioni di beneficenza fondate da cittadini turchi non musulmani prima della fondazione della Repubblica. Per un approfondimento: https://www.vgm.gov.tr/foundations-in-turkey/foundations-in-turkey/cemaat-community-foundations

comunità che la regola seguita nel corso della Storia dal *Ceemat* nel suo interagire con lo Stato ottomano e repubblicano.

Per esempio Cem Reyna riporta che nell'estate del 2014 durante gli attacchi israeliani a Gaza ci fu un incontro in cui i dirigenti del *Cemaat* informarono i partecipanti sulle misure che l'Istituzione intendeva prendere nel caso in cui la crisi avesse portato ad una escalation della tensione esistente tra Israele e la Turchia così come era avvenuto per il caso della *Mavi Marmara*. Il *Cemaat* dichiarò che se ciò si fosse verificato, avrebbero rilasciato immediatamente una dichiarazione pubblica molto breve ed estremamente chiara così da anticipare una possibile richiesta da parte della stampa o della politica di prendere una posizione. Questa dichiarazione avrebbe tenuto un tono molto pacato e avrebbe usato una formula già utilizzata in passato in modo da distogliere un potenziale interesse nei confronti della comunità; una volta pubblicata la dichiarazione le Istituzioni ebraiche si sarebbero immediatamente rinchiuse in un assoluto riserbo non facendo più discorsi o dichiarazioni pubbliche. In altre parole le organizzazioni ebraiche avrebbero impedito, con successo, l'emergere di una discussione pubblica sulla posizione ebraica in merito alla questione pubblicando in anticipo una dichiarazione. Questo episodio mostra chiaramente come il *Cemaat* coltivi il silenzio adottandolo come comportamento ufficiale in quanto se da un lato la comunità non può scomparire totalmente dal radar dell'opinione pubblica perché ciò provocherebbe solo un aumento della curiosità da parte dei media, dall'altro ritengono che il silenzio possa evitare una sua eccessiva visibilità che porterebbe ad una pericolosa attività di scrutinio e giudizio.

Ma è anche la stessa comunità che è un attore importante nella produzione e sostenibilità del silenzio. Questa pressione non si manifesta necessariamente attraverso ammonimenti espliciti, ma piuttosto è parte integrante nel comportamento della comunità e il silenzio viene trasferito in modo implicito attraverso le normali conversazioni quotidiane. Ad esempio un intervistato racconta che quando si deve organizzare un certo evento, come un matrimonio, certi posti vengono "sconsigliati" a favore di altri considerati come "sicuri". Questo perché l'istinto a nascondersi è profondamente radicato nella memoria culturale ebraica insieme a quello di mantenere un profilo basso e rimanere riservati e mimetizzati.

Alcuni intervistati ritengono che questi comportamenti siano sbagliati e che sarebbe necessario che la Comunità facesse "un passo in avanti" tuttavia questa mancanza di volontà viene spiegata come una conseguenza degli eventi passati che inducono i singoli individui a non voler essere quelli che poi pagano il prezzo per aver effettivamente messo in discussione se non perfino attaccato queste dinamiche. Gli ebrei turchi sono perfettamente consapevoli che qualsiasi causa intentata per reagire ad un atto di discriminazione può trasformarsi in una battaglia pubblica per i diritti civili e quindi in un confronto con quello Stato che temono ed evitano. La propensione a scongiurare qualsiasi discussione trova la sua ragione d'essere in quella domanda che hanno imparato a porsi incessantemente: "E se succede qualcosa?" (Viki) Quindi alla fine è meglio perpetuare la regola del rimanere in silenzio che provocare uno scontro il cui esito sfavorevole viene dato per scontato.

3.2.12 Senso di Appartenenza e Migrazione

Un ultimo elemento da tenere in considerazione è quello inerente la migrazione degli ebrei turchi perché l'esistenza stessa dell'idea di migrare in un altro paese scava sotto il terreno su cui è costruito il senso di appartenenza; infatti nel discorso sull'appartenenza la migrazione sembra essere un po' il convitato di pietra perché che se ne parli o no, ha un profondo un impatto emotivo sul senso di appartenenza degli ebrei turchi.

Dai dati raccolti attraverso le interviste la migrazione è percepita come una questione individuale e valutata esclusivamente come una scelta personale e non come una questione pubblica o comunitaria. Non c'è infatti quasi nessuna discussione pubblica su come la migrazione possa avere un impatto sulle dinamiche socio-culturali della comunità o su cosa possa significare per il futuro

della comunità ebraica turca. Nessuno pare porsi la fondamentale domanda su quanti ebrei potrebbero rimanere in Turchia nel prossimo futuro se i movimenti migratori non si arresteranno.

Per inquadrare meglio il fenomeno bisogna considerare che dalla fine del XIX secolo la maggior parte degli ebrei ottomani/turchi hanno lasciato la Turchia; da circa 130.000 nel 1914 (Guttstadt, 2012:45) il loro numero è sceso a 20.000-25.000 nel 2003 (Toktaş, 2006a:506) per diventare circa 18.500 nel 2018[116]. Sebbene non ci siano dati sulla popolazione ebraica tra il 1914 e il 1927 è ormai accettato il dato che in quell'arco temporale circa la metà della popolazione ebraica della Turchia abbia lasciato il paese diretta verso la Palestina, i Paesi europei, gli Stati Uniti, il Canada e diversi paesi dell'America Latina; la causa di questa prima migrazione è da ricercare nelle ripercussioni economiche, sociali e politiche causate da un decennio di guerre ininterrotte (Guerre Balcaniche, Prima guerra mondiale e Guerra d'indipendenza). Quando gli Stati Uniti negli anni '20 introdussero norme di ingresso più severe la rotta migratoria degli ebrei turchi si spostò verso la Francia ed è stato calcolato che fino allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale circa 20.000-30.000 ebrei turchi provenienti da Istanbul, Izmir ed Edirne siano emigrati in Francia. Io stesso ho intervistato i membri di una famiglia che negli anni '30 si era trasferita a Parigi e poi era rientrata in modo rocambolesco in Turchia durante il secondo conflitto mondiale per sfuggire all'imminente deportazione. Sebbene fonti diverse indichino numeri contrastanti, Cory Guttstadt sostiene che se si considerano i dati del censimento turco del 1935 il numero degli ebrei che vivevano allora in Turchia era di 78.000 unità (Guttstadt, 2012:54).

Una lettura prettamente politica dell'emigrazione verso la Palestina avvenuta nel periodo tra le due guerre in pieno regime kemalista ci dice che la migrazione fu motivata soprattutto dalla "fuga dai problemi locali", come spiegano Benbassa e Rodrigue, sebbene fosse presente anche un piccolo numero di ebrei religiosamente conservatori che perseguivano l'ideale sionista. In ultima analisi, su circa 80.000 ebrei turchi che vivevano in Turchia allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, 5.000 di loro migrarono nel 1943 in Palestina. Va ricordato che lo Stato turco non riconobbe immediatamente lo Stato di Israele nel 1948 e pertanto vietò la migrazione verso Israele causando un importante calo del numero di ebrei che lasciarono la Turchia anche se alcuni continuarono a partire utilizzando mezzi illegali. Con la revoca del divieto di migrazione nel 1949 il flusso migratorio ripartì in modo massiccio tanto che solo nel 1949 circa 30.000 persone migrarono in Israele. Tra questi la maggior parte era costituita da giovani ebrei appartenenti alla classe medio-bassa che non avevano opportunità di lavoro in Turchia o le avevano molto limitate per cui preferivano migrare verso un paese che aveva bisogno di braccia per crescere e per difendersi. (Benbassa & Rodrigue, 2010:382-384). Secondo la Toktaş la restante comunità ebraica turca rimase indifferente al sionismo come ideologia perché si trattava principalmente di imprenditori della classe medio-alta, finanziariamente stabili e che in generale si sentivano soddisfatti della loro posizione socio-economica in Turchia.

Si stima che tra il 1949 e il 2001 ulteriori 27.000 persone abbiano lasciato la Turchia per Israele originando una serie di ondate migratorie generalmente in corrispondenza ai periodi in cui la Turchia dovette affrontare momenti di difficoltà causati da instabilità interna, crisi economica o in seguito a gravi a episodi di violenza diretti contro le minoranze non-musulmane. In base ai dati rilasciati dal *Türkiyeliler Derneği* [117] tra il 2008 e il 2014 sono migrate in Israele 651 persone (Reyna, 2017:201).

Se la migrazione può essere considerata come una scelta individuale allora può anche essere inclusa nelle dinamiche della "bolla"; infatti la partenza di familiari, amici o conoscenti può influenzare negativamente lo stato emotivo di chi ha costruito la propria "bolla" anche su quegli affetti, così il venire a mancare di quella sicurezza e protezione che quelle presenze creano può portare alla esplosione della "bolla".

---

[116] World Jewish Congress, 'Turkey', http://www.worldjewishcongress.org/en/about/communities/TR, consultato online il 27/02/2020.

[117] Associazione degli ebrei israeliani di origine turca.

Ma se la "bolla" va in frantumi o se il suo proprietario perde la posizione sociale che gli permetteva di mantenere la propria "bolla" è possibile ricostruire una "bolla" completamente nuova o è più semplice trasferirsi in un altro paese?

Le cause più comuni che spingono gli ebrei turchi verso la migrazione sono o il desiderio di migliorare il proprio livello di istruzione o cercare migliori condizioni di lavoro; la migrazione è più comune tra i giovani rispetto che tra gli anziani; coloro che scelgono di andare negli Stati Uniti o in Canada possiedono generalmente un più alto livello di istruzione o sono giovani professionisti con elevate competenze tecnico-specialistiche mentre chi sceglie di andare in Israele lo fa generalmente o perché ha già parenti che vivono in quel paese e ritiene che il processo di adattamento sarà più facile o perché allettato dal sostegno finanziario fornito dal governo a chi compie *Aliyah*[118].

Un altro fattore correlato all'abbandono della Turchia è la situazione finanziaria. "La migrazione diventa una scelta necessaria quando la situazione economica inizia a degradare a un punto di non ritorno." (Nino) La migrazione diventa quindi una soluzione quando le capacità finanziarie peggiorano al punto che non ci si può più permettere il precedente stile di vita e di conseguenza la propria "bolla" diventa instabile; è interessante notare come l'appartenenza ad una precisa classe socio-economica e la possibilità di condurre un preciso stile di vita in Turchia sia funzionale all'esistenza della "bolla" e che quando queste condizioni vengono meno gli individui ipotizzano di non poter più appartenere né alla "bolla" né alla Turchia. Trovandosi in questa situazione, entra in gioco l'opzione della migrazione che in qualche modo offre la possibilità di potersi (ri)costruire una nuova vita in un altro paese rompendo alcune barriere sociali che, secondo i racconti di alcuni intervistati, non potrebbero superare restando in Turchia; secondo diversi intervistati per un ebreo turco sarebbe infatti socialmente inaccettabile svolgere delle attività economiche proprie di gruppi sociali inferiori, cosa che invece gli è permesso vivendo all'estero. Quindi certi lavori e stili di vita considerati degradanti e indatti in Turchia non possiedono lo stesso stigma se svolti o adottati in Israele o in un altro paese.

Non bisogna dimenticare che le "bolle" vengono realizzate come spazi immaginari personali che servono a tenere fuori dalla sfera emotiva sentimenti come la paura, l'ansia e il disagio, quindi quando questi sentimenti negativi si insinuano nella bolla la migrazione diventa un'opzione possibile. In altre parole la migrazione diventa una sorta di piano B nel caso in cui la posizione in Turchia dovesse deteriorarsi a tal punto da rendersi necessario un abbandono del paese. Per questo motivo (vedi par. 3.3) c'è chi richiede la cittadinanza straniera, in particolare del Portogallo e della Spagna, paesi che hanno recentemente emanato una legislazione che offre la cittadinanza agli ebrei che sono possono provare di essere i discendenti degli ebrei sefarditi espulsi nel XV e XVI secolo (Şalom, 2015; Valansi, 2015).

Se partire è quindi un'opzione praticabile, quanto è però probabile e in che misura gli intervistati vedono la partenza come qualcosa che realmente compierebbero se messi di fronte ad una scelta? Alcuni ritengono che nonostante la situazione in Turchia sia difficile e preoccupante rimane comunque un posto nel quale è preferibile vivere piuttosto che trasferirsi in Israele. Tra i motivi indicati per questa scelta c'è innanzi tutto il fattore della lingua che per molti rimane un elemento di grossa difficoltà visto che la comunità ebraica turca non parla l'ebraico (*hebrew*). Oltre alla lingua ci sono in gioco anche altri fattori culturali come la differenza tra la cultura turca e quella israeliana. Alcuni intervistati sostengono infatti che quando le persone si stabiliscono in Israele cercano di conservare e preservare i propri modelli culturali e quando poi non riescono ad integrarli con quelli israeliani decidono di rientrare in Turchia .

Per quelli che nonostante i problemi della Turchia riescono a mantenere una situazione economica soddisfacente, alla fine il rimanere resta l'opzione meno complicata. "Non ho ancora visto

[118] *Aliyah* (ebr. "ascesa") è il termine che dopo la diaspora ebraica è stato utilizzato per indicare l'immigrazione a scopo religioso nei luoghi santi dell'ebraismo. Dalla fine del XIX secolo è stato poi usato dal movimento sionista per definire la migrazione in generale verso la Palestina. Dopo la nascita dello Stato di Israele l'*Aliyah* è stata codificata come un diritto proprio di ogni ebreo, nella cosiddetta "Legge del ritorno" del 1950.

nessuno con un buon lavoro e soldi andare via. Si parla tanto di migrazione ma poi sono poche le persone che migrano." (Vivet) Da questa prospettiva sembrerebbe quindi che la scelta di lasciare il paese sia poi motivata più da considerazioni di natura economica che emotiva. Altri infine affermano che prenderebbero in considerazione la migrazione solo nel caso in cui "subiscano una forte discriminazione o se si trattasse di una questione di vita o di morte." (Niso)

Abbiamo visto precedentemente quanto sia forte l'attaccamento degli intervistati alla loro terra, alla Turchia, quindi considerando tutto ciò che gli ebrei turchi hanno vissuto, sia individualmente che come comunità, si potrebbe sostenere che la ragione per cui il migrare viene alla fine giudicato come "troppo difficile" sia poi il riflesso del loro senso di appartenenza. E questo lo comproverebbe il fatto che diversi intervistati che avevano compiuto la scelta di trasferirsi in altri paesi sono ad un certo punto rientrati in Turchia. "Tutti sono preoccupati [per la situazione in Turchia]... Ma sono tornata. Voglio essere qui, ho preferito essere qui. Non è un obbligo. Sono qui perché lo voglio. Non si tratta di non avere altra scelta. Migrerei se e solo se la mia sopravvivenza fosse in pericolo e non credo che siamo arrivati a quel punto, ma posso immaginare che [altri] siano preoccupati." (Selen)

Cercare di omettere la migrazione dalle conversazioni, non parlarne, non è sufficiente però per tenerla fuori dal linguaggio quotidiano, quindi spesso entra nei discorsi di tutti i giorni attraverso l'utilizzo di battute e frasi ironiche. Scherzarci sopra può essere un modo per rendere più tollerabile l'idea di partire e per materializzarla come una reale opzione e anche per rendere più facile fare entrare e uscire rapidamente l'argomento da una conversazione. Scherzarci sopra può anche essere un atto di resistenza alla realtà attuale e ciò sarebbe in linea con quella caratteristica propria del patrimonio culturale ebraico che nel corso della Storia ha usato l'ironia come strumento di difesa e resistenza. Alcuni intervistati hanno affermato che fare battute sulla migrazione è un qualcosa che gli è stato trasmessa dai nonni. "Non penso che queste barzellette siano semplicemente *humors*, ma più un meccanismo di difesa. In più occasioni ho sentito i miei amici scherzare sul fatto di diventare una babysitter o di vendere peperoni ripieni, *borekitas* o *boyikoz*[119] in Israele nel caso decidessero di trasferirsi lì." (Sandra)

In conclusione possiamo dire che la migrazione non è certo un fenomeno contemporaneo considerato che la comunità ebraica ha cominciato a lasciare la Turchia più di un secolo fa e pur non rientrando nell'ambito di questa ricerca ha comunque un rilievo importante per l'impatto che può avere sul senso di appartenenza della comunità. Sembra infatti che la migrazione sia un'opzione molto attuale e centrale anche se la comunità riesce a evitare di parlarne riducendola a scelte individuali piuttosto che un fenomeno di massa che sta impoverendo e svuotando la comunità. Ecco quindi un altro utilizzo del silenzio.

Cap 3.3 La (in)Sicurezza Ontologica e la comunità ebraica turca

Nel 2013 il parlamento portoghese ha approvato un emendamento alla legge sulla nazionalità che concede il diritto di richiedere la cittadinanza portoghese (Legge 43/2013) ai discendenti degli ebrei sefarditi che lasciarono il Portogallo tra il 1496 e il 1497 in seguito alle espulsioni o alle conversioni forzate al cattolicesimo o a causa delle persecuzioni messe in atto dall'Inquisizione nei confronti dei "*conversos*" nel periodo 1536-1821. L'emendamento è entrato poi vigore nel 2015 con il Decreto Legge 30-A/2015.

Secondo i dati ufficiali più recenti rilasciati dal Ministero della Giustizia portoghese, al 31 gennaio 2018 i paesi dai quali provenivano la maggior parte delle richieste di cittadinanza erano Israele, con 3.430 domande e la Turchia con 3.245; questo numero rappresenta, se ci si attiene ai dati forniti dal *World Jewish Congress,* circa il 17% della popolazione ebraica turca che nel 2018 è stata stimata in circa 18.500 unità (cfr. *infra*, pg.129, nota 116). Alle fine del 2017 il numero di cittadini

[119] *Borekitas* e *boyikoz*, pasticceria strettamente legata alla cultura della cucina ebraica turca.

turchi che avevano già ottenuto la cittadinanza portoghese grazie alle Legge 43/2013 era di 1.239 unità.
Il modello portoghese è stato poi ripreso dalla Spagna che nel 2015 ha promulgato una legge simile a quella portoghese (Ley 12/2015). Così tra il 2015 e il 2018 altri 2.693 ebrei sefarditi turchi hanno chiesto ed ottenuto la cittadinanza spagnola[120].

Il consistente numero di domande per ottenere la cittadinanza portoghese e spagnola da parte di ebrei turchi tuttavia contraddice il discorso ufficiale promosso dallo Stato turco e dalla élite ebraica che nega l'esistenza di qualsiasi forma di antisemitismo sia nella Turchia ottomana che in quella repubblicana.

Il discorso ufficiale infatti presenta la Turchia - a differenza di molti paesi europei - come un rifugio sicuro per gli ebrei grazie alla sua tradizione di ospitalità e tolleranza che risale fin dal periodo ottomano; in particolare si è posto l'accento di come la politica di accoglienza nei confronti degli ebrei sefarditi da parte del Sultano Bayezid II dopo il 1492 sia stata rinnovata prima offrendo rifugio agli ebrei askenaziti in fuga dai pogrom del XVII e del XIX secolo e poi durante la Repubblica agli ebrei minacciati dalle persecuzioni naziste[121]. Nei discorsi ufficiali, questa immagine di tolleranza e inclusione verrebbe confermata dall'assenza di azioni promosse da parte di ebrei turchi presso la Corte Europea dei diritti umani contro lo Stato turco contrariamente a quanto accaduto con altre comunità etnico-religiose turche.

Questa narrativa fornisce il presupposto per una importante domanda: se la condizione degli ebrei turchi è così soddisfacente perché questa massiccia richiesta di una cittadinanza straniera?

Per poter dare una risposta è necessario considerare l'attuale situazione socio-politica della Turchia dove il governo dell'AKP[122] nell'ultimo decennio ha messo in atto un processo di de-secolarizzazione dello Stato e della società turca e ha introdotto elementi islamisti e antisemiti in un contesto sempre meno democratico. Questi sviluppi hanno prodotto nella comunità ebraica una crescente insicurezza ontologica determinata dall'affievolimento della protezione da parte dello Stato nei loro confronti che li ha portati a considerare l'acquisizione di una seconda cittadinanza come una sorta di ancora di salvezza da utilizzare nel caso estremo in cui la situazione in Turchia dovesse diventare insostenibile.

3.3.1 Protezione dello Stato e sicurezza ontologica: gestione del rischio e dello stigma

Per quanto concerne la protezione condotta dallo Stato Charles Tilly sostiene che

> [la protezione dello Stato] richiama le immagini del rifugio contro il pericolo fornito da un potente amico, da una polizza assicurativa o da un tetto robusto, ma anche di un *racket* in cui un uomo forte costringe i mercanti a pagare un tributo per evitare dei danni, danni che lo stesso uomo forte minaccia di provocare (Tilly, 1985:181).

Anthony Giddens ritiene che lo Stato e le sue Istituzioni hanno la facoltà di definire la sfera privata e quella pubblica e per questo motivo la politica è il luogo per eccellenza dove il "destino viene trasformato" (Giddens, 1991:111a); il sociologo inoltre collega l'insicurezza ontologica ai rapidi cambiamenti che sono stati generati dalla modernità e si domanda se questa (in)sicurezza derivi non solo da questi cambiamenti ma anche dalle relazioni cittadino-Stato in particolare quando questo persegue politiche autoritarie.

---

120 El Pais**,** Sephardic Jews rush to apply for Spanish citizenship before deadline ends, https://english.elpais.com/elpais/2019/10/02/inenglish/1570003149_039827.html, consultato online il 27/02/2020

121 Per un approfondimento: Guleryuz, N.A., 2009, *The Turkish Jews: 700 Years of Togetherness*, Istanbul, Gözlem; Shaw, S. J., 1991, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York, New York University Press; Shaw, S. J., 1993, *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution*, 1933–1945, New York, New York University Press.

122 L'AKP - *Adalet ve Kalkınma Partisi* (Partito della Giustizia e dello Sviluppo) è un partito politico conservatore turco. L'AKP si è sviluppato dalla tradizione dell'Islam politico e della "democrazia conservatrice". L'AKP è il principale partito turco a cui appartiene l'attuale Presidente della Repubblica turca Recep Tayyip Erdoğan.

Giddens definisce la sicurezza ontologica "come la fiducia che la maggior parte degli esseri umani ha nella continuità della propria identità personale e nella stabilità del circostante ambiente sociale e materiale di azione." (Giddens, 1991:92b) L'identità è strettamente legata allo stile di vita, poiché lo stile di vita costituisce un insieme di pratiche abitudinarie che come afferma Elke Krahmann "danno forma materiale a una particolare narrativa dell'identità di sé, differenziando il sé dagli altri e ancorando il sé in un ambiente prevedibile." (Krahmann, 2018:361) La costruzione riflessiva dell'identità personale dipende in egual misura dall'interpretazione del passato e dall'anticipazione del futuro (Giddens, 1991:85a) così che l'individuo possa essere capace di elaborare una sorta di valutazione del rischio. La valutazione del rischio e il come proteggersi da esso è fondamentale per poter gestire il futuro, organizzare la sfera sociale (Giddens, 1991:3a) e adottare un "atteggiamento calcolatore nei confronti delle possibilità di azioni positive e negative." (Giddens, 1991:28a)

Meccanismi e sentimenti psicologici come la fiducia, la speranza, il coraggio, l'abitudine e la routine forniscono le basi per la sicurezza ontologica che come afferma Giddens, sostiene "l'individuo attraverso transizioni, crisi e rischi." (Giddens, 1991:38a) Questi meccanismi operano sul quadro emotivo e cognitivo fornendo le risorse per decisioni e azioni individuali. Di conseguenza, l'"affidabilità delle persone" e l'affidabilità nel proprio ambiente sociale, comprese le istituzioni statali, sono le basi per assicurare "il senso di ordine e continuità della vita quotidiana" (Giddens, 1991:38a).

Al contrario, politiche autoritarie, l'assenza di libertà civili e politiche, l'arbitrarietà derivante dall'assenza dello Stato di diritto e dei diritti umani, violenze fisiche, psicologiche e discorsive da parte dello Stato contro i propri cittadini promuovono imprevedibilità, paura e sfiducia nelle istituzioni statali, negli individui e nell'ambiente sociale. Inoltre l'aumento del potere dello Stato genera maggiori interferenze nella sfera privata – che significa meno libertà nella definizione della propria identità - e cambiamenti nella sfera sociale e materiale che interrompono le routine stabilite. L'autoritarismo distrugge così il senso di continuità da cui dipende la sicurezza ontologica generando incertezza e aumento del rischio. Comprendere il modo in cui gli individui rispondono alla politica autoritaria significa quindi capire come gli individui gestiscono la propria insicurezza ontologica.

Per le minoranze vittime di stigma, la sicurezza ontologica[123] viene continuamente messa alla prova. Le vittime dello stigma presentano "una differenza indesiderata basata su deformità fisiche, carattere individuale o uno stigma tribale derivante dalla razza, nazione e religione che possono essere trasmessi attraverso il lignaggio e contaminano allo stesso modo tutti i membri di una famiglia." (Goffman, 1963:4) La costruzione dello Stato nazionale e la violenza dello Stato contro le minoranze etno-religiose non considerate integrabili in termini di cittadinanza etnica o civile dimostrano la natura differenziata e a doppio taglio della protezione dello Stato. Infatti le vittime dello stigma si sentono insicure, estremamente auto-coscienti e al fine di prevenire il "pericolo" devono calcolare l'impressione che fanno sulle persone non stigmatizzate per cui in questo contesto diventa cruciale la funzione dello Stato che può proteggerli o peggiorare la loro insicurezza.

Le vittime dello stigma non sono necessariamente attori passivi in attesa della protezione da parte dello Stato; infatti soprattutto quando lo stigma è invisibile hanno un limitato margine di manovra nel garantirsi una sorta di auto-protezione per far fronte ad ambienti ostili (Goffman, 1963:4). Essi infatti possono provare ad adattarsi, possono gestire le informazioni circa la loro identità in modo da nasconderla o assimilarne un'altra o infine sviluppando un cerchio protettivo (Goffman, 1963:95).

[123] "La sicurezza ontologica è uno stato mentale stabile derivato da un senso di continuità riguardo agli eventi della propria vita" (Giddens, 1991). Giddens si riferisce alla sicurezza ontologica come a un senso di ordine e continuità in merito alle esperienze individuali, sostenendo che ciò dipenda dalle capacità delle persone di dare un senso alla propria vita. Il significato si trova nello sperimentare emozioni positive e stabili ed evitando disordine e ansietà. Se si verifica un evento che non è coerente con il senso della vita di un individuo, questo minaccerà la sicurezza ontologica di tale persona. La sicurezza ontologica implica anche il possesso di una visione positiva di sé, del mondo e del futuro.

Dobbiamo quindi chiederci se l'opportunità di acquisire la cittadinanza portoghese e spagnola costituisca uno strumento per tutelare un'identità altamente stigmatizzata e gestire l'insicurezza ontologica da parte degli ebrei turchi.

3.3.2 La Comunità ebraica e lo Stato turco: sottomissione contro protezione

L'ambivalenza della protezione dello Stato turco alla comunità ebraica, le discriminazioni subite nella vita quotidiana e i traumi collettivi del passato, unitamente all'abitudine alla riservatezza e della incondizionata fedeltà allo Stato sono tutti elementi fondamentali per comprendere ciò che nutre l'insicurezza ontologica degli ebrei turchi.

Nell'Impero ottomano fino alle riforme del *Tanzimat* gli ebrei erano dei *dhimmis* cioè soggetti "protetti" secondo quanto sancito dal Corano. Dato che questo gruppo che Weber definisce come dei "*paria*" (Weber, 1978:493) non potevano contare né su alleati a livello locale né, a differenza degli ortodossi e degli armeni, di Stati stranieri che li proteggessero, gli ottomani non li considerarono mai un pericolo per lo Stato e per questo motivo gli accordarono fiducia e protezione (Gellner, 1983:102).

Da parte sua la comunità ebraica considerava lo Stato ottomano come l'ente a cui rivolgersi per difendersi da atti di violenza, attacchi antisemiti o dal risentimento che una parte della società cristiana nutriva nei loro confronti, come nel caso delle "accuse del sangue"[124].

In cambio di una totale sottomissione, il pagamento di tasse e la fornitura di importanti servizi ai sultani - offrire assistenza in campo economico, assicurare prestiti finanziari, mettere a disposizione fitte reti di relazioni esistenti con altre comunità ebraiche sparse nei principali paesi europei - gli ebrei ottomani godevano del diritto di amministrarsi secondo le proprie leggi sebbene il loro *status* legale rimanesse inferiore a quello dei musulmani (Benbassa e Rodrigue, 2002:76). Questa "alleanza" tra la comunità ebraica e lo Stato ottomano garantiva sicurezza, ma anche maggiore dipendenza dal potere discrezionale dello Stato il quale a sua volta li considerava come la "*millet* fedele" in quanto, a differenza di greci e armeni, non avevano mai nutrito idee separatiste, non si erano mai alleati con nemici stranieri e quando le riforme delle *Tanzimat* avevano aperto la pubblica amministrazione e l'esercito alle minoranze gli ebrei erano diventati dei fedeli ed efficienti dipendenti pubblici e avevano combattuto nell'esercito ottomano sia nelle Guerre Balcaniche che nella Prima guerra mondiale[125]. Nonostante ciò la protezione dello Stato nei confronti degli ebrei è stata nei secoli piuttosto ambivalente come dimostrano diversi eventi come per esempio le politiche da parte dello Stato ottomano di ripopolare territori conquistati attraverso il trasferimento forzato di comunità ebraiche durante il XVI secolo o il divieto di Bayezid II alla costruzione di nuove sinagoghe o infine di aver consentito nel 1826 il massacro di importanti uomini d'affari ebrei avvenuti nel corso della distruzione del corpo dei Giannizzeri quando l'odio verso questo gruppo si estese a quegli ebrei che avevano rapporti economici con loro[126].

---

[124] L'accusa del sangue è un'accusa antisemita diffusa sin dall'XI secolo secondo la quale gli ebrei compirebbero omicidi di non ebrei, per lo più cristiani, al fine di usare il loro sangue per lo svolgimento di alcuni riti. L'accusa, che è stata usata nel corso della storia fino a tempi recenti come nel caso del pogrom di Kielce in Polonia nel 1946, sfruttava i sentimenti antisemiti della popolazione per provocare dei pogrom che scatenavano linciaggi, massacri indiscriminati o processi contro singoli membri della comunità ebraica. Per quanto riguarda i territori ottomani, nel 1553 il sultano Solimano emanò un *firman* (decreto reale) che denunciava formalmente l'uso delle accuse di sangue contro gli ebrei. Nel 1840 in seguito a "L'affare di Damasco" il sultano Abdulmecid I, anche per le pressioni europee, emise un *firman* per fermare la diffusione delle accuse di diffamazione del sangue nell'Impero ottomano; nonostante ciò per il resto del XIX e poi nel XX secolo non mancarono i casi di accuse di sangue che generalmente provenivano dalle comunità cristiane, talvolta con la connivenza di diplomatici greci o francesi. In questi frangenti, gli ebrei di solito potevano contare sulla benevolenza delle autorità ottomane e sull'appoggio di rappresentanti britannici, prussiani e austriaci.

[125] Cagaptay, S., 2006, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?,* London and New York, Routledge, p. 24; Brink-Danan, M., 2012, Jewish Life in 21SCentury Turkey. The Other Side of Tolerance, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press; Phillips-Cohen, J., 2014, *Becoming Ottomans. Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, New York, Oxford University Press.

[126] Phillips-Cohen, J.P., 2014, *Becoming Ottomans. Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era,* New York, Oxford University Press.

Questa posizione di gruppo “fedele” è stata poi riconfermata dal 1923 nella Repubblica turca in quanto lo Stato repubblicano definì la comunità ebraica turca come una "comunità modello" per la loro posizione apolitica, l’adesione alla Guerra di indipendenza, l’incondizionato sostegno alle politiche di turchificazione e la continua cooperazione con lo Stato (Toktaş, 2005:396).

Rıfat Bali sostiene che "Le minoranze furono accettate come veri "turchi" a condizione che abbracciassero la lingua e la cultura turca” (Bali, 2013:104) cosa che gli ebrei turchi si affrettarono a fare considerato che furono i primi a rinunciare a parte dei diritti garantiti alle minoranze dal Trattato di Losanna del 1923 [127]. Sempre Bali afferma che “[i funzionari statali] interpretarono la legge e il concetto di non-musulmano in un modo che rendeva molto chiaro che essi consideravano la Turchia un paese prevalentemente musulmano in cui i cittadini non-musulmani non avevano pieni diritti“ (Bali, 2013:104).

La campagna "*Vatanda, Türkçe Konus!"* ("Cittadino, parla turco!") sostenuta dallo Stato negli anni ‘30 promosse l'assimilazione linguistica e prese di mira le minoranze etno-religiose alimentando così l'animosità verso quei cittadini che non parlavano il turco come gli ebrei che parlavano principalmente il ladino o il francese (Cagaptay, 2006:26-27). La campagna alimentò nei primi anni '30 pubblicazioni antisemite che fomentarono il pogrom della Tracia nel 1934, episodio che fu incoraggiato dallo Stato con il doppio scopo di promuovere la turchificazione della regione e raggiungere precisi scopi militari e che provocò il massiccio esodo di ebrei locali verso Istanbul[128].

L’imposta sul Capitale (*Varlık Vegisi)* del 1942 mostra come la turchificazione forzata dell'economia si realizzò attraverso una politica di discriminazione promossa dallo Stato che si manifestò attraverso l'espropriazione e il trasferimento di proprietà appartenenti alle minoranze non-musulmane alla borghesia musulmana. Tutte queste misure influirono pesantemente sul rapporto tra comunità ebraica e Stato in quanto lo Stato cominciò a perdere in modo sempre più evidente il ruolo di protettore e soggetto portatore di sicurezza ontologica.

Anche durante il periodo multipartitico inaugurato nel 1946 lo Stato mantenne nei confronti della comunità ebraica turca una protezione ambivalente considerando che se da un lato il PD aprì ad un periodo di maggior libertà politiche ed economiche dall’altro fu in parte responsabile per il pogrom del 6-7 settembre 1955, che sebbene scatenato contro la minoranza greca colpì pesantemente anche la comunità ebraica.[129] A partire dal 1969 l’antisemitismo ottenne visibilità istituzionale prima con l'emergere del partito di estrema destra MHP[130] e poi con l’ingresso in Parlamento del primo partito islamista, il Partito della Salvezza Nazionale, sciolto dopo il colpo di Stato del 1980 ma rimpiazzato dall’islamista Partito del Benessere.

In un contesto in cui lo Stato sembrava offrire una ambigua protezione, il bisogno di protezione è aumentato e ciò spiega la lealtà della comunità ebraica e in particolare della sua leadership nei confronti dello Stato turco. E visto che la turchificazione della comunità sembrava non essere più considerata una condizione sufficiente per dimostrare fedeltà allo Stato a partire dagli anni '70, quasi riproponendo il modello ottomano degli "Ebrei di Corte", l’élite ebraica ha cominciato ad agire come lobby e agente per la promozione dell'immagine dello Stato turco in Occidente in modo da contrastare le campagne denigratorie intraprese dalle lobby greche e armene (Bali, 2013:169-181). Questo ruolo è diventato ancora più importante quando con la fine della Guerra Fredda i paesi occidentali hanno cominciato a manifestare crescenti preoccupazioni riguardo alle violazioni dei diritti umani in Turchia. Queste attività a favore dello Stato turco hanno trovato anche una dimensione pubblica, come lo dimostra il caso della “*Quincentennial Foundation*”[131], un comitato istituito da

---

[127] Bali, R.N., 2012, *Model Citizens of the State. The Jews of Turkey during the Multi-Party Period*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press.

[128] Bali, R. N., 2012, *Model Citizens of the State. The Jews of Turkey during the Multi-Party Period*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press, pp. 9-10.

[129] Per un approfondimento, Vryonis, S., 2005, *The Mechanisms of Catastrophe: The Turkish Pogrom of September 6–7, 1955, and the Destruction of the Greek Community of Istanbul*, New York, Greekworks.com.

[130] Partito del Movimento Nazionalista è un partito politico turco considerato come il braccio politico del movimento dell’estrema destra nazionalista dei Lupi grigi.

[131] http://www.muze500.com/index.php?lang=en.

ambasciatori turchi e dall'élite ebraica nel 1989 per celebrare il 500° anniversario l'accoglienza accordata agli ebrei sefarditi da parte del Sultano Bayezid II. Scopo della Fondazione è stato anche quello di promuove all'estero, soprattutto negli Stati Uniti, il discorso "addomesticato" di 500 anni di pacifica convivenza tra il popolo turco e la comunità ebraica (Bali, 2013:174-181). Otre a queste attività, il gruppo dirigente ebraico ha lavorato anche per favorire l'adesione della Turchia all'U.E. (Brink-Danan, 2012:9).

L'insicurezza ontologica della comunità è stata anche amplificata da tre attacchi terroristici alle sinagoghe di Istanbul. Nel 1986 l'attacco alla sinagoga di Neve Shalom provocò la morte di 22 persone[132]. Nel 1992 la stessa sinagoga fu attaccata nuovamente ma non si registrarono vittime. Nel 2003 ci furono gli attacchi rivendicati da un gruppo islamico turco contro le sinagoghe di Neve Shalom e Beth Israel nelle quali morirono 23 persone[133].

La sfiducia nelle istituzioni statali e nell'élite repubblicana, l'accelerazione del processo di adesione all'E.U., le promesse di riforme democratiche da parte dell'AKP dopo la sua vittoria alle elezioni nel 2002, insieme ai rassicuranti discorsi dell'allora Primo Ministro Recep Tayyip Erdoğan contro l'antisemitismo, spiegano l'iniziale sostegno della comunità ebraica all'AKP (Aviv, 2017:70).

Tuttavia una serie di eventi, tra cui l'affievolirsi delle prospettive di adesione all'U.E., le politiche di islamizzazione e quella che è stata definita da Kerem Oktem e Karabekkir Akkoyunlu, "l'uscita della Turchia dalla democrazia"[134] dopo le elezioni legislative del giugno 2015, hanno provocato negli ebrei turchi un forte aumento dell'insicurezza ontologica; in seguito, con la fine del processo di pace con i curdi e le misure legali arbitrarie prese a seguito del tentativo di colpo di Stato del luglio 2016 questa sensazione di sfiducia è aumentata. Queste misure infatti hanno portato alla detenzione di oltre 150.000 persone, l'arresto di 78.000 persone e il licenziamento di oltre 110.000 dipendenti pubblici[135]. Le misure hanno riguardato soprattutto gli aderenti al movimento di Gülen (accusato dall'AKP della paternità del colpo di Stato) ma non hanno risparmiato chiunque sia stato critico nei confronti dell'AKP o che l'AKP abbia giudicato come un (possibile) nemico; questi sviluppi hanno fatto aumentare il senso di paura già presente nella comunità ebraica ed esasperato il sentimento di mancanza di prospettive per il futuro.

L'insicurezza ontologica della comunità ebraica è poi accresciuta da regolari manifestazioni pubbliche di antisemitismo e di denunce di cospirazioni ebraiche da parte di alti funzionari statali tra cui lo stesso presidente Erdoğan; a monte di queste dichiarazioni ci sono gli sviluppi del conflitto israelo-palestinese e le crisi diplomatiche succedutesi con Israele, come nel caso dell'incidente del Mavi Marmara[136], che hanno attivato retoriche capaci di unire l'antisemitismo e l'antisionismo[137]. Criticare Israele e il sionismo è diventato un elemento chiave per l'AKP perchè la difesa della causa palestinese genera un (raro) consenso trasversale che attraversa tutti i settori della società: dagli islamisti ai nazionalisti, dalla sinistra ai gruppi laici repubblicani.

Così se nella Turchia degli anni '90 e del primo decennnio del XXI secolo il pregiudizio sociale ha prodotto un generico antisemitismo (Bali, 2012:440-442) il rapporto pubblicato nel 2018 dalla *Hrant Dink Foundation* sugli *hate speech* presenti sui media turchi mostra come esso si sia evoluto e trasformato nel corso del XXI secolo. Il rapporto infatti indica che principali vittime degli

---

[132] Judith Miller, 'The Istanbul Synagogue Massacre', The New York Times, 4 January 1987, https://www.nytimes.com/1987/01/04/magazine/the-istanbul-synagogue-massacre.html.

[133] Bombings at Istanbul Synagogues Kill 23', Fox News, 16 November 2003, https://www.foxnews.com/story/bombings-at-istanbul-synagogues-kill-23.

[134] Oktem, K. e Akkoyunlu, K., 2016, Exit from democracy: illiberal governance in Turkey and beyond, Southeast European and Black Sea Studies, Vol 16, no. 4, pp. 469–480.

[135] European Commission, Turkey 2018 Report (Brussels: European Commission, 2018), https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/20180417-turkey-report.pdf.

[136] Efron, S. 2018, The Future of Israeli-Turkish Relations, Santa Monica, RAND Corporation, https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_reports/RR2400/RR2445/RAND_RR2445.pdf.

[137] Hrant Dink Foundation, 2017, *Media Watch on Hate Speech Report May-August 2017*, Istanbul, Hrant Dink Foundation, https://hrantdink.org/attachments/article/1090/Media-Watch-on-Hate-Speech-Report-May-August-2017.pdf; Aviv, E., 2017, *Anti-Semitism and Anti-Zionism in Turkey. From Ottoman Rule to AKP*, London and New York, Routledge, pp. 141–166, 178.

hate speech [138] siano proprio gli ebrei, definiti come nemici del popolo turco, affiliati con Israele, presentati come una minaccia contro la Turchia e considerati parte di una cospirazione ebraica mondiale[139].
La percezione di vivere in un ambiente altamente insicuro da parte degli ebrei turchi è inoltre rafforzata da altri tre aspetti. In primo riguarda l'indifferenza del sistema giudiziario nella difesa delle minoranze da campagne d'odio sui social, disinteresse che è diventato più evidente dopo il fallimento del processo di adesione della Turchia all'U.E.. Il secondo concerne il vuoto giuridico che colpisce le Fondazioni non-musulmane in quanto dal 2013 in mancanza di un Regolamento le comunità religiose non-musulmane per poter eleggere i propri rappresentanti hanno bisogno dell'autorizzazione del governatore di Istanbul[140], misura che le rende estraneamente dipendenti dal potere discrezionale dello Stato. Terzo, è fortissima la percezione di vivere in una comunità che sta lentamente scomparendo; infatti a causa dell'emigrazione, del declino dei tassi di natalità e della crescente assimilazione attraverso matrimoni misti il loro numero è sceso da 81.872 nel 1927 a circa 18.500 nel 2018 (cfr. *infra*, pg.129, nota 116).

3.3.3 Assimilazione vs Migrazione

Nel corso delle interviste è emerso che la maggioranza degli intervistati, soprattutto gli appartenenti alle generazioni più anziane, parlano turco e pur non condividendo gli aspetti più violenti delle politiche promosse durante il periodo monopartitico si identifica con gli *Ataturkçu*, cioè i sostenitori delle riforme di Atatürk che modernizzarono e turchizzarono il paese. Gli intervistati possono essere quindi considerati come parte di quell'élite urbana sviluppatasi prima nelle scuole dell'*Alliance Israélite Universelle* e poi successivamente alleata delle riforme repubblicane che abbraccia valori secolari, repubblicani e occidentali. La turchificazione di questa élite simboleggia senz'altro il successo dell'alleanza della Comunità con lo Stato turco e può essere considerata lo strumento che gli ha garantito sicurezza ontologica.

Per quanto riguarda i nati dopo il 1970 sembra che questi gruppi siano stati culturalmente e in una certa misura anche "strutturalmente"[141], assimilati.
Ma se la comunità ebraica turca è stata così efficacemente assimilata, perché questa massiccia richiesta di una seconda cittadinanza?

Secondo Gabriela Anouck Côrte-Real Pinto e Isabel David questo dipende dal fatto che sia la *receptional assimilation*[142] – intesa come assenza di pregiudizio e discriminazione da parte della società e dello Stato - che la *structural assimilation*, così come formulate da Milton Gordon, rimangano nella Turchia contemporanea altamente problematiche (Anouck Côrte-Real Pinto Isabel David, 2019:790). Lo dimostra il fatto che, come si evince da diverse interviste, c'è una tendenza anche inconscia da parte degli ebrei turchi di scegliere amici turchi musulmani "illuminati", "liberali e secolari" e quindi sicuri. Questo "circolo protettivo" consente "all'individuo stigmatizzato di pensare di essere maggiormente accettato come una persona normale (Goffman, 1963:14) e ciò lo aiuta ad aumentare la propria sicurezza ontologica. All'interno di questo circolo protettivo, che varia da individuo a individuo, gli intervistati includono la famiglia, la comunità ebraica, gli amici, i compagni/e e i coniugi musulmani laici. "Persone religiose" e "musulmani turchi conservatori" rimangono fuori da questa cerchia. Inoltre la maggior parte degli intervistati considera l'antisemitismo europeo, sia passato che presente, ben peggiore rispetto a quello turco, che loro vedono per lo più

---

[138] Hrant Dink Foundation, 2018, *Medyada Nefret Soylemi ve Ayrimci Soylem. 2017 Raporu*, Istanbul, Hrant Dink Foundation.
[139] *Ibid*., 17.
[140] Per un approfondimento, Beylunioglu Atli, A.M., 2017, *Freedom of Religion in Turkey between Secular and Islamic Values. The Situation of Christians*, PhD dissertazione, European University Institute,
[141] Per assimilazione strutturale si intende "ingresso su larga scala in gruppi, club e istituzioni a livello di gruppo primario" in Gordon, M., 1978, *Human Nature, Class and Ethnicity*, New York, Oxford University Press, p. 169.
[142] *Ibid*.

"discorsivo" e "retorico" e ingigantito nei media e nei social media turchi e che viene comunque considerato accettabile fintanto che non si trasforma in atti di violenza fisica.

Se questo ragionamento è valido per quanto concerne i rapporti che il singolo intrattiene nella sfera sociale, tutt'altra cosa emerge invece dalle relazioni che hanno con lo Stato.La grande maggioranza degli intervistati infatti ritiene che lo Stato non abbia mai pienamente riconosciuto la sua componente ebraica e questo oltre a generare un antisemitismo "astratto" provoca nei cittadini ebraici la sensazione di non essere considerati come dei "veri turchi" e dei "veri cittadini".

Questa "diversità" diventa evidente osservando le reazioni degli estranei e delle autorità turche di fronte ai loro nomi sefarditi non turchizzati; questi sono momenti della vita quotidiana in cui la loro individualità (turca) si dissolve all'interno dei legami comunitari di appartenenza ad una minoranza non-musulmana, momenti in cui gli viene ricordata la loro differenza, la loro identità ebraica e il loro status di *"yerli yabancilar"* (stranieri indigeni) come se la loro origine non sia da ricercare nella città (turca) di provenienza ma in un qualche altra località posta al di fuori della Turchia, come se queste famiglie ebree non si trovassero anche loro su quel territorio da centinaia di anni.

Per ridurre al minimo tali interazioni e la divulgazione forzata al pubblico della loro identità ebraica gli intervistati hanno sviluppato diverse strategie come ad esempio adottare alias turchi in pubblico o al lavoro o mostrare documenti d'identità per evitare domande inopportune. Solo coloro i cui genitori, o i nonni, hanno turchizzato i nomi di famiglia come prova di assimilazione o per prevenire discriminazioni, non percepiscono questi disagi nella vita di tutti i giorni.

Quasi tutti gli intervistati ritengono che la posizione degli ebrei in tema di diritti civili e politici sia molto peggiore rispetto a quella posseduta sia dagli ebrei cittadini nei paesi dell'U.E., che dai turchi musulmani. A loro parere, nonostante sia legalmente garantita piena parità giuridica a tutti i cittadini turchi, nella pratica agli ebrei venga reso impossibile diventare alti funzionari pubblici e che vengano deliberatamenbte esclusi dalle due istituzioni statali più prestigiose: l'esercito e il corpo diplomatico. Agli ebrei turchi lo Stato richiede di rimanere silenziosi e invisibili e di non esprimere una propria idea di società tanto che perfino i discorsi e le azioni antisemite, che si suppone dovrebbero rappresentare una sorta di "linea rossa" per i leader della comunità ebraica, non vengono criticati pubblicamente soprattutto se tali discorsi sono sostenuti da funzionari statali.

Al contrario molti intervistati sostengono che in Europa le comunità ebraiche possano esprimere una vasta gamma di opinioni politiche che possono andare dall'essere di sinistra a essere pro-Israele mentre ciò non è consentito ad un ebreo in Turchia dal quale ci si aspetta un posizione neutrale e invisibile. Questo perché la maggioranza musulmana li considera come un corpo monolitico, nega loro individualità e capacità di emanciparsi dalla propria comunità e di poter esprimere una loro specificità. Questo silenzio non è solo un atto imposto ma anche un atto di autocensura che la comunità ebraica impone a se stessa come una collaudata strategia di sicurezza che gli consente di rimanere in buoni rapporti con l'establishment musulmano.

Questa limitazione di esercizio della cittadinanza da parte della comunità ebraica deriva quindi sia dalla pressione esterna che da una forma di riservatezza portata all'eccesso dalla stessa comunità. Nascondere la propria stigmatizzata identità ebraica e mettere a tacere i traumi collettivi e familiari in pubblico fa parte della strategia utilizzata dagli ebrei turchi per proteggere la propria identità e che come abbiamo visto nella lingua ladina viene chiamata con il termine di *kayadez*. *Kayadez* è promosso e insegnato fin dall'epoca ottomana all'interno di diverse istituzioni ebraiche: famiglia, sinagoghe, Rabbinato, associazioni ebraiche e organizzazioni giovanili ed è l'insieme di regole di comportamento insegnate fin dall'infanzia con lo scopo di educare le nuove generazioni a non attirare troppo l'attenzione su di sé, a non parlare ad alta voce o usare alcune parole di chiara matrice ebraica in pubblico.

Un altro aspetto del *kayadez* è quello di non condividere con i propri figli e nipoti gli eventi traumatici subiti dalla comunità nel passato, come il *Varlık Vergisi* del 1942 o il pogrom di Istanbul del 1955, in modo da facilitare l'assimilazione delle nuove generazioni liberandole dal peso di drammatici e dolorosi ricordi. Questo approccio al passato come elemento da dimenticare è antitetico a quello

promosso invece delle altre minoranze etnico-religiose che da sempre svolgono un attento lavoro di preservazione della memoria, anche se traumatica, delle loro comunità.

Queste tecniche di gestione del rischio e dello stigma provocano tuttavia anche effetti controproducenti come l'autolimitazione nell'esercizio della propria cittadinanza e la banalizzazione dei discorsi antisemiti nei media turchi visto che perfino nei casi della pubblicazione di *hate speech* o azioni contro la comunità si tende a evitare di sporgere denuncia per paura che ciò possa peggiorare la situazione.

Inoltre, paradossalmente, la continua pubblica gratitudine espressa dai leader della comunità nei confronti dell'ospitalità ottomana perpetua l'idea di estraneità in quanto cancella la presenza di altri gruppi di ebrei, come quello romaniota o italiano, che sono presenti su quei territori fin dall'epoca romana e bizantina e quindi ben prima che i turchi e gli ebrei sefarditi si stabilissero in quella regione e ciò, senza dubbio, mostra quanto sia stato interiorizzato lo status di (riconoscente) ospite.

Bisogna aggiungere che tra le nuove generazioni c'è tuttavia una crescente insoddisfazione per la posizione apolitica e di autocensura espressa dai leader della comunità ebraica; questi vengono infatti criticati di lamentarsi in privato del governo ma di essere poi riluttanti nel prendere esplicite posizioni di dissenso temendo che lo Stato, in rappresaglia, cessi di proteggere le sinagoghe. Tale è l'appiattimento della dirigenza ebraica allo Stato che quando durante le proteste di Gezi Park del 2013[143] diversi giovani ebrei furono arrestati, nessun leader ebreo intervenne direttamente a loro tutela ma addirittura condivisero le accuse mosse dal Governo nei confronti dei manifestanti. Per contestare lo *status quo* all'interno della comunità, nel 2016 un gruppo di giovani ebrei ha lanciato sui social media la piattaforma indipendente *Avlaremoz*, "Parliamo" in ladino; in questo spazio si sviluppa la doppia sfida delle nuove generazioni sia all'abitudine del *kayadez* che al potere dei leader della Comunità ebraica. Emancipandosi dal Rabbinato e dai leader ebrei, *Avlaremoz* ha aperto un dibattito pubblico sull'antisemitismo, ha posto fine al silenzio pubblico della comunità ebraica su diverse questioni politiche, come il riconoscimento del genocidio armeno e la questione curda e ha contribuito a una pluralizzazione di voci comprese quelle critiche al pubblico sostegno mantenuto dei leader della comunità ebraica alla propaganda fatta dello Stato turco. Per questi giovani ebrei infatti, il mantenere un basso profilo nella sfera pubblica e cooperare acriticamente con lo Stato non è più considerata come una strategia di protezione vincente ma, al contrario, viene vista come la causa di una crescente insicurezza ontologica.

3.3.4 Fine della protezione dello Stato? Crescente preoccupazione per la sicurezza

Se molti ebrei turchi inizialmente hanno sperato che l'AKP avrebbe posto fine all'autoritarismo dello Stato e riconciliato la società turca, oggi questa aspettativa sembra essere completamente venuta meno; infatti la fine del processo di adesione all'U.E. e le massicce purghe e la cancellazione dei passaporti seguite al tentativo di colpo di stato del luglio 2016 sono stati giudicati da molti intervistati come un punto di non ritorno. Di conseguenza l'interesse per l'acquisizione di una doppia cittadinanza è aumentato come confermato dal picco delle domande dal 2016 in poi; da un certo punto di vista è come se la successione di questi eventi abbiano riprodotto lo stesso meccanismo di "fuga" che si era già verificato dopo i colpi di stato militari del 1960, 1971 e 1980 che avevano provocato tre *Aliyah* verso Israele.

Questa paura di una "fine della democrazia" condivisa dalla maggior parte di chi non è un sostenitore dell'AKP è accresciuta dalla loro identità ebraica. Infatti gli eventi recenti hanno sfidato il discorso egemonico di un antisemitismo turco addomesticato in quanto la leadership dell'AKP nel suo discorso politico ha cominciato fondere l'antisionismo con l'antisemitismo, l'essere ebreo con l'essere israeliano; e se l'antisemitismo sicuramente preesisteva l'ascesa e l'egemonia politica dell'AKP, la mediatizzazione e la strumentalizzazione del conflitto israelo-palestinese da parte del

[143] Le proteste di Gezi del 2013 sono state le più significative mobilitazioni di massa contro il governo dell'AKP e sono state brutalmente represse su ordine del governo guidato dall'allora primo ministro Erdoğan dell'AKP.

governo dell'AKP, sia a livello nazionale che internazionale, ha prodotto un impatto negativo sulla vita quotidiana degli ebrei turchi.

Il fallimento nel garantire la minima protezione fisica alla comunità ebraica e alle sue proprietà, il fallimento del sistema giudiziario (tradotto in assenza di procedure legali contro chi commette atti di violenza verbale o fisico di matrice antisemita) e la mancanza di una condanna ufficiale da parte dell'AKP delle violente proteste dei gruppi islamisti di estrema destra turchi del 20 luglio 2017 che hanno colpito la sinagoga di Neve Shalom come ritorsione alla politica israeliana nei confronti dei palestinesi è sicuramente un preoccupante segno del deteriorarsi della situazione. E questo sviluppo è in netto contrasto con ciò che invece è accaduto dopo gli attacchi alle sinagoghe del 1986, 1992 e 2003 che non avevano creato nella comunità ebraica un tale livello di ansia e paura, nonostante avessero causato 45 vittime, in quanto sia lo Stato che la società turca avevano fortemente condannato gli attacchi e mostrato empatia e sostegno alla comunità.

Molti degli intervistati temono che quelle frange estremiste che non condividono il loro stile di vita secolare e occidentale, che non capiscono la differenza tra Israele e l'essere ebreo e che obbediscono ai loro leader senza pensare potrebbero facilmente commettere atti di violenza nei loro confronti. Le donne intervistate hanno menzionato come principale fattore e fonte di preoccupazione, la diminuzione dei diritti delle donne e la pressione conservatrice sul corpo femminile esercitata da parte degli islamisti. Alcuni intervistati arrivano al punto di affermare che l'antisemitismo non sia monopolio solo degli ignoranti ma che rappresent in una certa misura, anche il "minimo comune denominatore tra la sinistra turca, i nazionalisti, gli islamisti e anche qualche frangia dei repubblicani." (Lisa)

In un simile contesto la costante ricerca di sicurezza va oltre la semplice paura, ma riflette una storia di violenza esercitata sia contro gli ebrei ottomani e turchi ma più in generale nei confronti delle minoranze non-musulmane; queste paure sono anche alimentate dai principali cambiamenti sociologici avvenuti a Istanbul che hanno scatenato conflitti di classe e culturali nonostante molti individui appartenenti alle minoranze etnico-religiose rivendichino un'appartenenza secolare a quei luoghi e si considerino come i veri "*Istanbullu*".

Così il sommarsi tra loro di una serie di fattori che vanno dalla crescente sfiducia nei confronti della protezione offerta dallo Stato alla paura del costante "linciaggio" verbale da parte di una società sempre più intollerante, dal ricordo di eventi traumatici del passato che sembrano potersi ripetere, alla messa in discussione del patto di alleanza tra i leader ebrei e lo Stato, tutto ciò ha creato le condizioni affinchè la richiesta di una doppia cittadinanza diventi una strategia di protezione contro una insicurezza ontologica che è sempre più presente in questo gruppo di individui stigmatizzati.

3.3.5 Quale cittadinanza?

Prima della promulgazione della legge portoghese del 2013 gli ebrei turchi avevano due opzioni per ottenere un'altra cittadinanza basata sulla loro ascendenza: la cittadinanza israeliana (dal 1950) e la spagnola (dal 1924 solo per gli ebrei sefarditi).

L'opzione israeliana risultava sicuramente la più restrittiva in termini di doveri, in quanto richiede la residenza nel paese e l'espletamento del servizio militare; inoltre Israele non è considerato un rifugio sicuro a causa della violenza in atto in quell'area e generalmente viene visto, come "un paese del Medio Oriente instabile e insicuro" (Henry).

Per quanto riguarda il processo di naturalizzazione spagnolo, inizialmente ottenere la cittadinanza spagnola risultava molto costoso e solo famiglie con importanti disponibilità economiche potevano permetterselo. Dal 2015 tuttavia la nuova legge ha reso la procedura molto più economica, anche se i test di lingua e cultura spagnola la rendono ancora piuttosto difficile da ottenere. Al contrario, la legge portoghese è considerata la più accessibile, flessibile e veloce, priva dei requisiti richiesti dalle altre due.

Quale percorso scelgano gli ebrei turchi è difficile da dire, ma si può pensare che per gli le persone anziane, i disoccupati, i religiosi e i sionisti, la cittadinanza israeliana rimanga l'opzione più

allettante, mentre per i giovani e le categorie professionali l'ottenimento della cittadinanza di un paese membro della E.U. offra sicuramente maggiori opportunità.

3.3.6 Abbandonare la Turchia come ultima ratio

Un elemento interessante che emerge dalle interviste è che per molti ebrei turchi ottenere una seconda cittadinanza non equivalga, per il momento, ad emigrare poiché il loro senso di appartenenza ad Istanbul e alla Turchia, la loro assimilazione culturale, integrazione professionale e la *identificational assimilation*[144] è fortissima.

Ottenere una seconda cittadinanza è considerata quindi più un'assicurazione per il futuro proprio e dei propri figli, un'ultima risorsa, un piano di emergenza da spendere in caso la pressione sulla loro comunità diventi insostenibile. "Una via di uscita perché la storia ha dimostrato che [ai musulmani turchi] non piacciamo." (Moni) Di conseguenza la cittadinanza portoghese o spagnola è percepita come una cittadinanza flessibile, disconnessa da obblighi emotivi e attaccamenti nazionali. La sua principale attrattiva deriva dalla sua capacità di aumentare il proprio potenziale di mobilità e protezione. L'ottenimento della cittadinanza portoghese/spagnola ha quindi, paradossalmente, contribuito a migliorare la sicurezza ontologica dei candidati garantendo una potenziale uscita da un ambiente sempre più instabile e finora, paradossalmente, ne ha impedito l'emigrazione.

3.3.7 Ricapitolazioni

Sotto i governi dell'AKP coloro che fanno domanda per una seconda cittadinanza si sentono di essere doppiamente discriminati a causa del loro stile di vita secolare e occidentalizzato e per la loro identità ebraica. Mentre ottenere una cittadinanza americana o europea è una pratica sempre più comune tra i turchi musulmani laici e occidentalizzati, le motivazioni che spingono i candidati ebrei a richiedere la cittadinanza portoghese o spagnola sono in parte specifiche della loro identità ebraica. Contrariamente ai musulmani secolari la loro percezione del rischio e delle aspettative è determinata anche dai traumi collettivi passati e dalla loro dipendenza dallo Stato considerato il soggetto che per secoli li ha protetti dall'antisemitismo e dalla violenza.

La banalizzazione dei discorsi antisemiti tollerata, se non promossa, dall'AKP nel contesto delle crisi diplomatiche Israele-Turchia insieme al fallimento dello Stato turco nella protezione della minoranza ebraica e delle sue Istituzioni, ha risvegliato il ricordo della violenza passata e sfidato la tradizionale alleanza tra la comunità ebraica e lo Stato. Ciò ha aggravato la loro insicurezza ontologica rivelando una dissonanza con il discorso egemonico di 500 anni di pacifica convivenza. In questo modo l'affidabilità degli ambienti sociali e materiali circostanti è stata compromessa. Il disagio crescente percepito riguardo alla loro turchità, all'abitudine alla discrezione e alla invisibilità nella sfera pubblica – *kayadez* – hanno ulteriormente deteriorato un meccanismo che per secoli aveva ridotto la loro insicurezza ontologica.

Come complemento e (potenziale) sostituto del presunto declino della protezione dello Stato, gli intervistati hanno optato per una nuova strategia al fine di ridurre la crescente insicurezza ontologica che si incentra sul processo di ottenimento di una seconda cittadinanza in un paese dell'U.E.. Tuttavia, ottenere la cittadinanza portoghese o spagnola non equivale (ancora) all'emigrazione dalla Turchia. È piuttosto percepito come una cittadinanza flessibile e nazionale, priva di obblighi ma che garantisce la libera circolazione. Pertanto rappresenta e offre una potenziale via di fuga e protezione da un ambiente instabile e sempre più ostile. Oltre che lo strumento per poter accedere ad importanti opportunità lavorative.

---

[144] Sviluppo del senso di appartenenza basato esclusivamente sulla società ospitante. Gordon, M. 1978, *Human Nature, Class and Ethnicity*, New York, Oxford University Press, p.169.

Come discreto, non conflittuale e apolitico strumento di ricerca di protezione da parte di una identità stigmatizzata, questa strategia è ambivalente perché mentre da un lato sembra sfidare la *path dependence*[145] , dall'altra è determinata da un abitudine di invisibilità pubblica definita dal contesto socio-storico, che difatti rivela una sensazione di "impotenza" nel poter cambiare l'attuale stato di cose in Turchia.

3.4 Alliance Israélite Universelle vs Sionismo

Esther Benbassa sostiene che il movimento sionista raggiunse ufficialmente la comunità ebraica dell'Impero ottomano nel 1908 quando i leader sionisti provarono a stabilire un canale di comunicazione con le autorità ottomane in modo da negoziare la formazione di un insediamento ebraico in Palestina. Il movimento sionista era tuttavia già presente nell'Impero già dalla fne del XIX secole e i suoi rappresentanti per prima cosa cercarono di creare all'interno della comunità ebraica ottomana un forte sostegno popolare al progetto sionista e per questo motivo provarono ad entrare in contatto con diversi settori della comunità ebraica (Benbassa, 1992:225). I gruppi dirigenti della comunità formati nelle scuole dell'*Alliance Israélite Universelle*, le Istituzioni comunitarie come il Gran Rabbinato e tutti coloro che sostenevano lo *status quo* esistente nell'Impero si dimostrarono subito ostili al progetto sionista, pertanto il movimento preferì fare leva sui gruppi marginali della comunità ebraica. Benbassa sostiene che era pratica comune dei sionisti nel XIX secolo di "posizionare le proprie forze lungo i margini delle istituzioni comunitarie. Questa pratica favoriva l'assorbimento e il controllo di gruppi di insoddisfatti o di coloro le cui aspirazioni semplicemente non potevano essere soddisfatte all'interno della struttura istituzionale esistente." (Benbassa, 1992) I sionisti ritenevano che i gruppi posti ai margini della comunità, se chiamati sulla scena pubblica, "avrebbero preparato le proprie truppe per l'esercizio del potere e così facendo si sarebbero strutturate o ri-strutturate come forza politica" (Benbassa, 1992: 226).

Bisogna tenere presente che il movimento sionista fin dall'inizio ha perseguito chiari obiettivi politici e questa caratteristica è quello che lo differenzia maggiormente dall'*Alliance*.

L'Alliance Israélite Universelle fu istituita a Parigi nel 1860 come manifestazione dell'impulso riformatore dell'ebraismo occidentale nei confronti degli ebrei dell'Est. Sebbene non tralasciasse la difesa dei diritti degli ebrei la sua attività riformista si concentrava principalmente nel campo dell'istruzione**.** L'*Alliance* raggiunse l' Impero Ottomano nel 1867 come società filantropica focalizzata sull'istruzione priva di un orientamento politico e di una ideologia che portasse avanti particolari istanze (Rodrigue, 1995:248). Secondo Rodrigue l'influenza e il successo dell'*Alliance* aumentò come conseguenza delle crescenti relazioni commerciali dell'Impero con l'Europa, infatti afferma:

> "Non c'è dubbio che l'apertura all'Occidente come risultato dell'educazione occidentale e il crescente coinvolgimento con gli interessi economici europei ha portato a una mobilità sociale ascendente tra gli ebrei della Turchia in generale. La diffusa acquisizione del francese da parte della comunità ebraica è stato un passo significativo nell'elevare la borghesia ebraica ottomana, fino a quel momento relativamente sottosviluppata, nei ranghi delle classi mercantili prevalentemente non

[145] Nell'interpretazione comune, *path dependence* significa che gli eventi, le azioni e le decisioni attuali e future, dipendono dal percorso seguito dagli eventi, dalle azioni e dalle decisioni passate. David, P., 1985, *Clio and the Economics of QWERTY*, American Economic Review, Vol. 75, n. 2, p. 88 e pp. 332–37,

> musulmane che servivano da intermediari tra il mondo e i mercati locali." (Rodrigue, 1995:252).

La spinta dell'*Alliance* stimolò la comunità ebraica ad impegnarsi in quei settori dell'economia che fino a quel momento erano stati dominati dai greci e dagli armeni e questo rappresentò un punto di svolta nella storia degli ebrei ottomani. L'*Alliance* insegnando agli ebrei il francese li indirizzò sulla via della modernizzazione o come la chiama Benbassa della "francesizzazione" e contribuì profondamente alla formazione di una borghesia francofona che ottenne rapidamente un rilevante successo economico grazie alle crescenti relazioni commerciali con l'Europa (Benbassa, 1995:4-5).

Secondo Mahir Şaul l'*Alliance,* oltre a favorire il processo di occidentalizzazione e la formazione di una borghesia francofona, ha anche approfondito una divisione di classe tra gli ebrei dell'Impero (Şaul, 1983:326-358 in Neyzi, 2004:54). Leyla Neyzi condivide la posizione di Şaul e chiarisce che la disparità tra ebrei di classe superiore di lingua francese ed ebrei di classe inferiore di lingua ladina e yiddish formerà le basi della ribellione sionista contro i leader dell'*Alliance* (Neyzi, 2004:54).

Quindi sulla scia di quanto sostenuto da Benbassa e Neyzi si può affermare che il processo di occidentalizzante della comunità ebraica determinò la nascita di una borghesia ebraica, della sostituzione del ladino come lingua madre con il francese per una parte della comunità e dell'emergere di un reattivo movimento sionista.

Considerando che l' *Alliance* rappresentava per ebrei dell'Impero il principale strumento di mobilità sociale e che aveva un forte seguito nella comunità ci si dovrebbe aspettare che avesse adottato anche una qualche posizione politica. L'*Alliance* invece non perseguiva alcuna e questa posizione secondo Benbassa derivava dal fatto che i suoi sostenitori erano ebrei che avevano una buona collocazione socio-economica, che erano ben collegati con l'élite ottomana e non avevano pertanto particolari rivendicazioni politiche da portare avanti; di conseguenza dietro l'*Alliance* non c'era una massa motivata di "truppe" che potesse essere politicizzata e trasformata in una forza politica, inoltre l'organizzazione per poter far funzionare il suo programma educativo dipendeva principalmente dalle donazioni di un'élite che aveva poco interesse al cambiamento dello *status quo;* inoltre da un punto di vista programmatico l'*Alliance* sosteneva "l'emancipazione e l'integrazione degli ebrei nelle loro terre di insediamento" (Benbassa, 1990:132) il che era palesemente in contraddizione con l'ideologia sionista che ambiva invece ad un ritorno per gli ebrei in Palestina dove fondare un nuovo Stato di Israele. Questo programma dell'*Alliance* non ebbe tuttavia successo tra gli ebrei ottomani perché all'*Alliance* mancavano sia i mezzi che la struttura organizzativa per poter promuovere e diffondere un tale pensiero e farlo diventare di massa (Benbassa, 1990:133). E questa è una caratteristica essenziale che determinò il destino di entrambi i movimenti così come quello dello spazio politico comunitario.

Fin dall'inizio il sionismo adottò una posizione di opposizione nei confronti degli *Alliancistes* e questa si rivelò una abile strategia per attirare gli esclusi e gli scontenti del sistema comunitario in vigore (Benbassa, 1992:228), mentre gli ebrei delle classi medie e alte rimasero distanti dal sionismo per non mettere a rischio i loro saldi legami con il governo ottomano (Benbassa, 1990:131).

Conquistare il sostegno dei gruppi periferici coincise plausibilmente con la Rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908 che portò l' *Alliance* ad allinearsi con essi lasciando che le masse escluse e insoddisfatte divenissero terreno fertile aperto all'influenza sionista che iniziò ad organizzarsi sul territorio, o, come dice Benbassa:

> (a differenza dell' *Alliance*), i sionisti erano in grado di lavorare all'interno delle comunità dei grandi centri urbani e di conseguenza di realizzare la loro politica a livello locale. I sionisti hanno stabilito un elenco prioritario di gruppi che volevano incontrare e tirare dalla loro parte. I leader delle comunità ebraiche locali furono i loro primi obiettivi poiché alcuni di loro esercitarono una notevole influenza sulle autorità ottomane. Questo gruppo, tuttavia, si schierò con l' *Alliance* così i sionisti si rivolsero a quei gruppi della comunità che non avevano nulla da perdere nel sostenere il sionismo (Benbassa, 1990:132).

Nella disputa tra l' *Alliance* e sionisti giocò un ruolo di fondamentale importanza il Gran Rabbinato che a differenza dell' *Alliance* aveva il potenziale per influenzare una quantità considerevole di membri della comunità ebraica. Immediatamente dopo la Rivoluzione dei Giovani Turchi il congedo del Rabbino Capo allora in carica pose la questione della sua successione; Haim Nahum era il candidato più idoneo per assumere la posizione in quanto aveva insegnato nelle scuole dell' *Alliance,* era stato un abile mediatore tra l' *Alliance* e le autorità ottomane ed era riuscito a mantenere stretti rapporti sia con i leader della comunità ebraica che con gli alti burocrati dell'Amministrazione imperiale. Di conseguenza, fino alle sue dimissioni nel 1923 rimase fedele alla causa dell' *Alliance* e si schierò contro il sionismo locale.
Benbassa sostiene che,

> [Nahum] non credeva che il piano politico sionista fosse fattibile. D'altra parte, era sufficientemente lungimirante da non dimenticare che gli ebrei avevano lunghi anni da vivere in una Turchia nazionalista poco incline ad apprezzare altre "marche" di nazionalismo. (Benbassa, 1995:39).

Haim Nahum era un uomo molto popolare e influente ma non aveva i mezzi per trasformare i suoi sostenitori in un partito. Il gruppo che lo sosteneva era composto da uomini d'affari che raramente erano coinvolti nella gestione della comunità né trovò sponda nell' *Alliance* che gli offrì giusto il proprio sostegno morale, che certo non era quello di cui aveva bisogno per poter organizzare le sue "truppe" al fine di contrastare i sionisti (Benbassa, 1992:242).

Benbasa ben descrive la potenza di fuoco che l'"avversario" sionista riversò sull' *Alliance* e sul Rabbinato:

> I sionisti, d'altra parte, hanno messo in atto l'arsenale completo di un partito politico moderno per raggiungere i loro obiettivi". Le loro armi più efficaci erano i rappresentanti dell'Organizzazione Sionista, leader politici esperti, un sistema di stampa, partenariati diversificati, militantismo locale e il rafforzamento dell'Organizzazione stessa. A questo si è aggiunto un programma politico, mentre lo status e le strutture dell' *Alliance* stessa le hanno impedito l'elaborazione o la diffusione di tale strategia e un programma politico ... Per raggiungere i loro obiettivi, i sionisti hanno sviluppato un discorso populista, un discorso raramente ascoltato prima di allora, e soprattutto [non usato] dai leader locali che si erano sempre tenuti a distanza dalla gente, ed erano stati abituati ad adottare un atteggiamento paternalistico, mantenendo un rapporto benefattore/debitore con chi era fuori dalla sfera del potere. I sionisti sono riusciti a presentare in termini chiari il problema della mancanza di democrazia nella vita istituzionale ebraica e soprattutto a mettere in discussione il regime oligarchico. (Benbasa, 1992:243)

Dopo essersi presentati come i difensori degli scontenti i sionisti si concentrarono poi nell'uso dei media creando nuovi giornali o prendendo il controllo dei mezzi di comunicazione già esistenti; in questo modo miravano sia ad aumentare la visibilità del sionismo all'interno della comunità che a impedire la diffusione di discorsi a loro ostili. Controllando i media i sionisti furono in grado di minare il potere dei loro principali oppositori, il Rabbinato e l'oligarchia dell'*Alliance*. Di conseguenza Benbassa sostiene che i sionisti mirassero a formare una sorta di spazio politico per realizzare i propri obiettivi (Benbassa, 1990:135). L'adozione di una posizione ostile nei confronti del Rabbinato non era però una posizione approvata dall'Organizzazione Sionista Mondiale (WZO - World Zionist Organization) ma era piuttosto la politica di alcuni leader locali motivati da ambizioni personali. Questo contrasto tra il sionismo internazionale e quello locale mostra chiaramente che gli obiettivi dei sionisti "ottomani" differivano da quelli del WZO.

Benbassa fa un importante descrizione sul processo di costruzione del sionismo locale che è fondamentale per comprendere meglio la posizione dei leader sionisti locali:

> Il movimento sionista nell'Impero ottomano non era un'entità omogenea. Fin dall'inizio i leader locali hanno dominato il movimento. In effetti, si sono appropriati di un'ideologia importata. Dopo la Prima Guerra Mondiale il sionismo ufficiale era

> quasi assente dalla politica. Con la fondazione dell'FSO[146], il sionismo è stato istituzionalizzato. [Il FSO] era principalmente un'agenzia del WZO con sede a Londra. Ma a causa delle circostanze internazionali e nazionali, il WZO non ebbe più il controllo a livello locale. Da quel momento è emerso un movimento popolare che non era legato all' FSO. Il sionismo ha avuto un impatto come gruppo anti-istituzionale che è stato il modo in cui è stato percepito dopo la sua istituzionalizzazione. Ciò ha spinto Meir Diezengoff, il leader sionista e futuro sindaco di Tel Aviv, ad annotare che "ci sono qui [a Istanbul] diversi sionisti e la grande maggioranza degli ebrei di Costantinopoli si definisce sionista ma in realtà non c'è nessun sionismo. (Benbassa, 1990:137-138).

Che il sionismo locale ottomano fosse una cosa diversa da quello internazionale lo si evince anche dalle cordiali relazioni tenute da Haim Nahum con i leader sionisti del WZO a favore dei quali agì anche come intermediario presso le autorità ottomane, mentre non nascose mai la sua ostilità nei confronti dei sionisti reclutati localmente che considerava nemici personali e un pericolo per la comunità (Benbassa, 1995:17).

Benbassa e Rodrigue addirittura mettono in dubbio che quel movimento locale che divenne attivo dopo il 1908 e che successivamente conobbe periodi di grande popolarità fosse realmente sionismo. Considerando la reazioni del WZO risulta abbastanza chiaro che il movimento locale utilizzò la posizione occupata nella comunità e le sue reti per i propri fini personali. D'altra parte per la maggior parte della comunità ebraica il sionismo significava nazionalismo ebraico oltre che un messaggio di rivalsa per i poveri. Benbassa e Rodrigue concludono dicendo che il sionismo

> Oscillava tra una sorta di nazionalismo, capace di restituire dignità a persone che non avevano nulla da perdere in una società ebraica sempre più isolata e gerarchica, e un nazionalismo ebraico socialmente e culturale autoctono appena distinguibile dal primo. Il sionismo ufficiale è stato scavalcato dal sionismo locale e il sionismo locale [è stato scavalcato] da un movimento spontaneo, indipendente dalle organizzazioni. (Benbassa e Rodrigue, 2000:129-130).

I sionisti lavorarono per ottenere il sostegno e per consolidare la loro alleanza con altri gruppi che potevano aiutarli a infiltrarsi nelle istituzioni della comunità (Benbassa, 1990:136). Uno di questi gruppi è rappresentato dagli ebrei Ashkenaziti che furono a Istanbul i sionisti più attivi nonché fino al 1919 i rappresentanti ufficiali del movimento. Considerando che la comunità nell'Impero aveva una maggioranza sefardita non è certo un caso che gli ashkenaziti, scontenti e sottorappresentati, avessero aderito con entusismo al movimento sionista. I leader sionisti usarono la disputa tra i gruppi per indebolire ulteriormente il Rabbinato e ciò permise agli ebrei ashkenaziti di penetrare nelle Istituzioni della comunità. I conflitti etnici esistenti all'interno della comunità portarono ad un altro fenomeno che è stato unico nella storia della comunità ebraica turca: la sua politicizzazione e la creazione di una scena pubblica politicizzata (Benbassa, 1990:135).

Senza dubbio il sionismo ebbe il merito di creare all'interno del processo di occidentalizzazione degli ebrei un nuovo spazio: uno spazio politico pubblico. La strategia di opposizione del partito sionista infatti provocò la nascita di un processo di politicizzazione nella vita della gente comune. A tale proposito Benbassa sostiene che

> Certamente non possiamo limitare il sionismo in questo contesto locale a questo singolo aspetto della sua azione. Tuttavia, in questo caso, questo aspetto ha avuto la precedenza sugli altri. Il sionismo portò una nuova dimensione all'occidentalizzazione del giudaismo ottomano e, così facendo, portò una nuova

---

[146] FSO, Fédeération Sioniste d'Orient, fondata a Istanbul nel 1919. Nel 1920 contava 4.000 membri (fonte: *History Of Zionism: A Handbook And Dictionary*, ed. Edelheit, H. e Edelheit , A.J., London and New York, Routledge, 2000, p.414).

> dimensione di modernizzazione: una sfera pubblica ebraica politicizzata (Benbassa 1992:245).

Rodrigue, per dare un'ulteriore chiave di lettura sulla occidentalizzazione della comunità ebraica, descrive l'impatto complementare che l'azione dell'*Alliance* ha avuto sulla occidentalizzazione degli ebrei, i quanto sostiene che sicuramente, sia il sionismo che l' *Alliance* hanno avuto un ruolo nella trasformazione della comunità. Infatti secondo Rodrigue:

> Tuttavia, tre fattori hanno segnato il coinvolgimento degli ebrei sefarditi con l'Occidente e lo hanno reso distintivo. In primo luogo, delle formazioni statali locali e sociali [ottomane] deboli che, sebbene avessero intrapreso riforme per occidentalizzare l'Impero, hanno esercitato un ruolo irrilevante per il cambiamento, sia in modo positivo o negativo e che non hanno promosso né una politica di assimilazione né una di esclusione antisemita. In secondo luogo in questo contesto il colonialismo in Nord Africa o il semi-colonialismo nell'impero ottomano hanno definito i contorni dell'incontro degli ebrei sefarditi con l'Occidente. L'imperialismo economico e politico occidentale moderno ha confermato e approfondito il ruolo degli ebrei come intermediari tra i mercati locali e internazionali, tra il potere locale e il potere coloniale. Terzo, l'azione degli ebrei occidentali impegnati nella propria missione civilizzatrice, di universalizzare il proprio percorso di riforma e rigenerazione e di renderlo normativo e prescrittivo per il mondo ebraico, ha giocato un ruolo cruciale nel rimodernamento del profilo culturale dell'ebraismo sefardita, guidando al ri-orientamento culturale di vasti settori della popolazione ebraica verso l'Occidente. (Rodrigue, 1995:261).

Come illustrato dal caso ottomano, ma anche dimostrato in Nord Africa e altrove in Medio Oriente, questi sviluppi portarono l'ebraismo sefardita ad abbandonare il suo storico legame con la società mediorientale e a entrare nell'orbita degli interessi europei; come conseguenza le altre comunità ottomane cominciarono a percepire gli ebrei come alleati dell'Occidente trionfante e trionfalista. La via dell'occidentalizzazione sefardita, a differenza di quella degli ebrei dell'Europa occidentale, portò alla radicale dissociazione degli ebrei dalle società circostanti e dal contesto locale; per usare il vocabolario ottomano, anche se la *millet* giuridica stava scomparendo l'identità ebraica della *millet* era rimasta intatta (Rodrigue 1995:261).

In quel contesto il sionismo offrì agli ebrei ottomani un proprio percorso di occidentalizzazione che differiva da quello portato avanti dall'élite sefardita e che ebbe maggior presa su quei segmenti della comunità maggiormente legati alla tradizione ebraica; questo modello infatti prevedeva un processo di modernizzazione e di occidentalizzazione che non distruggeva la loro identità. Benbassa e Rodrigue sostengono che "il sionismo per molti ha tenuto una collocazione a metà strada tra tradizione e modernità, una posizione che gli ha permesso di raggiungere i suoi scopi ma non di conquistare la leadership economica [della comunità]."(Benbassa & Rodrigue, 2000:127)

Dopo la Prima Guerra Mondiale il sionismo divenne ancora più popolare e attivo sulla scena pubblica ed entrò nelle Istituzioni della comunità. Infatti con il crollo dell'Impero e l'occupazione di Istanbul le istituzioni filo-imperiali come l'*Alliance* persero la loro autorità lasciando il pieno controllo ai sionisti e permettendo agli ebrei di poter esprimere, per la prima volta nella loro storia, le proprie idee e aspettative senza il timore delle Istituzioni della comunità e delle autorità ottomane (Benbassa e Rodrigue, 2000:127). Tra il 1920 e il 1922 furono loro a tenere le "redini del potere della comunità" (Benbassa, 1990:137). Ma dal 1923, con l'istituzione della Repubblica, tutto ciò che poteva contenere una qualche forma di nazionalismo, incluso il sionismo, fu proibito (Benbassa, 1992: 245). Infatti se prima del kemalismo la presenza sionista nella comunità ebraica era molto forte, con l'istituzione della Repubblica e l'imposizione dell'ideologia kemalista in tutta la Repubblica le attività sioniste diminuirono radicalmente. Benbassa e Rodrigue sottolineano che essendo il nazionalismo kemalista di tipo esclusivista, di certo non poteva accettare un altro forte nazionalismo presente sullo stesso territorio (Benbassa e Rodrigue, 2000:131); pertanto, il movimento sionista andò in clandestinità e sicuramente con il kemalismo la capacità di influenzare la comunità diminuì

drasticamente. Secondo Benbassa & Rodrigue così come era successo in passato con l'*Alliance*, anche i sionisiti fallirono nel loro scopo. Nel caso del sionismo Benbassa & Rodrigue sostengono che uno dei fattori principali dell' insuccesso sia stata l'incompatibilità della lingua in quanto gli ebrei turchi potevano parlare turco, ladino e/o francese, mentre gli emissari inviati dalla Palestina per addestrare gli ebrei turchi non sapevano parlare nessuna di queste lingue. A questo problema linguistico si aggiunse la chiusura da parte del governo turco dell'Ufficio Palestinese nel 1935 che rappresentava l'unico collegamento diretto tra gli ebrei turchi e la Palestina e quindi anche con i sionisti; pertanto quando l'Ufficio fu chiuso i canali di comunicazione si interruppero definitivamente (Benbassa e Rodrigue, 2000:132).

Stando così le cose il sionismo non ebbe grandi possibilità di svilupparsi nella Turchia kemalista tanto che nel 1946 solo 1% degli ebrei turchi si dichiarava sionista e l'istituzione di Israele non aiutò i sionisti a convincere il regime kemalista a cambiare le sue opinioni sul sionismo, infatti

> Il divieto a svolgere attività a favore del sionismo non era dovuto a una specifica opposizione al movimento, ma era un aspetto di una politica nazionalista che vietava qualsiasi attività indipendente o associativa con un'affiliazione straniera**.** Anche oggi gli ebrei turchi con stretti legami con Israele non si impegnano apertamente in un'attività che può essere ancora, anche se solo lontanamente, collegata al sionismo (Benbassa & Rodrigue, 2000:134).

Oltre che dallo Stato repubblicano l'opposizione al sionismo dopo la fondazione di Israele è continuata anche all'interno della comunità da parte dei leader della comunità e del Rabbinato e si è manifestata attraverso una pubblica opposizione a una qualsiasi attività sionista, così i sionisti hanno continuano le loro attività in modo segreto cercando di entrare nei circoli giovanili e nelle società religiose.

Quello che è importante sottolineare è che sebbene il movimento sionista in Turchia abbia fallito nell'obiettivo di creare una forte adesione al movimento è tuttavia riuscito a creare nella comunità ebraica ottomana/turca – anche se solo per un breve periodo – una sfera pubblica politicizzata occidentalizzata e questo nella storia della comunità ebraica turca rapprenta davvero un *unicum* in quanto, ad oggi, si può dire che una sfera del genere non sia più esistita.

Il sionismo ha condiviso la stessa sorte dell'*Alliance* e lo stesso fallimento e ciò ha portato Benbassa & Rodrigue a mettere in dubbio le caratteristiche sesse della comunità ebraica affermando che "è anche legittimo chiedersi se gli ebrei turchi non siano semplicemente "impermeabili" a qualsiasi ideologia politica"; e ciò spiegherebbe anche l'attuale posizione apolitica della comunità (Benbassa & Rodrigue, 2000:72).

Capitolo 4. Nostalgia, Memoria e Neo Ottomanismo

4.1 Realtà e finzione

Svetlana Boym definisce la nostalgia come "un sentimento collettivo, il desiderio di una casa che non esiste più o che non è mai esistita" (Boym, 2004:14)[147]. Lo scrittore Pamuk parla di *hüzun*, generalmente tradotto come "tristezza, malinconia" ma che in realtà è un sentimento molto più articolato che ingloba la tristezza, la desolazione, il senso di vuoto e di sconfitta che l'insieme di traumi rappresentati dal crollo dell'Impero ottomano e dalla perdita della memoria storica e culturale ottomana conseguente alla transizione al regime repubblicano hanno conferito al paesaggio e all'atmosfera di Istanbul. Pamuk conferisce quindi all'*hüzun* una natura storica ben precisa e sottolinea la dimensione collettiva dello stato d'animo che è stato sviluppato e interiorizzato da tutti gli abitanti della città sotto forma di un'insoluta tensione nostalgica verso un'epoca felice ormai trascorsa e un passato di perduta magnificenza e splendore[148] (Maraucci, 2017:143).

Stefan Collini ha analizzato due interessanti aspetti inerenti la visione e il rapporto tra il passato e la nostalgia.[149] Innanzi tutto sostiene che il passato può essere anche puramente autobiografico in quanto siamo spinti di volta in volta a essere storici di noi stessi anche se le fonti che possiamo utilizzare non sono altro che memorie irregolari e inaffidabili. Quando questo "modello" si sviluppa poi su scala collettiva, dove il riferimento deve riguardare narrazioni più ampie e pubbliche, il numero di queste memorie aumenta enormemente per cui nel tentativo di gestire questa pluralità siamo portati a parlare di "identità" ed "eredità". In realtà, i passati richiamati in tali narrazioni sono sempre scelti e costruiti e soprattutto sono immaginati per necessità anche quando ciò che è stato immaginato assume poi nella realtà l'apparenza della autenticità.

L'altro aspetto interessante riportato nel lavoro di Collini riguarda la riflessione che l'accademico compie sull'analisi svolta tra gli anni '20 e '60 dai critici letterari T.S. Eliot, F.R. Leavis, G.M. Trevelyan, William Empson e Raymond William sul rapporto degli inglesi con il proprio passato e l'interpretazione Whig della storia inglese. Collini rimarca che se da un lato è vero che il terreno prescelto da questo studio è per la maggior parte storia letteraria, è tuttavia impossibile mantenere una netta distinzione tra la storia letteraria e quella che i contemporanei di Elliot chiamavano la "storia generale" in quanto Collini afferma che:

> Non c'è scampo dalla storia. I critici devono anche essere storici, che riconoscano o meno questo fatto […] la vita essenziale di un periodo è meglio compresa attraverso la sua letteratura e perciò la critica letteraria costituisce la forma più importante di critica sociale e quindi storica (Collini, 2020:28).

Collini mette quindi a fuoco come questi critici letterari leggano il passato, sia letterario che storico, e come partendo dalla convinzione che il presente sia problematico, si riconnettano a diverse epoche storiche del passato che vedono come modelli ideali a cui ispirarsi e a cui guardare con nostalgia. Questo perché questi periodi sono considerati come età più semplici, più trasparenti, meno dipendenti

[147] Boym, S., 2002, *The future of the nostalgia*, Basic Books.
[148] Maraucci, T., 2017, *Autobiografia e Memoria Urbana: La Città come spazio di scrittura del Sé in İstanbul di Orhan Pamuk*, Fulvio Bertuccelli (a cura di), Soggettività, identità nazionale, memorie: biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea, FUP, Firenze.
[149] Collini, S., 2020, *The Nostalgic Imagination. History in English Criticism*, Oxford University Press.

dalla "tecnologia" (intesa come un nuovi fenomeni) e in cui le risposte ai dubbi e ai problemi erano il frutto dell'esperienza e quindi più "istintive" e "naturali" e meno il risultato di analisi e dibattiti. Epoche contrassegnate da un'idea di "comunità" che questi critici giudicano come forme di convivenza sociale migliori rispetto a quelle disponibili nel presente. Nella loro analisi questo passato viene commemorato e glorificato con nostalgia, mentre altri periodi vengono demonizzati in quanto considerati come le cause del declino letterario, sociale e politico a loro contemporaneo.

Sempre legato al rapporto con la nostalgia, Giulia Carabelli[150] ha condotto uno studio su come la nostalgia per l'Impero asburgico possa diventare un sentimento ambivalente che può essere utilizzato per creare un legame, o viceversa per allontanare, Trieste dalla memoria dell'Impero asburgico.

Il Kaiserfest organizzato nel 2016 per i 100 anni dalle morte dell'Imperatore Francesco Giuseppe, ne è un chiaro esempio in quanto è stato visto da alcuni come un evento "nostalgico" in quanto gli spazi che hanno celebrato i legami culturali, linguistici e artistici di Trieste con l'Austria hanno generato un sentimento di nostalgia per un vagheggiato felice e prospero passato della città durante l'Impero da opporre, in contrasto con la problematica situazione del presente. Come sostiene Bridges[151] lo spazio produce infatti nostalgia quando crea la possibilità di sperimentare un '"autenticità" che è stata persa e le celebrazioni del Kaiserfest cercavano soprattutto di ricreare questa perduta atmosfera asburgica, mentre, Hutcheon[152] afferma che il potere della nostalgia deriva dalla giustapposizione di un presente inadeguato a un passato idealizzato.

Per Hiu la nostalgia è un'atmosfera affettiva che deriva dalla frequentazione di uno spazio al quale si rimane fortemente legati e collegati (cit. in Carabelli, 2019:386) e la rappresentazione di Trieste come città desiderosa di ricordare la sua imponenza imperiale si materializza ancora negli sforzi per la conservazione della sua estetica asburgica che si ritrova nei suoi spazi urbani e in quelli che Pierre Nora avrebbe definito dei nostalgici luoghi della memoria (Nora, 1989) come per esempio lo sono i caffè. Inoltre egli sostiene che il luogo e il tempo da cui le persone evocano la nostalgia è così importante come lo spazio e il tempo che la nostalgia evoca (cit. in Carabelli, 2019:386).

Per la Carabelli invece la nostalgia è il malessere nato dall'impossibilità di sperimentare un passato che sembra più in sintonia con le proprie inclinazioni e aspirazioni; quindi si materializza come la fantasia di un viaggio nel tempo che ci consente di prendere parte a relazioni sociali, economiche o culturali dalle quali siamo esclusi ma a cui sentiamo di poter esserne parte. La nostalgia si manifesta quindi come la necessità di ricreare connessioni personali significative con il passato.

Heidi Schlipphacke esplorando i significati della diffusa nostalgia asburgica per capire l'attrazione emotiva dell'Impero, sostiene che questo sentimento sia causato dal desiderio di abitare uno stato sovranazionale cosmopolita, progressista, multietnico e ricco, "un desiderio di sentirsi a casa che attraversa spazi culturali ed etnici" (cit. in Carabelli, 2019:389)

Importante è da sottolineare anche il ruolo delle "atmosfere nostalgiche" in quanto come sostiene Thrift[153], possono essere manipolate, generate e modellate e diventare quindi politiche, mentre Sumartojo aggiunge che le loro intensità possono influenzare le persone in modo diverso (cit. in Carabelli, 2019:386). Degen, Melhuish e Rose[154] hanno invece indagato su come gli architetti manipolino lo spazio per creare atmosfere che comunicano (o causano) sentimenti di eccitazione (vendita al dettaglio), sicurezza (progettazione dell'illuminazione stradale) o paura

---

[150] Carabelli, G., 2019, *Habsburg coffeehouses in the shadow of the empire: Revisiting nostalgia in Trieste,* History and Anthropology, Vol.30, n.4, pp.382-392.

[151] Bridges, E., 2014, *Maria Theresa, 'The Turk', and Habsburg Nostalgia*, Journal of Austrian Studies Vol.47, n.2, pp.17–36.

[152] Hutcheon, L., 2000, *Irony, Nostalgia, and the Postmodern*", in Methods for the Study of Literature as Cultural Memory, edited by R. Vervliet, and A. Estor, Amsterdam, Rodopi, pp. 189–207.

[153] Thrift, N., 2004, *Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect*, Geografiska Annaler, Vol. 86, n.1, pp.57–78.

[154] Degen, M., Melhuish, C., Rose, G., 2015, Producing Place Atmospheres Digitally: Architecture, Digital Visualizations Practices and the Experience Economy, Journal of Consumer Culture, Vol. 17, n.1, pp. 3–24.

(controllo/sorveglianza). Quindi se le atmosfere possono essere prodotte attraverso un intervento sull'ambiente che ci circonda o la messa in scena di eventi, queste atmosfere diventano significative quando vengono acquisite, abitate e celebrate dalle persone (cit. in Carabelli, 2019:386). Seguendo questa linea gli amministratori di Trieste hanno quindi progettato atmosfere nostalgiche per soddisfare le aspettative dei turisti, in maggioranza austriaci nostalgici dell'Impero, creando una falsa nostalgia che diventa un business di successo.

Carabelli mette anche in evidenza che questa persistente nostalgia per l'Impero è anche accompagnata da opposte narrazioni politiche che la mettono in discussione. Infatti in antitesi ai discorsi nostalgici si sviluppano forti contro narrative. Una di matrice nazionalistica che rivendica Trieste come città italiana piuttosto che come cosmopolita e che ne mette in risalto il ruolo svolto nell'irredentismo del XIX e XX secolo e una seconda di matrice politica che richiama alla memoria il repressivo sistema asburgico. In altre parole, riposizionare Trieste lontano dall'Austria (e dall'Impero) richiede la contestazione degli attaccamenti nostalgici verso il passato e rivelare la loro non autenticità attraverso una narrazione "*reale*" della storia.

4.2 Memoria, coercizione, ambivalenza

Nel 2019 Jeremy Walton in uno studio sul passato imperiale afferma che a suo avviso nel presente questo passato continui a ispirare nostalgia, identificazione, orgoglio, ansia, scetticismo e disprezzo e che i resti materiali di questi Imperi, siano essi monumentali o di poco conto, riflettano e perpetuino questi sentimenti. In questa dinamica ricordo/memoria i lasciti imperiali vengono esaltati e alterati dagli stati-nazione che li hanno sostituiti, dai loro cittadini, da coloro che vi hanno appartenuto e dai loro antagonisti. Secondo Walton l'unico sentimento che il passato imperiale non produce è sicuramente l'indifferenza. Di conseguenza il sopravvivere degli Imperi come oggetti della memoria supera la conoscenza storica proprio perché questi ricordi rimodellano e rimaneggiano il presente e il futuro, accentuano il passato imperiale in modo selettivo producendo nuove categorie di memoria e di amnesia post-imperiale.

I ricordi e i sentimenti post-imperiali sono particolarmente importanti e plasmanti nei territori dell'ex-Impero asburgico e in quelli ex-ottomani; infatti come sostengono numerosi storici, antropologi, romanzieri e memorialisti quest'area geografica è politicamente fortemente ricettiva nei confronti del passato perché gli antichi Imperi rifiutano di essere dimenticati in quanto i loro ricordi sono incessantemente adattati e utilizzati per nuovi fini. Al contrario dove prevale l'amnesia post-imperiale questo sviluppo non è il risultato del passare del tempo ma di un progetto politico profondamente radicato, come dimostra in modo così forte e tragico la persistente negazione del genocidio armeno in Turchia. Allo stesso modo le ex terre asburgiche e ottomane mostrano una sorta di ipertimesia post-imperiale, un ricordo così affollato da specifici eventi che soffoca la narrazione con un eccesso di dettagli e tra questi due estremi, amnesia e ipertimesia, la varietà di memorie del potere imperiale testimonia in Europa centrale, nei Balcani, in Asia Minore, nel Levante e nel Nord Africa il potere della memoria post-imperiale (Walton, 219:354). Per Walton il discorso sulla memoria trova forza anche nella recente "svolta verso la memoria" compiuta nell'antropologia, nella storia e nelle scienze sociali e cita il concetto di "siti di memoria" di Pierre Nora (1989) con la sua enfasi sull'antinomia tra conoscenza e memoria storica e la sua attenzione alle personificazione contestuale della memoria collettiva. O, come afferma Ann Laura Stoler

> L'"instabilità" del passato è un buon punto di partenza per pensare a ciò che è scelto del passato e quali caratteristiche delle precedenti relazionalità sono richieste per nuovi progetti e quindi più durature di altre. La "memoria" potrebbe non essere adeguata per tenere conto di questi raggruppamenti "donchisciottesci" (nel senso di non realistici e impraticabili). La memoria suggerisce che il passato risiede principalmente nel modo in cui vogliamo ricordarlo piuttosto che nelle forme durevoli e intangibili del suo diventare passato. (Stoler 2016, 34–35)

4.3 Nostalgia, Memoria, Neo Ottomanesimo e Ottomania

A partire dagli ’80 del XX secolo la società turca ha cominciato a riscoprire il proprio passato (Bozdoğan e Kasaba, 1997)[155]. Come ci ricorda Leyla Neyzi la globalizzazione, l’inclusione dell'economia turca nei circuiti del capitale globale, l'ascesa di comunità diasporiche nell'Europa occidentale e l'emergere di nuovi media privati hanno giocato un ruolo importante in questo processo (Keyman, 1995)[156].

Il colpo di stato del 12 settembre 1980 ha infatti rappresentato uno spartiacque nella storia della Repubblica turca in quanto ha segnato l’inizio di un periodo in cui il kemalismo ha dovuto affrontare sfide importanti che l’hanno messo nella posizione di non essere più in grado di dominare completamente la società. La fine di questa egemonia ha prodotto nell’apparente granitica società repubblicana un dibattito altamente polarizzato sulla storia repubblicana e sull'identità nazionale (Kadıoğlu, 1998 in Neyzi, 1999), così la società turca si è rivolta al suo recente passato dibattendo furiosamente la storia nazionale. In questo modo la storia ha acquisito un enorme significato per il presente e per il futuro, poiché le questioni contemporanee vengono discusse in relazione al passato e il passato in relazione al presente; in questo modo il Paese si è trovato sempre più diviso in gruppi conflittuali le cui differenze rispetto alle questioni contemporanee erano legate a diverse interpretazioni del passato (Neyzi, 2002).

Il rapporto della Turchia con il suo passato è sempre stata piuttosto conflittuale. Con la proclamazione della Repubblica nel 1923 infatti, l’élite kemalista aveva cercato di rimuovere tutto ciò che era stato ottomano utilizzando una logica esclusivista di modernità contro tradizione in quanto cancellare le tracce dell’Impero era considerato necessario per consentire alla Turchia di entrare a far parte della civiltà occidentale e uscire dalla condizione di sottosviluppo. Nei primi decenni del regime, sotto la guida della Turkish History Society, la storia e la mitologia nazionale vennero riscritte in modo da rigettare la storia, la cultura e la letteratura ottomana che vennero sostituite con un nuovo mito che identificava l’Anatolia e l’Asia Centrale come la culla della civiltà e dell’identità turca. I politici e gli storici kemalisti nel tentativo di riscrivere la storiografia ottomana descrissero l’Impero come una comunità musulmana non turca unita solo dalla fedeltà incondizionata al sultano e che il carattere non-turco dell’Impero aveva causato il fallimento della missione civilizzatrice affidata al popolo turco. Per questo motivo l’élite kemalista bollò il periodo ottomano come un’epoca oscura e operò una totale rottura con l’ordine ottomano visto come antitetico con il nuovo ordine turco, con la sua visione del mondo e la sua missione. Anche l’eredità multiculturale e multinazionale ottomana venne rigettata e al suo posto fu perseguita l’omogeneità delle comunità musulmane sotto l’insegna della turchità mentre ai non-musulmani fu riconosciuta la cittadinanza giuridica ma non l’appartenenza alla nazione. Ogni aspetto religioso, musulmano e non, venne bandito dalla sfera pubblica perché solo uno Stato e una società secolare avrebbero permesso di trasformare l’identità religiosa in una identità moderna e nazionale. Tuttavia anche nel periodo kemalista l’Islam e il ricordo dell’Impero sopravvissero nella società turca sotto forma di cultura popolare, folklore e opere letterarie tanto che già a partire dai governi del PD negli anni ’50 si assistette ad un ritorno delle tradizioni islamiche e di una maggiore attenzione verso il passato ottomano; tuttavia è stato solo con i governi del Partito della Madrepatria (*Anavatan Partisi*, ANAP) del primo ministro Özal negli anni ’80 che furono reintrodotti nella sfera pubblica turca elementi dell’Islam e promossa la rivalutazione del concetto ottocentesco di ottomanesimo e della sua visione di una società multi-culturale, multi-

[155] Bozdoğan, S. e Kasaba, R., 1997, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press.
[156] Keyman, E. F., 1995, *On the Relationship Between Global Modernity and Nationalism*, New Perspectives on Turkey, Vol.13, pp. 93-120 .

linguistica e multi-confessionale. Özal è stato infatti tra i promotori della "sintesi turco-islamica", una ideologia vista come una condizione di appartenenza e fonte di memoria collettiva su cui stipulare un nuovo contratto sociale. Questo disegno divenne alla fine degli anni '80 un vero progetto politico/culturale grazie principalmente a tre elementi: la fine della Guerra Fredda che aveva totalmente cambiato gli scenari internazionali, la crisi dell'identità ufficiale turca-kemalista e l'emergere delle rivendicazioni etniche e religiose delle minoranze. Da questo progetto si sviluppò il neo-ottomanesimo, un'ideologia vista come la sintesi della "visione imperiale e del sistema pluralista ottomano" (Çolak, 2006:592). Le componenti di questa ideologia erano principalmente due. La prima era rappresentata dal pluralismo ottomano che sembrava offrire un valido strumento per allentare le tensioni che agitavano la Turchia di fine millennio; l'altro elemento era invece rappresentato dall'Islam nella sua forma più tollerante e flessibile e che per Özal rappresentava un potente collante per la società. Attraverso questa forma di neo-ottomanesimo la Turchia avrebbe potuto ritrovare coesione sociale, risolvere i conflitti interni, annullato le conseguenze dei traumi del periodo kemalista e assumere un ruolo di stato-guida tra quei paesi mediorientali e balcanici che avevano fatto parte dell'Impero ottomano.

L'obiettivo ultimo dei neo-ottomanisti era quello creare una nuova Turchia, in antitesi a quella kemalista, definita non da forme esclusiviste basate su caratteristiche etniche e linguistiche ma piuttosto da una esperienza ottomana condivisa e da un diffuso e ampio attaccamento e devozione all'Islam.

I kemalisti considerarono i discorsi che avevano il fine di legittimare le rivendicazioni politico-culturale dei vari gruppi etnici-religiosi e l'emergere di contro memorie storiche come una sfida ai principi fondanti della Repubblica; quindi se da una parte il neo-ottomanismo provocò un'ondata nostalgica nei confronti di tutto ciò che era ottomano, dalla cucina alla musica, dall'abbigliamento alla letteratura da parte loro i kemalisti reagirono mettendo in atto un massiccio recupero della memoria culturale degli anni '30, considerata con nostalgia come l'età dell'oro del kemalismo (Çolak, 2006:588) ed enfatizzando il mito di Atatürk.

La morte di Özal nel 1994 segnò la fine di questo neo-ottomanismo inclusivo ma non dell'ottomanismo *tout court*, in quanto venne "islamizzato" dal Partito del Benessere e poi dall'AKP di Erdoğan che lo epurò dei richiami al pluralismo e ne accentuò invece i tratti islamici e imperiali.

Il neo-ottomanismo non è stato solo un progetto politico ma ha anche avuto una sua declinazione in ambito culturale dove il ricordare per recuperare il passato ottomano come memoria collettiva ha fatto parte di una tendenza generale a mettere in discussione il presente e cercare attraverso la ricerca delle origini di fare luce su luoghi, eventi e personaggi "sfocati". Come afferma Struken "Remembering becomes a process of achieving closer proximity to wholeness, of erasing forgetting […] Thus, the positioning of memory as a process through which origins are retrieved means positing forgetting as an act of misrecognition."[157] Così negli anni '80 e '90 la Turchia ha assistito alla riscoperta di vari passati utilizzati per costruire nuove identità e contro-memorie come quella curda, islamica, alevita, balcanica, armena ed ebraica; questo bisogno di scavare nel passato è stato motivato sia dal fallimento dei progetti di modernizzazione kemalisti che dalla necessità di produrre nuove strategie di inclusione. Queste nuove modalità di identificazione e crescente pluralizzazione culturale si sono sviluppate parallelamente ad una imponente trasformazione sociologica che è stata accelerata dall'emergere di nuove reti e connessioni sociali, da nuovi modelli di associazione e di relazioni sociali. Infatti in seguito alle politiche liberiste di Özal sono emersi in Turchia dagli anni '80 in poi nuovi media (radio/tv/riviste/etc.) che hanno svolto un ruolo importante nel colmare il divario tra la sfera privata e quella pubblica portando all'interno del dibattito pubblico questioni precedentemente considerate tabù (Gürbilek 1992 in Neyzi, 2002:142). I protagonisti di questa "rivoluzione culturale" sono stati soprattutto giovani istruiti provenienti in larga parte da quelle comunità che sostenevano un nuovo e più aperto approccio con la storia del Paese e che hanno

[157] Sturken, Marita, 1999, *Narratives of Recovery: Repressed Memory as Cultural Memory*, in Bal et al. (eds.), Acts of Memory: Cultural Recall in the Present, p.243.

utilizzato prima i media convenzionali e poi in seguito Internet, per offrire una molteplicità di voci e narrazioni da/sul passato al proprio pubblico di riferimento. Quello che nonostante le differenze in campo politico e/o culturale ha unito questi gruppi, è stata la sempre più vigorosa critica all'eredità kemalista.

Questo slancio è poi continuato durante gli anni '90 e e agli inizi del XXI secolo sia in Turchia che nei paesi della diaspora dove c'è stata una esplosione nostalgica e di studi di memoria che attraverso libri, riviste, giornali, film, musica, performance e arte figurativa hanno esplorato aspetti del variegato patrimonio culturale del paese precedentemente ignorato o proibito. Nello stesso periodo sono emerse Fondazioni private e ONG come il Mesopotamian Cultural Center (1991), la History Foundation e l'Istituto curdo di Istanbul (1992), il Truth Justice Memory Center (2011) e musei come il Museo Ebraico della Turchia (2001). Nel 2005 si è tenuta la Conferenza sugli armeni turchi che ha rappresentato un passo importante nell'avviare una discussione pubblica su un argomento considerato fino a quel momento tabù (Neyzi, 2019). Contemporaneamente è emerso un gruppo di storici molto critici nei riguardi della storiografia ufficiale composto per lo più da giovani accademici formatisi in università europee o americane che hanno cominciato ad insegnare nelle nuove università private turche. Tra questi anche i "pionieri" della storia orale e degli studi di memoria in Turchia come Arzu Öztürkmen o come Leyla Neyzi che con il suo lavoro ha squarciato il velo che copriva i traumi e le sofferenze patite dalle minoranze sia non-musulmane che musulmane nella Turchia repubblicana. Tutti questi studi mostrano che il passato continua a gettare la sua lunga ombra sul presente e che la questione dell'identità e del suo rapporto con la storia rappresenta una ferita profonda nella società turca che richiede un profondo intervento per poter essere sanata. Ma affrontare il passato "reale e vissuto", piuttosto che una nostalgia costruita, significa affrontare la violenza che ha scosso la società turca durante il XX secolo, violenza esercitata dallo Stato verso particolari comunità, tra comunità, tra generazioni o all'interno della stessa psiche individuale. Significa affrontare gli aspetti di esclusione dall'identità nazionale e il costo che questa esclusione ha avuto per individui. Per quanto riguarda i tabù sul passato forse la maggior parte della violenza viene impartita in modi non facilmente visibili o espressi come per esempio attraverso la segretezza e la paura che operano silenziosamente all'interno della psiche e in questo, l'identità ebraica ne è un esempio esemplare (Neyzi, 2002).

Come ci ricorda Lea Nocera, nel corso del XXI secolo, in continuità e in modo analogo a quanto era successo dopo il golpe del 1980, la memoria soggettiva, la narrazione biografica e la storia orale sono diventi oggetto sia di studio accademico che di produzioni culturali anche grazie all'espansione dei media privati, al diffondersi di Internet e dei social media, all'istituzione di musei privati e di centri culturali. In effetti l'interrogarsi e riflettere sul passato e sulla sua narrazione diventa sempre più centrale nel discorso pubblico e stimola l'emergere di un forte bisogno sociale e politico di "fare i conti con il passato" (Nocera, 2017:105). La memoria diventa quindi una importante risorsa per colmare il vuoto o le distorsioni che la storiografia ufficiale sembravano aver imposto ad una società che sembrava monolitica. E infatti il crescente interesse per generi come l'autobiografia, il romanzo storico, la storia orale, la storia dei quartieri e delle regioni storiche avvenuto negli anni novanta e nella prima parte del primo decennio del XXI secolo riflette la nuova attenzione per il passato da parte degli individui. Allo stesso tempo quando la questione dell'identità e della sua relazione con la storia è entrata nel dibattito pubblico, è stata rapidamente depoliticizzata, banalizzata e mercificata (Kırca, 2000 in Neyzi, 2002:142) facendo emergere un'industria della nostalgia che offre immagini di un passato "perduto" come per esempio nel caso dei quartieri cosmopoliti di Istanbul e delle loro "perdute" minoranze (Neyzi, 2002:142).

Oggi il neo-ottomanismo è un progetto nostalgico guidato dal governo dell'AKP[158] e dalla nuova élite musulmana conservatrice e trae la sua ispirazione storica dall'Impero Ottomano che vede e rappresenta come una culla di civiltà multiculturale, pia, giusta e armoniosa. Sulla scia del neo-ottomanismo del Partito del Benessere (*Refah Partisi*, RP) e del Partito della Virtù (*Fazilet Partisi*,

[158] White, J., 2014, *Muslim Nationalism and the New Turks,* Princeton, NJ, Princeton University Press.

FP) che negli anni ’90 hanno segnato l'ascesa dell’Islam politico in Turchia e che sostenevano idee neo-ottomane come il federalismo religioso ottomano (*millet*) e programmi di carità di ispirazione religiosa come alternativa allo Stato sociale, si inserisce l’AKP che nel XIX secolo ha ulteriormente ampliato questo programma.

Nella narrazione dell'AKP il neo-ottomanismo ha implicazioni sia nella politica interna che in quella estera della Turchia[159]. Definito nel volume scritto nel 2001 dall'ex ministro degli Affari Esteri e poi primo ministro Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik* (Profondità Strategica), il volto del neo-ottomanismo in politica estera prevede una *Pax Ottomana* in quella che era stata l’area di influenza dell'Impero Ottomano con l'obiettivo di stabilire legami con i paesi del Medio Oriente e dei Balcani a scapito del tradizionale orientamento della Turchia verso l'Occidente[160]. Davutoğlu sosteneva che il ricongiungersi con il Medio Oriente fosse il destino storico e geografico della Turchia[161].

In politica interna l'establishment politico enfatizza sempre più il passato ottomano attraverso sontuose e spettacolari celebrazioni di anniversari legati all'Impero come per esempio quello in ricordo della conquista di Costantinopoli/Istanbul; oppure rivitalizzando tematiche ottomane in settori controllati dal governo come i libri di testo nelle scuole e le banconote; o ancora plasmando il tessuto urbano secondo una visione nostalgica del passato ottomano, come lo dimostrano i musei a tema ottomano come il *Panorama 1453 History Museum* o le colossali moschee destinate a imitare la grandezza dei sultani ottomani.

Non è un caso che uno dei fattori scatenanti le manifestazioni antigovernative che si sono svolte nel 2013 al Gezi Park di Istanbul sia stato il tentativo di radere al suolo questo parco pubblico per costruire al suo posto una replica di una caserma ottomana da destinare come centro commerciale. Questo può servire come simbolo di come il neo-ottomanismo sia immerso in espliciti sforzi politici per plasmare il paese nel bel mezzo di una trasformazione economica neoliberale. L'intensità delle proteste di Gezi tuttavia ha indicato che questa imposizione dall'alto della nostalgia ottomana può essere messa in discussione da diversi gruppi.

Il neo-ottomanesimo nella vita urbana e in particolare delle forme con cui ha dato impulso alla trasformazione dei quartieri e all'avvio di progetti di musealizzazione è stato analizzato da diversi studiosi[162]. Ayfer Bartu ha studiato il distretto di Beyoğlu/Pera di İstanbul sia negli anni '80 che dopo le elezioni municipali del 1994, quando il candidato del Refah Partisi (RP), Recep Tayyip Erdoğan, che più tardi fondò l'AKP, fu eletto sindaco di İstanbul.[163] Bartu afferma che durante questo periodo, l'immagine di Istanbul è stata orientalizzata attraverso l’utilizzo di slogans come "l'Oriente in Occidente, l'Occidente in Oriente" oppure "Porta d'Oriente"[164]. Oppure in contrapposizione all’immagine di Beyoğlu/Pera come esempio della “Istanbul europea”, i politici del RP hanno usato

---

[159] Fisher Onar, N., 2011, *Constructing Turkey Inc.: The Discursive Anatomy of a Domestic and Foreign Policy Agenda*, Journal of Contemporary European Studies, Vol. 19, no. 4, pp.463–473.

[160] Murinson, A., 2006, *The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy*, Middle Eastern Studies, Vol.42, no. 6, pp. 945–964.

[161] Ahmet Davutoğlu, Stratejik Derinlik: Türkiye’nin Uluslararası Konumu , İstanbul: Küre Yayınları, 2011

[162] Per un aprofondimento, Brink-Danan, M., 2011, *Dangerous Cosmopolitanism: Erasing Difference in İstanbul*, Anthropological Quarterly, Vol.84, no. 2, pp. 439–473; Brink-Danan, M., 2011, *Jewish Life in Twenty-First-Century Turkey: The Other Side of Tolerance*, Bloomington, Indiana University Press; Mills, A., 2011, *The Ottoman Legacy: Urban Geographies, National Imaginaries, and Global Discourses of Tolerance*, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol.31, no. 1, pp.183–195; Mills, A., 2010, *Streets of Memory: Landscape, Tolerance, and National Identity in İstanbul*, Athens, University of Georgia Press; Barkey, K., 2010, *Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey?*, in *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*, ed. Ahmet Kuru and Alfred Stepan, New York, Columbia University Press, 2010, pp. 12–31; Iğsız, A., 2015, *Palimpsests of Multiculturalism and Museumization of Culture: Greco-Turkish Population Exchange Museum as an Istanbul 2010 European Capital of Culture Project*, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol.35, no. 2, pp. 324–345.

[163] Bartu, A., 2001, *Rethinking Heritage Politics in a Global Context: A View from İstanbul*, in *Hybrid Urbanism: On the Identity Discourse and the Built Environment*, ed. Nezar AlSayyad, Westport, CT, Praeger Publishers, pp. 131–155.

[164] *Ibid*., 136

la loro amministrazione "come una grande opportunità per dimostrare il funzionamento del "modello di governo ottomano" che hanno definito come la coesistenza di diversi stili di vita. "[165]

Analogamente uno studio condotto da Amy Mills nel 2010 su Kuzguncuk, mostra come questo quartiere come altri in İstanbul sia stata reimmaginato e ricostruito con un chiaro riferimento a un passato multiculturale ottomano[166]. Si è sviluppato così un nostalgico e popolare ricordo per i cosmpoliti quartieri ottomani di İstanbul, un ricordo che tuttavia trascura e omette i conflitti attraverso la produzione di fittizzi miti di armonia e fratellanza. Per di più le iniziative urbane neo-ottomane dislocano i poveri della città che abitano questi quartieri e creano nuovi meccanismi di gentrificazione nei quartieri storici di İstanbul che vengono riscoperti e ripopolati dalle fasce ad alto reddito[167]. In linea con tali interventi urbani neo-ottomanisti, gli anni 2000 hanno visto l'emergere di un discorso ufficiale che ha sostenuto la diversità in Turchia insieme ad una abbellita immagine di coesistenza, armonia e tolleranza " without mention of aversion or power issues".[168] Ne è un esempio il *Population Exchange Museum* di Istanbul che propone un addomesticato e artificiale racconto sulla coesistenza tra greci e turchi, dove il multiculturalismo viene ampiamente romanzato ma che ignora totalmente qualsiasi narrativa che parli di disparità, ingiustizia o dominio[169]. Allo stesso modo anche la minoranza ebraica di İstanbul nel contesto di un immaginario cosmopolitismo ottomano, è stata venerata come residuo ancestrale del cosmopolitismo perduto nonostante la comunità ha dovuto affrontare occasionali attacchi di discriminazione pubblica e privata nel corso della storia sia ottomana che repubblicana che l'hanno costretta a nascondere il proprio comportamento pubblico e "addomesticare" le proprie differenze[170].

Karen Barkey sostiene che "i politici stanno tornando alla storia per rivendicare una storia di tolleranza e di coesistenza senza comprendere appieno il contesto della sua nascita, del suo dispiegarsi e della sua tragica caduta."[171] Barkey trova sconcertante il modo in cui questa visione fa a pezzi e congela la storia, "rivendicando l'ascendenza con la tolleranza ottomana ma negando ogni relazione con l'annientamento finale della diversità durante la transizione tra Impero e nazione (turca)."[172]

L'ottomania invece, pur dialogando con il neo-ottomanismo, interessa principalmente gli aspetti culturali legati al fascino che il passato ottomano emana e si manifesta attraverso immagini, simboli e oggetti pronti per il consumo.

In particolare un potente strumento di diffusione dell'ottomania nella cultura popolare è l'uso delle serie/dramma televisive; spazio in cui ottomania e neo-ottomanesimo si parlano e producono nuove "verità" storiche legate alle identità turche e islamiche. La televisione turca ha infatti subito una radicale trasformazione negli ultimi decenni ed è passata dalle programmazione di soap opera di ispirazione occidentale a drammi moderni intrisi di valori religiosi e di nostalgia ottomana.[173] Ne è un perfetto esempio la recente serie televisiva (2017-2021) *Payitaht* (L'ultimo Sultano) che ritrae gli ultimi anni del regno del controverso sultano Abdülhamid II; nella serie il sultano viene presentato

---

[165] *Ibid*., 146.
[166] In Mills, Streets of Memory.
[167] Per un aprofondimento, Bartu Candan, A. e Kolluoğlu, B., 2008, *Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and a Public Housing Project in İstanbul*, New Perspectives on Turkey, Vol. 39, pp. 5–46; Kuyucu, T. e Ünsal, Ö., 2010, *Urban Transformation' as State-Led Property Transfer: An Analysis of Two Cases of Urban Renewal in İstanbul*, Urban Studies, Vol.47, no. 7, pp.1479–1499; Bezmez, D., 2007, *The Politics of Urban Regeneration: The Case of the Fener and Balat Initiative*,New Perspectives on Turkey, Vol. 37, pp. 59–86.
[168] Iğsız, A., 2015, *Palimpsests of Multiculturalism and Museumization of Culture: Greco-Turkish Population Exchange Museum as an Istanbul 2010 European Capital of Culture Project* ,Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol.35, no. 2, pp.324–345.
[169] *Ibid*., 337.
[170] Vedi Brink-Danan, M., 2011, *Jewish Life in Twenty-First-Century Turkey: The Other Side of Tolerance.*
[171] Karen Barkey, 2010, *Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey?,* in *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*, ed. Ahmet Kuru and Alfred Stepan, New York, Columbia University Press, p.13.
[172] *Ibid.*
[173] Hussain, D., 2017, *The Revival of Ottomanism in Shaping Turkey's Influence in the Muslim World*, Foreign Policy Journal.

come un uomo religioso e pio circondato da nemici impegnati a tessere complotti [174] e che come ultimo leader del mondo islamico è impegnato in una feroce lotta per combattere i nemici dell'Islam. Si tratta di un'immagine del sultano decisamente revisionista rispetto a quella che ha dominato il mondo accademico turco negli ultimi decenni che invece ha dipinto Abdülhamid II come uno spietato tiranno a cui già nel XIX secolo i suoi contemporanei avevano affibiato l'epiteto di "Sultano Rosso" per il sangue degli eccidi da lui provocati. Erdoğan, un ammiratore della serie, ha commentato "Gli stessi schemi [usati contro il sultano] vengono usati oggi, esattamente nello stesso modo... le mosse dell'Occidente contro di noi sono le stesse. Solo l'epoca e gli attori sono diversi".[175] Sempre Erdoğan nel 2018 in occasione del 100° anniversario della morte del sultano in un discorso tenuto al Palazzo Yıldız di Istanbul ha dichiarato: "La Repubblica di Turchia è una continuazione degli ottomani. Naturalmente, i confini sono cambiati. Sono cambiate le forme di governo... Ma l'essenza è la stessa, l'anima è la stessa, anche molte istituzioni sono le stesse".[176]

Un altro esempio di programma tv che richiama l'ottomania e il neo-ottomanismo è rappresentata da *Muhteşem Yüzyıl* (Il Magnifico Secolo) una serie tv incentrata sulla vita del sultano Süleyman "Il Magnifico" uno dei più grandi sultani ottomani che nel XVI secolo condusse l'Impero all'apice del suo potere ed estensione. La serie è andata in onda su TRT (2011-2014) riscuotendo un incredibile successo. Nonostante abbia ricevuto anche tantissime lamentele e denunce a causa della rappresentazione spregiudicata della vita personale del sultano, del suo giocare d'azzardo e della stravaganza della famiglia reale - anche Erdoğan ha definito la serie "irrispettosa" nei confronti di una figura storica così venerata - la serie è comunque riuscita a illustrare, in frammenti coerenti, la gloria dell'Impero ottomano e rappresentare Süleyman come un grande califfo dell'Islam che aveva preso molto sul serio la *Shariah* e la *jihad*.

Anche il film *Fetih 1453* (Conquista 1453) rientra nel filone di prodotti che esaltano l'Impero ottomano e promuovono l'ottomania. Il film, uno dei migliori successi al botteghino nella storia della Turchia, è stato prodotto nel 2012 grazie ad un generoso budget di $ 17 milioni di dollari e al supporto dell'AKP e di altre istituzioni statali. Cito il film perchè offre una propria interpretazione narrativa della conquista di Costantinopoli da parte di Mehmed *Fātiḥ* nel 1453, in quanto mostra i bizantini come individui decadenti e privi di principi morali in contrasto con il magnanimo sultano e i virtuosi turchi.[177]

Una delle manifestazioni più sorprendenti di ottomania la troviamo nella letteratura, vale a dire nei romanzi "storici". Negli ultimi decenni c'è stato un drastico cambiamento nel focus della letteratura popolare a disposizione del pubblico ed entrare in una libreria in Turchia dimostra come la storia ottomana sia diventata uno dei argomenti preferiti visto che gli scaffali sono pieni di romanzi storici e lavori accademici che offrono una larghissima gamma di titoli inerenti alle diverse epoche dell'Impero.[178]

Anche il patrimonio architettonico è un altro spazio importante in cui si esprime l'ottomania. I siti architettonici in Turchia, proprio come gli spazi pubblici, hanno sempre avuto significati molto importanti e la denominazione di monumenti, ponti e architetture significative è stata una popolare forma di diplomazia culturale. Nell'ultimo decennio tuttavia l'AKP ha portato questa politica a livelli mai visti prima. L'esempio più eclatante è la grandiosità della moschea Çamlıca costruita nel quartiere di Üsküdar a Istanbul (2019) e praticamente visibile da qualsiasi punto della città che se nelle sue forme architettoniche rappresenta un revival del lavoro del leggendario architetto ottomano Mimar

---

[174] Armstrong, W., 2017, *The Sultan and the Sultan,* History Today, https://www.historytoday.com/miscellanies/sultan-and-sultan, consultato il 07-05.2021.

[175] *Ibid.*

[176] *Turkish Republic Is Continuation of Ottomans: President Erdoğan*, Hürriyet Daily News, 2018, http://www.hurriyetdailynews.com/turkish-republic-is-continuation-of-ottomans-president-erdogan-127106, consultato il 03.05.2021.

[177] Hakan Yavuz, M., 2020, *Nostalgia for the Empire, The Politics of Neo-Ottomanism,* Oxfod University Press, p.172.

[178] Bera Alan, M., 2018, *A legacy lost: The Revival of Ottoman Legacy in Modern Turkey,* American University , Dubai

Sinan dall'altra ne vuole perfino superare l'imponenza essendo stata progettata per essere la più grande moschea della Turchia.[179]

4.4 Nostalgia per le minoranze

Questo intreccio tra memoria, nostalgia, miti reali e costruiti e la loro commercializzazione è stato ben descritto da Amy Mills (Mills, 2006) in uno studio sul quartiere di Kuzguncuk. Kuzguncuk è un quartiere di Istanbul situato sulla sponda asiatica che per secoli ha ospitato comunità ebraiche, armene, greche e turche; si trattava di gruppi a basso reddito che vivevano in una condizione di coesistenza pacifica. La Mills partendo dal concetto di *mahalle* (quartiere) descrive come il nazionalismo etnico della Repubblica abbia fatto saltare i presupposti stessi di questo vivere insieme, eradicato le minoranze non-musulmane dalla geografia urbana - non solo del quartiere ma dell'intera Istanbul - per poi creare le condizioni per l'emergere di una nostalgia per quello stesso ambiente cosmopolita che aveva consapevolmente distrutto.

Storicamente le *mahalle* funzionavano come distribuzione nello spazio urbano dell'identità etnica o religiosa poiché rifletteva la struttura amministrativa del sistema delle *millet* ottomane figurando quasi come una sovrapposizione tra *mahalle* (funzione amministrativa) e *millet* (funzione religiosa). Ogni *mahalle* era governata da un leader religioso locale rendendo la *mahalle* una sorta di localizzatore socio-spaziale per l'identità etnica e religiosa di una particolare comunità. L'identità individuale dipendeva anche dalla località del *mahalle*; a Istanbul ad esempio documenti legali mostrano che prima della creazione dei cognomi si identificavano gli individui in base alla loro appartenenza a questa o a quella *mahalle* (Mills, 2006:9). Le stesse *millet* non erano necessariamente omogenee in quanto potevano esistere differenze nelle origini etniche e nel linguaggio come ad esempio nel caso della *millet* ebraica che includeva sia ebrei sefarditi di lingua ladina che askenaziti che utilizzavano l'yiddish. Inoltre i confini delle *mahalle* di Istanbul non erano mappati ma erano flessibili e soggetti a interpretazione. Tuttavia la *mahalle* aveva un'identità coesiva che era fondamentale per il modo in cui i residenti ottomani trovavano il loro luogo di appartenenza nell'ambiente sociale e culturale urbano. Infatti le pratiche culturali locali univano i residenti attraverso legami di responsabilità reciproca, come la riscossione collettiva delle tasse o l'applicazione delle norme sociali, quindi lo spazio fisico delle *mahalle* non erano definite tanto dalla geografia fisica o da rigide divisioni amministrative, quanto dalla pratica sociale e dalle convenzioni culturali.

La flessibilità delle caratteristiche spaziali e culturali della *mahalle* si inseriva in una più ampia cultura cosmopolita di Istanbul dove i residenti possedevano fluidità in una varietà di lingue, erano a contatto con una pluralità di culture e la vita quotidiana funzionava attraverso un reciproco riconoscimento delle differenze. Sami Zubaida descrive così questo cosmopolitismo:

> Gruppi di diversi background religiosi ed etnici si mescolano e scambiano idee e stili di vita […] Non sono stati tracciati confini definiti e rigidi e lo Stato non ha ancora esercitato il suo potere di standardizzazione o di imporre le sue norme ai suoi cittadini (Zubaida, 1999:1).

La cultura della *mahalle* è stata prodotta attraverso la negoziazione quotidiana di posizioni di differenza, tuttavia se ai tempi dell'Impero non erano stati tracciati confini definiti e rigidi, durante i primi anni della Repubblica turca e specialmente nell'era nazionalista tra gli anni '30 e '60, furono creati precisi confini tra l'identità etnica di "turco" e quello delle minoranze; quando le comunità che costituivano le *millet* ottomane sono diventate minoranze - *azınlık* – è stata creata una netta distinzione

[179] De Bellaigue, C., 2018, *Why Ottoman Style Is in Vogue in Erdogan's Turkey*, Apollo Magazine, https://www.apollo-magazine.com/why-ottoman-style-is-in-vogue-in-erdogans-turkey/, consultato il 04.05.2021.

sociale che alla fine ha minato il carattere storicamente cosmopolita non solo delle *mahalle* ma della vita quotidiana dell'intera Istanbul. Così i confini della nazione hanno iniziato ad essere negoziati attraverso lo spazio urbano e, in parte, attraverso la "turchizzazione" della *mahalle*.

La "distruzione" delle *mahalle* e dello spirito cosmopolita di Istanbul segue delle date e degli eventi ben precisi. Il *Verlık Vegisi* del 1942, il pogrom anti-greci del 1955 e poi la loro deportazione nel 1964[180] crearono un clima di paura che provocò una massiccia emigrazione delle minoranze e la quasi totale scomparsa della millenaria comunità greca di Istanbul. A Kuzguncuk a partire dagli inizi degli anni '70 la maggior parte delle famiglie non-musulmane ancora presenti si trasferirono in altre parti di Istanbul per ricongiungersi in nuovi quartieri (*gated communities*) con altre minoranze dove potersi sentire più al sicuro. La Mills sostiene che nel 2006 a Kuzguncuk erano rimaste circa dieci famiglie ebree (perlopiù composte da coppie miste) e alcune famiglie greche. Inoltre erano presenti alcuni singoli residenti armeni, greci e ebrei per lo più anziani. Un dato interessante e tragico, se si considera che all'inizio degli anni '30 la popolazione di Kuzguncuk contava circa 4.000 abitanti di cui il 90% era costituito da minoranze non-musulmane (Güven, 2011:368).

Il risultato delle politiche di turchificazione degli anni 40 hanno fatto in modo che alla fine del XX secolo la dimensione cosmopolita degli spazi urbani e culturali di Istanbul era in gran parte scomparsa a causa dell'emigrazione della maggior parte delle minoranze storiche di Istanbul. In questo modo i processi egemonici che hanno definito e creato la nazione come etnicamente turca e musulmana sono stati incisi sul paesaggio della città alterando gli spazi e le pratiche della vita quotidiana. Oltre alla vendita e/o alla confisca delle proprietà delle minoranza non-musulmane in città, gli anni '40 e '60, hanno anche assistitito alla prima grande ondata di migrazione rurale-urbana di turchi musulmani. Secondo i dati del censimento dello Stato turco tra il 1945 e il 1975 la popolazione di Istanbul è cresciuta di quattro volte passando da uno a quattro milioni di abitanti (Mills, 2006:15). In questo processo le *mahalleler* svuotate dalle minoranze non-musulmane sono state occupate dai nuovi migranti rurali, in maggioranza religiosi e conservatori, che non si riconoscevano nella tradizione cosmopolita di Istanbul.

La "ruralizzazione" di Istanbul ha provocato un discorso che contrappone questa nuova realtà urbana e sociale a "*Istanbullu*"[181], tanto che tutte le narrazioni sulla città si sviluppano attraverso e insieme a questa narrativa. Così la memoria sociale di Kuzguncuk utilizza la nostalgia per idealizzare una vita di quartiere e familiare intima e autentica legata a quel passato in cui il vecchio tessuto urbano di Istanbul e le sue aree di verde pubblico non erano state ancora distrutte e sostituite con grandi condomini costruiti per ospitare in città i nuovi migranti. Kuzguncuk non è stato l'unico quartiere di Istanbul ad essere oggetto di questo tipo di nostalgia, infatti anche nei quartieri del Bosforo come Çengelköy, Beylerbeyi e Arnavutköy le vecchie case ottomane sono state acquistate e ricostruite, o ristrutturate, da nuovi proprietari.

Anche il restauro di altre parti della città conosciute per la storia delle minoranze non-musulmane come Fener, Samatya e soprattutto Beyoğlu mostrano una nostalgia sia per il perduto "*Istanbullu*" che per quei greci, ebrei e armeni che quando se ne sono andati si sono portati via con loro anche il carattere della città. Questa nostalgia per le minoranze di Istanbul fa parte della memoria sociale di Kuzguncuk, rendendo Kuzguncuk un sito eccezionalmente interessante attraverso il quale esplorare a Istanbul la complessa relazione tra memoria sociale, nostalgia, paesaggio e identità.

David Lowenthal ha scritto che sia la nostalgia che l'*heritage* si basano su interpretazioni della storia per compensare un presente malessere, per mancanza di comunità e per la necessità di creare

---

[180] Nel 1964 il governo di Ankara denunciò la Convenzione di Ankara del 1930 che stabiliva il diritto dei greci che erano nati e vivevano a Istanbul ma che avevano conservato la cittadinanza greca di continuare vivere e lavorare in Turchia. In seguito alla revoca dell'accordo fu dato a migliaia di greci un preavviso di due giorni per lasciare il paese pena la forzata rimozione. A causa di ciò la comunità greca d'Istanbul si ridusse dalle 80.000-100.000 persone del 1955 a solo 48.000 nel 1965. Secondo *Human Rights Watch* la popolazione greca ad Istanbul è stata stimata nel 2006 in circa 2.500 persone per lo più anziane. (Fonte: "Denying Human Rights and Ethnic Identity", Human Rights Watch, 2 luglio 2006).

[181] *Istanbullu,* letteralmente "di Istanbul", termine usato per indicare la "vera" Istanbul, la città ex capitale imperiale il cui tessuto urbano e struttura sociale, etnica e religiosa composita vennero alterati e in parte distrutti a partire dagli anni '40 del XX secolo prima con le migrazioni dei turchi musulmani anatolici e poi con quelle dei curdi.

una identità (Lowenthal, 1995). In questo modo la memoria sociale di Kuzguncuk può essere letta come un tentativo di recupero di una narrazione particolare del passato sia allo scopo di affrontare il presente sia per esprimere una visione per il futuro (Massey, 1995). Tuttavia mentre la narrazione nostalgica sostiene di conservare quella che è la storica tolleranza di un quartiere multiculturale, in realtà la utilizza per oscurare la controversa e traumatica storia delle minoranze. Inoltre la gentrificazione degli spazi urbani occupati da queste comunità in realtà crea nuovi strappi nel tessuto sociale del quartiere in quanto queste le residue comunità minoritarie vengono ulteriormente sospinte lontano da questi spazi.

Ad oggi, oltre il novantanove per cento dei residenti di Istanbul sono musulmani[182] e delle comunità greche, ebraiche e armene rimangono solo tracce sparse nella città; quindi la recente nostalgia per queste minoranze mostra non solo che la loro è stata una presenza che è durata secoli, ma allo stesso tempo mina un elemento fondamentale del nazionalismo turco e cioè che la Turchia è sempre stata un territorio etnicamente turco (Mills, 2006:5).

Ma allora perché e in che modo questa memoria sociale della *mahalle* cosmopolita continua ad essere così potente e quale funzione svolge nella cultura urbana contemporanea.

Innanzi tutto bisogna considerare gli effetti delle massicce ondate migratorie che dagli anni ’40 in poi hanno stravolto la demografia della città. Se le prime ondate erano costituite da contadini musulmani anatolici che nulla avevano in comune con i cosmopoliti stambulioti e con i quali si sviluppò una tipica contrapposizione città-campagna, fu soprattutto con l’arrivo dei curdi a partire dagli ’80, che non erano dei migranti economici ma rifugiati dalla guerra nel sud-est della Turchia, che i media locali cominciarono ad usare la retorica "dell'esplosione sociale” per diffondere nella classe media stambulita la paura che fosse imminente un conflitto dai connotati propri della lotta di classe (Keyder, 2005); quasi a controbilanciare queste tensioni culturali e politiche presenti nella città è comparso il desiderio e la nostalgia per un urbanesimo tollerante e multiculturale che si è formato su una particolare memoria sociale del passato.

Inoltre poiché oggi l'urbanizzazione eccessiva e la crescente polarizzazione della ricchezza creano nuovi e alienanti paesaggi urbani (Keyder, 1999), i residenti di Istanbul lamentano che la città abbia perso il suo carattere. Quindi con l'erosione delle pratiche sociali che caratterizzavano la vita tradizionale della *mahalle*, la *mahalle,* come spazio culturale urbano turco, si trasforma nel regno della memoria sociale e come l'incarnazione di ciò che è semplice e familiare. Le *mahalleler* storiche di Istanbul sono così diventate simboli nostalgici che riportano a questa memoria sociale, mentre, paradossalmente, la frammentazione sociale e i cambiamenti dei loro paesaggi urbani rivelano le tensioni alla base del recente cambiamento culturale nella città.

La memoria sociale della vita nella *mahalle* utilizza il linguaggio del "eravamo tutti fratelli" per descrivere e narrare il passato perché il nazionalismo turco ha separato le sfere della differenza e della diversità che un tempo invece convivevano in un paesaggio quotidiano cosmopolita. Oggi queste sfere non si sovrappongono più, ma esistono una accanto all'altra come frammenti, categorie che contengono il potenziale per scatenare violenze future. Il ricordo della vita che si conduceva nelle strade della *mahalle* di Kuzguncuk produce uno spazio culturale immaginato che si riferisce non tanto al passato ma a ciò che sta accadendo oggi per cui diventa necessario ricordare un multiculturalismo tollerante per far fronte alle tensioni della vita contemporanea. I ricordi nostalgici di vicini appartenenti nel passato ad una minoranza cancellano la tensione odierna sulle possibili rivendicazioni da parte di minoranze ormai diventate invisibili e negano la differenza sociale che il nazionalismo ha trasformato in ingiustizia ed espropriazione (Mills, 2006:34). "Ormai le tradizioni sono state "inventate" o omogeneizzate in modo così completo e la "storia" così assolutamente commercializzata o mercificata, travisata o resa invisibile, che ogni potenziale opposizione alla memoria collettiva è stata completamente eclissata." (Boyer, 1996:5) Oggi non esiste nessuno spazio

[182] Istituto *KONDA Research and Consultancy* di Istanbul. Censimento 2019.

per narrazioni alternative di Kuzguncuk, poiché la memoria collettiva dell'armonia multiculturale è diventata uno spazio culturale turco esistente all'interno del discorso egemonico della nazione.

Questa memoria sociale della vita delle *mahalle* viene riprodotta attraverso l'uso di giornali/riviste, programmi televisivi, fumetti e siti web i quali ricreano, nell'immaginario comune, i paesaggi storici di Istanbul. La ristampa della letteratura popolare più antica contribuisce a far rivivere e riprodurre la *mahalle* nella memoria sociale come per esempio nel caso della ristampa nel 2002 del *Mahall Coffeehouse* di Sait Faik, una raccolta di racconti ambientati nella Istanbul degli anni '40[183].

Molte riviste, sia popolari che accademiche, hanno pubblicato negli ultimi anni a Istanbul articoli e saggi fotografici sulle *mahalleler* storiche. La *mahalle* è anche utilizzata nella pubblicità commerciale che sfrutta la familiarità e il desiderio della memoria collettiva sulla *mahalle* per vendere prodotti di largo consumo.

In seguito alla diffusa attenzione dei media sul quartiere, Kuzguncuk è diventato il luogo preferito per mostrare l'"autenticità" della vita della *mahalle*. Articoli di giornali e programmi televisivi celebrano Kuzguncuk come paesaggio storico ideale e la sua vita insolitamente integrata.

Il progetto di conservazione storica di Kuzguncuk fu lanciato nel 1978 dall'architetto Cengiz Bektaş che iniziò a restaurare le case del quartiere con l'obiettivo di resuscitare la caratteristica "tolleranza e armonia" di Kuzguncuk. Per Bektaş infatti il paesaggio di Kuzguncuk simboleggiava la bellezza del passato cosmopolita di Istanbul [184].

Bektaş ebbe così tanto successo nel restauro di case nella Uryanizade Caddesi che il paesaggio del quartiere fu scelto per l'ambientazione del più popolare programma televisivo turco della storia, *Perihan Abla*, una serie incentrata sulla vita della *mahalle* e sugli stretti rapporti di vicinato e amicizia che legavano gli abitanti della via. Il successo del programma ha inaugurato un nuovo genere di programmi televisivi in Turchia tutti basati su rappresentazioni nostalgiche della vita nella *mahalle*.[185] Negli anni '90 l'esposizione mediatica di Kuzguncuk ne ha aumentato la popolarità e ha determinato un boom del mercato immobiliare.[186] Questi nuovi abitanti "gentrificatori" erano tuttavia più interessati a costruire nuove abitazioni che di storico avessero giusto la forma piuttosto che rinnovare le vecchie strutture, così le case di legno originarie sono state abbattute e ricostruite in cemento con finte facciate in legno dai colori vivaci. Durante gli anni '90 e l'inizio del XXI secolo articoli su riviste e giornali, saggi fotografici e programmi televisivi locali hanno quindi reso popolare la *mahalle* di Kuzguncuk celebrandola per il fatto di aver saputo conservare il suo storico cosmopolitismo nonostante il fatto che di queste minoranze in realtà non rimangano quasi tracce. Paradossalmente infatti la nostalgia per il cosmopolitismo e la vita multietnica e multiculturale delle *mahalleler*, da un lato ha riacceso i riflettori e provocato un interesse nostalgico sulle minoranze non-musulmane, ma dall'altro questa curiosità non ha stimolato nessun dibattitto pubblico sul perché queste minoranze siano improvvisamente sparite dagli spazi urbani di Istanbul e al loro posto sia rimasto solo un nostalgico ricordo.

La nostalgia della tolleranza e delle strette relazioni comunitarie vissute nella *mahalle* tradisce però una forte amnesia nella memoria collettiva. Le minoranze greche, ebree ed armene sono infatti amate e le loro case restaurate solo dopo che hanno abbandonato la città e non rappresentano più una sfida allo spazio della nazione. Quindi oggi sono presenti nella cultura urbana contemporanea solo grazie alla loro stessa assenza.

---

[183] S. F. Abasıyanık, 2002, *Mahalle Kahvesi, I*stanbul, Yapı Kredi Yayınları.

[184] Bektaş, C.,1996, *Hoş görünün öteki adı: Kuzguncuk* (The other name for tolerance: Kuzguncuk), Istanbul, Tasarım Yayın Grubu; Bektaş, C., 1993, *Kuzguncuk*, Istanbul Dergisi, Vol.4, pp. 105-115.

[185] Tanrıöver, Hakan, 2002, *Türk televizyon dizilerinde aile, mahalle ve cemaat yaşamı*, (Family, neighborhood, and community life in Turkish television serials), Istanbul, Dergisi, Vol. 40, pp.93-96.

[186] La "in-migrazione" in questo quartiere di gruppi ad alto reddito ha causato un aumento dei valori delle proprietà, mentre la sua ristrutturazione ha seguito i modelli sociali ed economici di gentrificazione identificati nella letteratura nordamericana ed europea. H. Bayındir, 2001, En Popüler stanbul Köyü, (The Most Popular Istanbul Village, *Milliyet,* Istanbul Real Estate Section, 18 May, p. 3.

Paradossalmente, l'idea di Kuzguncuk come quella di una sorta di famiglia allargata portata avanti da Cengiz Bektaş ha poi creato una maggiore divisione sociale nel quartiere tra vecchi residenti e nuovi arrivati. A causa di ciò la *mahalle* "reale" è diventata sempre più frammentata, divisa, conflittuale mentre la mahalle "immaginaria" è diventa perfetta e quindi idealizzata. Questa narrativa di pace e tolleranza "incorporata" nella memoria collettiva della *mahalle* nasconde però altre storie non raccontate del passato della *mahalle* e cioè quelle inerenti gli eventi traumatici che hanno portato all'espulsione delle comunità minoritarie alle quali oggi si guarda con nostalgia; storie ed eventi che sia la memoria collettiva che la nostalgia relegano in una dimensione di non-memoria.

Il successo dell'immagine di Kuzguncuk ha stimolato la creazione di altri ambienti "*mahalle*" anche in altre parti della città che ha portato alla gentrificazione di altri antichi quartieri abitati dalle "scomparse" minoranze non-musulmane come Fanar, Belat e Beyoğlu dove la nostalgia di questi spazi cosmopoliti e la memoria di uno stile di vita legato ad una tramontata "Belle Epoque" crea un valore aggiunto agli immobili e rende appetibili e ricercate intere aree urbane

Concluderei citando Kathleen Stewart che a proposito della nostalgia e del suo rapporto con una contemporaneità frammentata e contraddittoria dice:

> La cultura postmoderna è un'onda che cavalchiamo nell'economia disorganizzante e pervasiva del tardo capitalismo. Persi in un mare di volti, guardiamo nostalgicamente alla riva in un improvviso ricordo di una terra già persa ... Ora, minacciata da un pluralismo in decadimento che ci rende tutti solo un altro tra gli altri, ... la nostalgia diventa il vero faro che ci riconduce di nuovo a riva, l'unico punto all'orizzonte che dà speranza di trovare la direzione. (Stewart, 1998).

La nostalgia nella città alienante diventa per Stewart "l'unico punto sul paesaggio" - o il luogo - "che dà speranza di direzione". La nostalgia crea quindi questo punto sul paesaggio "materializzandosi" nella vera ed autentica "*mahalle*". Poiché il paesaggio della memoria collettiva porta la nostalgia a diventare reale/materiale, crea l'illusione di rendere di nuovo "reale" un modo di vivere nel passato. E, come afferma Mills, la *mahalle* di Kuzguncuk crea l'illusione di appartenere al posto e inscrive nello spazio urbano una collettività che riempie il vuoto provocato dall'alienazione; la stessa negazione della condizione di essere un "altro tra gli altri" rappresenta nei fatti il lutto culturale per la perdita del proprio posto nella città (Mills, 2006:31).

Capitolo 5. Casi Studio

5.1 Premessa

Questo studio vuole essere un contributo alla letteratura che si occupa della comunità ebraica turca e nello specifico degli studi di memoria e della storia orale. Allo stesso tempo si presenta come uno strumento che possa aiutare a capire in che termini e intensità gli ebrei turchi possano aver sviluppato un sentimento di appartenenza alla Turchia e quale sia la loro rapporto con l'ondata di nostalgia per il passato ottomano e kemalista che si è diffusa nella società turca a partire dagli anni '80 del XX secolo.

Quello che mi ha motivato a intraprendere questo percorso di ricerca è stata l'intenzione di capire come si relazioni con il proprio passato una comunità che nel corso dei secoli ha avuto rapporti spesso conflittuali con lo Stato, che ha oscillato tra un forte desiderio di rendersi invisibile e timidi tentativi di trovare una presenza nella sfera pubblica, che è stata stigmatizzata per la sua diversità ma allo stesso tempo celebrata come minoranza leale e non problematica e che oggi in una Turchia agitata da una difficile situazione politica, sociale ed economica si trova sospesa tra la possibilità di compiere *Aliyah* e rimanere legata a quel territorio che considera "casa" da centinaia di anni.

Per i turchi musulmani, che si tratti di sogni imperiali neo-ottomani o di salvaguardare il progetto laico-modernista kemalista, il sentimento nostalgico non presenta particolari elementi di conflittualità con i periodi storici di riferimento mentre nel caso della comunità ebraica il discorso merita un approfondimento.

Infatti sia l'Impero che l'alto kemalismo hanno significato per la comunità ebraica periodi storici portatori sia di benefici che di svantaggi. Nel periodo imperiale infatti se da un lato il sistema delle *millet* assicurava alle minoranze non-musulmane una notevole autonomia, allo stesso tempo le costringeva in una relazione ineguale con lo Stato che le rendeva oggetto di discriminazioni e limitazioni nella sfera pubblica; inoltre la mancanza di violenze e persecuzioni nei loro confronti non poggiava su una base giuridica ma solo sulla benevolenza del Sultano. Non a caso Eli Şaul ha scritto "Il turco non picchia l'ebreo, ma se lo facesse?" (Şaul, 1996:59 in Neyzi, 2005:169)

Similmente anche il periodo dell'alto kemalismo ha rappresentato per la comunità ebraica un periodo di luci-ombre in cui ai progressi raggiunti dalla comunità si sono contrapposti eventi traumatici. Il kemalismo infatti col suo modello di società laica e occidentalizzata se da un lato sembrava offrire alle minoranze non-musulmane un progetto di inclusione e integrazione dall'altro, introducendo un concetto di nazionalità basata sulla turchità, ha portato all'esclusione di questi gruppi dalla sfera pubblica e al loro, spesso violento e traumatico, allontamento dal tessuto economico del paese.

Per cui quando si cerca di comprendere a quale epoca storica un ebreo turco possa rivolgersi con nostalgia è da tener ben presente che entrambi i periodi di riferimento contengono memorie e ricordi sia positivi che negativi.

5.2 La ricerca sul campo

Per quanto riguarda l'attività di ricerca il programma prevedeva di dedicare almeno il 70% del lavoro alla ricerca sul campo che si sarebbe dovuta tenere soprattutto ad Istanbul. La preparazione del gruppo da intervistare è stato lungo e difficoltoso in quanto la comunità ebraica turca rappresenta un gruppo estremamente chiuso e poco disposto a condividere ricordi e memorie sia personali/familiari che riguardanti la comunità. Tuttavia grazie a contatti personali e la riassicurazione sulla apoliticità della ricerca sono riuscito a costituire un network di una decina di persone interessate a far parte del progetto, gruppo che intendevo poi ampliare attraverso il criterio dello "*snow ball*". Risolta questa difficoltà ne è emersa un'altra purtroppo non risolvibile; infatti proprio nel periodo in cui l'attività sul campo sarebbe dovuta cominciare è sopraggiunta l'emergenza pandemica. Questa circostanza ha inizialmente interrotto e poi pesantemente rallentato e stravolto l'attività che sarebbe dovuta essere dedicata all'intervista dei partecipanti al progetto. Si è cercato di superare questo ostacolo utilizzando piattaforme web come Zoom e Skype ma ciò ha introdotto nuove difficoltà di non facile risoluzione. Infatti le interviste si sarebbero dovuto incentrare in larga parte sul gruppo costituito dai cosiddetti "Figli della Repubblica" o "Figli di Atatürk"[187] cioè i nati subito dopo la fondazione della Repubblica nel 1923 e portatori non solo di una memoria diretta del periodo dell' alto kemalismo e degli eventi traumatici che hanno coinvolto le minoranze non-musulmane nei primi decenni della storia repubblicana ma anche di quella "ottomana" grazie ai racconti, alle storie familiari e ai ricordi tramandati dai propri genitori, testimoni diretti del tardo periodo imperiale. Riuscire a comunicare con persone nate tra la fine degli anni '20 e '30 del XX secolo utilizzando tecnologie del XXI secolo ha rappresentato una gigantesca sfida che purtroppo non sempre si è conclusa nella modalità sperata. Un'altra difficoltà emersa nell'utilizzo dell'intervista in remoto ha riguardato il disagio e la preoccupazione manifestata da diverse persone nel rilasciare dichiarazioni su un dispositivo tracciabile. Infatti, mentre la tendenza a chiedere che le interviste avvengano in certe particolari condizioni - luogo pubblico, preferenza nel non essere ripresi e a volte anche registrati – fanno parte di quella attitudine adottata nei secoli dalla comunità ebraica che va sotto il nome di *kadayez,* questa preoccupazione ha invece un'origine molto più recente essendo motivata dall'attuale situazione politica in Turchia dove parlare di argomenti che per un interlocutore europeo potrebbero sembrare perfino banali, per un abitante di quel paese, soprattutto se appartenente ad una minoranza sempre più percepita come la quinta colonna di uno Stato percepito con ostilità, possono creare ansia e preoccupazione. Da qui l'enorme difficoltà di svolgere la programmata attività di ricerca sul campo nel periodo pandemico e la necessità di tenere il più possibile anonime le identità degli intervistati.

Considerata l'impossibilità di potermi recare in Turchia a causa delle chiusure delle frontiere e considerata la difficoltà nel poter continuare ad intervistare utilizzando altri strumenti ho potuto comunque contare sul materiale da me registrato prima del sopraggiungere dell'emergenza e su quello ottenuto successivamente nel corso del 2021 con membri della comunità ebraica turca residenti in diversi paesi europei. Questa documentazione è stata integrata con quella custodita negli Archivi digitali del Centropa Institute di Vienna che mi è stata donata nel febbraio del 2021 e dallo studio compiuto da Cem Reyna nel 2016 sul senso di appartenenza degli ebrei in Turchia.

---

[187] Leyla Neyzi utilizza i termini "Figli della Repubblica" e "Figli di Atatürk" per indicare i giovani che formavano la nuova gioventù repubblicana nati dopo il 1923 che venivano considerati come i principali destinatari dei benefici delle riforme kemaliste e ritenuti i "guardiani" dello Stato repubblicano. A loro Atatürk si rivolse direttamente alla chiusura del Secondo Congresso del Partito Popolare Repubblicano nel 1927 dicendo: "Gioventù turca! Il tuo primo dovere è mantenere e proteggere per sempre l'indipendenza turca e la Repubblica turca. Questa è la base primaria della tua esistenza e del tuo futuro. Questo costituisce il tuo tesoro più prezioso. Il figlio del futuro della Turchia! Il tuo dovere è salvare l'indipendenza turca e la Repubblica. Troverai la forza di cui hai bisogno per raggiungere questo obiettivo nel nobile sangue che scorre nelle tue vene! " (Neyzi, L., 2001, *Object or Subject? The paradox of "Youth" in Turkey*, International Journal of Middle East Studies, Vol. 33, no. 3, pp. 411-43).

Sia le interviste eseguite dai ricercatori di Centropa che da Reyna mi hanno aiutato ad allargare la platea degli intervistati e a trovare conferma dei risultati emersi durante le interviste da me condotte in presenza.

5.3 Gli intervistati

Come breve promemoria il materiale utilizzato in questo studio riguardante gli ebrei turchi è stato fornito da 18 fonti primarie costituite da interviste che ho condotte personalmente e da altre 22, inedite, conservate negli Archivi del Centropa Institute che sono state utilizzate a complemento di quelle primarie; in aggiunta sono state consultate altre 32 presenti nello studio di Reyna.

Le interviste da me eseguite hanno coinvolto soggetti di un età compresa tra i 20 e 92 anni, 10 di sesso femminile e 8 di sesso maschile. Uno degli intervistati era di nazionalità turca ma non di religione/cultura ebraica, ma avendo condotto approfonditi studi sulla comunità ebraica turca è stato incluso nella ricerca come fonte secondaria. Tutti gli intervistati vivono in grandi centri urbani sia in Turchia, Istanbul e Smirne, che in Europa, Berlino e Roma, negli USA, Miami e in Israele, Gerusalemme.

La maggior parte degli intervistati proviene dalla classe media e medio-alta, possiede buone/ottime posizioni socio-economiche, sono lavoratori autonomi o lavorano come colletti bianchi. Tutti gli intervistati possiedono un buon livello di istruzione e 12 su 18 hanno conseguito una laurea. Una importante caratteristica degli intervistati che ho considerato abbastanza significativo riguarda il livello di religiosità, dal momento che la maggior parte si sono definiti prevalentemente laici mentre l'ebraicità assume soprattutto un valore di identità culturale. Non sono mancati tuttavia intervistati più coinvolti nella sfera religiosa e, singolarmente, si è trattato di soggetti più giovani e in qualche modo a contatto con la società israeliana.

Inoltre, considerato che sono arrivato a quasi tutti gli intervistati tramite una rete di amici e conoscenti ho potuto instaurare con loro un rapporto diretto e confidenziale che ha reso possibile il crearsi di un rapporto di fiducia e informalità che li ha portati durante le interviste a condividere liberamente e senza riserva i loro pensieri, anche quando si è trattato di discutere di tematiche problematiche o di ricordi traumatici.

Per quanto riguarda invece le interviste conservate presso l'Archivio del Centropa Institute si tratta di 23 interviste inedite raccolte tra il 2004 e il 2007 dai ricercatori dell'Istituto con un gruppo di ebrei di Istanbul nati tra il 1914 il 1940. Si tratta di testimonianze molto rilevati che hanno fornito importanti informazioni alla mia ricerca in quanto tutti gli intervistati hanno vissuto in pieno tutti quegli eventi formativi della Repubblica che hanno influenzato i rapporti tra i gruppi minoritari, lo Stato e la maggioranza musulmana.

5.4 La Comunità ebraica tra la nostalgia del passato e un futuro incerto

Per quanto riguarda i risultati della ricerca il primo dato da evidenziare è che il rapporto tra memoria, passato e nostalgia è largamente influenzato dall'appartenenza ad uno specifico gruppo anagrafico. Tra gli intervistati appartenenti alla "Generazione Repubblicana" nata a ridosso degli anni '30 e '40, l'Impero ottomano è visto come un'epoca ambigua e contraddittoria. Conosciuto attraverso i ricordi diretti di genitori e nonni è ricordato come un periodo in cui gli ebrei erano sì parte di un sistema "sicuro", le *millet*, che concedeva loro libertà religiosa ma che allo stesso tempo operava all'interno di un regime autoritario e repressivo che imponeva alle minoranze non-musulmane uno stato di incertezza e inferiorità. Un'intervistata ha affermato che "durante l'Impero c'era sì tolleranza religiosa, ma si rischiava di finire gettati nel Bosforo chiusi in un sacco." (Fortunee) Al di là della forma piuttosto colorita e pittoresca, questa espressione rivela comunque la sensazione di costante pericolo e insicurezza che gli ebrei percepivano sotto il regime ottomano, una sensazione così radicata

e profonda da essere giunta perfino a quelle generazioni nate dopo la fine dell'Impero. Questa visione critica è stata condivisa anche da altri intervistati che hanno giudicato l'Impero come "un regime che tollerava ma non integrava" (Giacomo) e che si basava su un rapporto "fortemente discriminatorio e diseguale che l'ebreo viveva con un senso di profonda insicurezza." (Albert) Questo giudizio negativo viene esteso anche al nazionalismo dei Giovani Turchi colpevoli di aver "distrutto la pacifica convivenza tra gruppi etnici/religiosi" (Nessim) imponendo la supremazia della componente musulmana a discapito di quella non-musulmana aprendo così ad una fase politica e sociale caratterizzata da violenze ed esclusione nei confronti delle minoranze, ebrei inclusi. Questo dato mi ha particolarmente sorpreso considerando che la comunità ebraica nel suo complesso aderì al movimento dei Giovani Turchi e beneficiò delle politiche di turchificazione dell'economia che il CUP promosse dopo la Rivoluzione del 1908. In ultimo lo Stato e la società ottomana vengono archiviati come un sistema comunque destinato al fallimento in quanto visti come un "organismo ibrido privo di un progetto comune e diviso da insormontabili barriere linguistiche." (Giacomo) Soltanto chi apparteneva a quell'èlite ebraica che aveva ottenuto un passaporto straniero ricorda positivamente l'Impero in quanto guarda con nostalgia ad un periodo in cui il regime delle Capitolazioni garantiva al proprio gruppo una posizione di privilegio e ricchezza (Lazar). Se l'Impero e la sua struttura politico-sociale non vengono quindi ricordati con rimpianto e nostalgia, questa ostilità si estende a quel movimento che ne rivaluta oggi la struttura e la *governance* e cioè il neo-ottomanismo. Quando ho chiesto agli intervistati come valutassero il neo-ottomanismo si sono delineati due diversi approcci e giudizi. Infatti c'è una chiara distinzione tra il neo-ottomanismo promosso da Özal tra gli anni '80 e i primi '90 e quello attuale di Erdoğan di matrice islamico-nazionalista; nei confronti del primo c'è un certo apprezzamento in quanto gli intervistati lo percepiscono come un tentativo di recuperare la natura cosmopolita e multiculturale dell'Impero e quindi uno strumento utile per la promozione della democratizzazione della vita politica e sociale della Turchia; c'è un invece totale rifiuto nei confronti del neo-ottomanismo dell'AKP in quanto viene visto come un modo per esaltare solo la componente religiosa islamica e la matrice nazionalista dell'impero implementando un discorso esclusivista e discriminatorio. Un intervistato lo ha perfino definito un "neo-ottomanismo islamico" (Yasef) perché a suo parere altro non è che una trappola ben studiata per "riportare la Turchia verso un passato oscurantista" in quanto il neo-ottomanismo dell'AKP ignora gli aspetti multiculturali dell'Impero mentre apprezza solo gli aspetti autoritari del sistema ottomano e la sua struttura politica e sociale che reprimeva e vietava qualsiasi forma di individualismo.

Scartato il passato ottomano come destinatario di un sentimento di nostalgia, la maggior parte degli intervistati appartenenti a questo gruppo ha espresso una visione molto positiva e nostalgica del primo kemalismo, dell' alto kemalismo, che a loro dire segna la fine dell'oppressione ottomana e l'inizio di una reale politica di emancipazione degli ebrei turchi che si sviluppa come parte di un più ampio processo di modernizzazione e secolarizzazione dello Stato; Atatürk viene definito un "uomo illuminato", un "amico degli ebrei" e ricordi familiari riguardanti il leader kemalista vengono raccontati con commozione e orgoglio.

L'adesione alla Repubblica kemalista è tale che perfino le politiche discriminatorie e gli atti violenti posti in essere durante le ondate di turchificazione della società e dell'economia contro i non-musulmani tra gli anni '20 e '40 sono considerati come "inevitabili incidenti di percorso" (Güner). Anche la campagna "*Vatandaş, Türkçe konuş*!" (Cittadino, parla turco!) ad esempio viene vista da alcuni come una giusta misura in quanto un'intervistata ha affermato "non credo sia giusto che una persona nata in un paese e che ha gli stessi diritti degli altri cittadini non parli la lingua parlata in quel paese." (Rebeka) E perfino l'odiato *Varlık Vergisi* una misura che non solo devastò la comunità ebraica da un punto di vista economico ma che mise in discussione il secolare ruolo di protettore che lo Stato ha svolto nei confronti della comunità ebraica, viene giudicato da alcuni come una misura necessaria; "la ricchezza andava comunque in qualche modo ridistribuita" (Sami); oppure viene giudicato come un provvedimento ormai così lontano nel tempo da non avere più una relazione con la Turchia del presente (Güner).

Perfino nel caso in cui sia impossibile negare la violenza di alcuni eventi e i loro effetti traumatici c'è chi ha sollevato lo Stato da qualsiasi responsabilità; ne è un esempio il sanguinoso attacco alle comunità non-musulmane del 6-7 settembre del 1955 che oltre ad enormi danni materiali provocò un'ondata di panico e un trauma collettivo così profondo da causare l'esodo di massa della comunità greca e una nuova *Aliyah* ebraica; in questo caso la responsabilità per il pogrom non viene attribuita allo Stato - che in realtà ne fu corresponsabile sia per averlo in parte organizzato, sia per non aver saputo (voluto) proteggere dalle violenze una parte della propria cittadinanza - ma a bande di nazionalisti e teppisti o immigrati turchi anatolici invidiosi o ostili dello stile di vita "laico ed occidentale" condotto dalle minoranze; in questo contesto lo Stato fu preso a loro parere alla sprovvista dagli eventi, mentre i musulmani "*Istanbullu*"[188] protessero i propri vicini ebrei, greci ed armeni durante le violenze e i saccheggi.

A questa maggioranza pro-kemalista si affianca tuttavia una minoranza critica che sottolinea la natura discriminatoria e violenta delle politiche kemaliste e mette in evidenza come a differenza del periodo repubblicano lo Stato ottomano non perseguisse alcuna forma di discriminazione nei confronti delle minoranze non-musulmane e che l'atmosfera di tolleranza che regnava nella società ottomana fu poi cancellata durante la Repubblica. È quindi evidente che questo gruppo non condivida affatto questa posizione nostalgica sul kemalismo. Per questi intervistati infatti il regime kemalista è stato invece un sistema che ha costruito il proprio concetto di identità nazionale sul rifiuto e la repressione di ogni tipo di diversità e sull'obliterazione dei valori ottomani di tolleranza; a loro avviso il nazionalismo kemalista, attraverso feroci politiche discriminatorie, ha trasformato le minoranze non-musulmane in tollerati ospiti. Un intervistato ad esempio ha ricordato che al momento di rientrare in Turchia dalla Francia all'inizio degli anni '50 i funzionari del consolato turco di Marsiglia gli consigliarono una volta rientrato ad Istanbul di parlare solo in turco perché se avesse usato il francese o il ladino avrebbe corso il rischio di essere picchiato per strada; un altro ha raccontato invece di parenti che persero tutto a causa del *Varlık Vergisi;* una signora invece ha definito İnönü[189] un "*masalbascio*", una imprecazione in ladino che significa "delinquente", per il suo ruolo nella implementazione nel 1942 del *Varlık Vergisi* che mise in ginocchio la famiglia del cugino del padre e li costrinse ad emigrare.

Durante le interviste è emerso anche un terzo piccolo gruppo composto da persone che hanno dichiarato la loro lontananza sia dal passato ottomano che da quello repubblicano-kemalista in quanto ritengono che entrambi i periodi riportino a ricordi e memorie dolorose e traumatiche che riguardano sia la loro vita personale che quella dell'intera comunità ebraica. Neanche questo gruppo tuttavia si è dimostrato estraneo da un sentimento di nostalgia che in questo caso non era rivolto tanto verso un periodo storico o una condizione specifica, piuttosto si trattava di una nostalgia "geografica" che abbracciava il territorio, la città e gli spazi vissuti direttamente dagli intervistati e prima di loro dalle generazioni che li avevano preceduti. Si tratta di una nostalgia che non è vissuta come il rifugio dove trovare conforto dalle preoccupazioni del presente, ma esprime la tristezza per la perdita di affetti e ricordi legati ad un passato ormai svanito e che si manifesta attraverso un senso di appartenenza ad uno spazio geografico e ai suoi colori, suoni, profumi, piuttosto che in una dimensione politica scomparsa o mutata. "Mi manca guidare lungo il Bosforo, immergermi nella luce del sole e respirare l'odore del mare" (Giacomo).

Per gli altri intervistati invece la nostalgia per l'alto kemalismo esprime il dolore per la perdita di una dimensione politica nella quale di sentivano protetti e nella quale si sono fortemente riconosciuti perché ritenuta uno strumento di emancipazione; per loro il senso di appartenenza è

---

[188] Con il termine "*Istanbullu*" (turco "di Istanbul") vengono definiti coloro che si considerano i "veri" abitanti della città vs i nuovi immigrati. Tra gli anni '50 e '80 questa distinzione aveva un forte carattere culturale e sociale, in quanto contrapponeva i "cosmopoliti" abitanti della ex capitale imperiale ai nuovi immigrati turchi musulmani anatolici, e poi curdi, giudicati ignoranti, conservatori e fortemente legati all'Islam.

[189] Mustafa İsmet İnönü è stato un generale e politico turco. Primo ministro dal 1923 al 1937, fu dopo Mustafa Kemal Atatürk il massimo artefice delle riforme kemaliste dello Stato turco. Alla morte di Mustafa Kemal nel 1938 divenne presidente della Repubblica fino al 1950. Fu poi nuovamente Primo ministro dal 1961 al 1965.

fortemente politico; sentono di appartenere alla Turchia come Stato, come comunità nella quale hanno creduto e per la quale hanno sacrificato molto e nella quale hanno investito con la convinzione di poter partecipare alla realizzazione di una società migliore dove potersi integrare.

Questi tre gruppi sono però uniti da un elemento. Infatti a prescindere quale che sia il giudizio nei confronti del kemalismo, sentono che oggi il loro stile di vita secolare e occidentalizzato è messo fortemente in pericolo dall'Islamismo dell'AKP e dal nazionalismo del MHP[190] .

In conclusione, si può sostenere che esiste un filo di nostalgia che unisce come un "*fil rouge*" tutti gli intervistati; può essere una nostalgia geografica che abbraccia i loro "*lieux de memoire*" o nostalgia per un progetto culturale e politico; quello che è singolare è accorgersi che gli ebrei turchi in un momento in cui il loro modo di vivere viene minacciato da formazioni politiche e culturali contrarie ad ogni forma di società aperta, invece di provare rimpianto per uno Stato come l'Impero ottomano che aveva fatto del pluralismo e dell'inclusività uno dei suoi tratti più distintivi rivolga il proprio trasporto nostalgico verso un regime, come quello kemalista, che ha costruito il suo stesso concetto di identità nazionale proprio sul rifiuto e la repressione di ogni tipo di diversità e sulla cancellazione di questo passato ottomano di tolleranza.

Diverso è il discorso riguardo al secondo gruppo che ha costituito il campione primario della ricerca e cioè quello dei nati dopo gli anni '80 a cui manca invece la memoria per un passato che non conoscono o che conoscono poco e per il quale è quindi difficile provare un qualsiasi sentimento, inclusa la nostalgia. Questo vuoto non è casuale ma è dovuto alla scelta, intenzionale, fatta dalle generazioni che li hanno preceduti di non tramandare a quelle successive un passato problematico e le loro spesso traumatiche e dolorose memorie in modo da evitare che potessero sviluppare ansie e insicurezze; e anche risentimento. E infatti per loro hanno costruito come strategia di protezione le "bolle" sociali e familiari dove sentirsi protetti. Oggi tuttavia queste bolle sembrano non offrire più grande protezione. I giovani ebrei turchi, come tutta la loro comunità, hanno inizialmente sostenuto l'AKP confidando nelle sue promesse di riforme democratiche; poi il fallimento del processo di adesione all'U.E., le politiche di islamizzazione, la repressione di Gezi Park nel 2013, l'ascesa dell'autoritarismo di Erdoğan dopo il 2015, la fine del processo di pace con i curdi e l'attuazione di misure legali arbitrarie dopo il tentativo di colpo di stato del 2016 hanno cominciato a provocare una forte senso di sfiducia e timore. Questa apprensione è poi aumentata in seguito alle regolari pubbliche esplosioni di antisemitismo, spesso sostenute dallo Stato e legate al conflitto israelo-palestinese, che si manifestano con la pubblicazione di "*hate speech*" sui media turchi e sui social media; il motivo di queste aggressioni deriva dal fatto che gli ebrei turchi vengono automaticamente associati ad Israele, presentati come dei nemici e una minaccia per la Turchia in quanto parte di una cospirazione ebraica mondiale.[191] Il senso di preoccupazione è poi accresciuto dalla freddezza con cui il sistema giudiziario turco difende le minoranze da questi sempre più frequenti incitamenti all'odio.

Oggi in sostituzione delle "bolle", come una nuova strategia volta a gestire l'insicurezza, molti giovani ebrei turchi fanno richiesta della cittadinanza spagnola o portoghese[192]. Ottenere una seconda cittadinanza non equivale (ancora) all'emigrazione ma rappresenta una sorta piano B da utilizzare in caso in cui la loro permanenza in Turchia diventasse ingestibile.

È importante sottolineare che per chi appartiene a questo gruppo anagrafico il crescente clima di ostilità e intolleranza proietta una lunga ombra anche su quegli aspetti che riguardano le presenti e

---

[190] Il Partito del Movimento Nazionalista (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) è un partito politico turco, braccio politico dei Lupi Grigi. Il MHP si caratterizza come un partito fortemente nazionalista, panturco, avverso alle minoranze etniche e alle comunità non musulmane e contrario alle politiche del Partito Popolare Repubblicano. Dal 2015 il MHP appoggia apertamente Erdoğan e l'AKP e sostiene un governo di minoranza guidato dall'AKP.

[191] Berman, L., 2015, "Jews are focus of the most hate speech in Turkey, media study finds", The Times of Israel, online, https://www.timesofisrael.com/jews-focus-of-most-hate-speech-in-turkey-media-study-finds/ (consultato il 1 maggio 2020).

[192] Il Parlamento portoghese con la Legge 43/2013 e quello spagnolo con la Ley 12/2015 hanno riconosciuto il diritto di richiedere la cittadinanza portoghese e spagnola ai discendenti degli ebrei sefarditi fuggiti dopo il 1492 in seguito alle espulsioni, alle conversioni forzate al cattolicesimo e alle persecuzioni messe in atto dall'Inquisizione nei confronti dei "*conversos*".

future prospettive lavorative alimentando così il disagio e la propensione all'emigrazione. Per esempio un 40enne impegnato nel campo della ristorazione mi ha raccontato che a causa della sua ebraicità veniva sistematicamente escluso da tutti i contratti quando i suoi concorrenti erano musulmani; così, stanco e sfiduciato, ha preferito chiudere la propria attività a Istanbul e trasferirla negli Stati Uniti; ha anche aggiunto che lui non rappresentava certo un *unicum* in quanto altri suoi amici e conoscenti, demoralizzati per le continue discriminazioni e penalizzazioni subite nel lavoro, alla fine avevano fatto una scelta simile. Un'esperienza simile è quella descritta da un dottorando che durante l'intervista ha affermato che per lui, ebreo, laico e progressista le possibilità di entrare oggi nell'Accademia in Turchia sono estremamente limitate per cui non ritenendo possibile un futuro in Turchia ha deciso, una volta concluso il dottorato, di cercare delle opportunità di lavoro all'estero.

In generale comunque, nonostante la situazione in Turchia sia diventata sempre più difficile e precaria per questa comunità, il senso di appartenenza al paese rimane ancora molto forte anche perché, come mostrano i due casi descritti sopra, l'emigrazione rimane una scelta intesa come mancanza di alternativa piuttosto che un atto volontario.

Lo dimostra anche il lavoro svolto dal gruppo *Avlaremoz* che in lingua ladina significa "Parliamo" in opposizione a "*Kayadez*" e cioè "Silenzio". Questo gruppo formato da ebrei e non, ha realizzato una piattaforma polifonica su cui pubblicare notizie, articolo ed opinioni sulle minoranze in Turchia che tratta principalmente tematiche come l'antisemitismo, storia orale e memoria, tematiche LGBTQ+, politiche anti-ebraiche e in più in generale tutte le forme di discriminazione.
In loro non c'è tanto nostalgia per il passato quanto invece un forte senso di appartenenza non solo per la Turchia come territorio o luogo dove i propri avi si sono stabiliti e su cui hanno vissuto per generazioni, ma anche di appartenenza politica e civica. I membri e i followers di *Avlaremoz* rivendicano infatti la facoltà di poter esercitare quei diritti di cittadinanza che gli sono stati riconosciuti dalla Costituzione ma che non gli è mai stato permesso di godere pienamente. La loro visione è priva di qualsiasi componente nostalgica perché per loro non esiste un passato a cui guardare come ad una perduta "età dell'oro" in tempi agitati come può essere per il loro nonni e in parte per i loro genitori. Per loro il passato è pieno di ombre, eventi traumatici e silenzi. *Kayadez* appunto. Quello che invece possiedono è il senso di appartenenza a quel territorio e quel sistema socio-politico-economico che le generazioni precedenti della comunità ebraica hanno aiutato a realizzare e dal quale sono state poi in parte escluse. Le rivendicazioni di questi giovani ebrei turchi si intrecciano con quelle dei loro coetanei musulmani e armeni che vivono anche loro con frustrazione e angoscia l'oppressione di un sistema politico sempre più autoritario e discriminatorio. Come ha detto un intervistato commentando gli eventi di Gezi Park, "Improvvisamente ci siamo resi conto che non eravamo solo noi una minoranza; in realtà, più della metà della Turchia è una minoranza!" (Idil)

Conclusioni

Il mio progetto di dottorato ha avuto come obiettivo la ricostruzione del rapporto tra nostalgia, memoria e appartenenza della comunità ebraica di Istanbul e si sviluppa attraverso la raccolta e la narrazione dei racconti di vita di donne e uomini che vivono o hanno vissuto in Turchia. In questo processo pur dando preferenza alle memorie dei cosiddetti "figli di Atatürk", ho voluto utilizzare comunque un campione più ampio che supera questo gruppo anagrafico e va ad includere anche i nati a cavallo tra il XX e il XXI secolo.

L'obiettivo principale del lavoro, che spazia come arco temporale dall'alto kemalismo degli anni '30 al governo dell'AKP, è raccontare il travagliato passaggio della vita di una comunità che si era considerata protetta dal secolare sistema delle *millet* e che aveva sviluppato una forte sicurezza ontologica derivante dallo speciale rapporto che nei secoli si era costituito tra la comunità e lo Stato ottomano. Questo spazio sicuro è entrato poi in crisi con l'istituzione della Repubblica quando gli ebrei turchi si sono trovati coinvolti nella costruzione di uno stato-nazione in cui il concetto di nazionalità si sviluppava su linee etniche-religiose; a causa di ciò il loro status di gruppo alleato alla maggioranza musulmana e celebrato come la "*millet* fedele" è mutato in quello di minoranza stigmatizzata, che, nonostante il grande impegno e partecipazione nell'edificazione di questa nuova struttura statuale laica e moderna, si è ritrovato nella posizione di dover scegliere tra il rinunciare nella sfera pubblica alla propria identità o dover migrare.

In tale progetto la memoria e i racconti di vita assumono quindi un ruolo fondamentale in quanto permettono una valutazione di come eventi storici, spesso altamente traumatici, abbiano influenzato e plasmato la vita degli intervistati e condizionato la formazione della loro identità individuale e comunitaria e allo stesso momento abbiano influito sul loro senso di appartenenza alla nazione turca e al suo progetto di modernità. Lo scopo del progetto è perciò stato quello di verificare come la memoria possa svolgere un ruolo importante nel plasmare il senso del luogo di un individuo e come, al tempo stesso, possa contribuire a mutare la narrazione tradizionale riguardo la storia della comunità ebraica nel contesto di Istanbul e più in generale della Turchia.

Per questo motivo lo studio utilizza le fonti orali come strumento metodologico al fine di ricostruire i percorsi biografici e le storia di vita degli individui che hanno partecipato alla ricerca in veste di testimoni e narratori. La storia orale infatti, come afferma Alessandro Portelli, è essenziale soprattutto per colmare il divario tra la storiografia ufficiale e su come il passato è scritto, interpretato e vissuto nel presente; per questo motivo diventa un utile strumento per osservare la realtà della comunità ebraica nella complessità della storia turca e sui suoi sviluppi sociali e culturali. In questo contesto la storia orale, con la sua capacità di scavare nei racconti di vita e nella memoria, è uno strumento fondamentale per esplorare come il passato venga ricostruito nel e per il presente. La ricerca sulla memoria assume particolare importanza nel contesto turco anche a ragione del discorso e dell'esperienza della modernità turca kemalista. Il progetto di modernità turca infatti tendeva a scartare l'esperienza quotidiana - compresi i ricordi - delle persone comuni nel suo tentativo di creare un'unica identità nazionale all'interno di una geografia storicamente multiculturale. La scelta della storia orale assume così una particolare valenza se utilizzata per fare luce sul conflittuale rapporto che la comunità ebraica ha con la sua storia e la sua memoria in quanto la esistente relazione è influenzata dal silenzio, *kayadez*, comportamento da considerare come azione protettiva e difensiva che tende a provocare la rimozione del ricordo doloroso e traumatico e un totale allineamento, almeno nella sfera pubblica, alla narrativa ufficiale che considera la comunità ebraica come un gruppo non

problematico che ha saputo riconoscersi senza traumi nel concetto di turchità. L'uso della storia orale nel mio progetto ha quindi l'obiettivo di verificare la veridicità di questo giudizio e riportare alla luce ricordi e memorie taciute o nascoste e allo stesso tempo stimolare negli intervistati un approccio autoriflessivo così che possano scegliere ed esprimere liberamente le proprie esperienze. Le fonti orali sono state raccolte in maggioranza utilizzando interviste semi-strutturate e auto-biografiche così come elaborate dal sociologo Schütze. Mentre come fonti secondarie sono state usate fonti archivistiche (documenti politici e programmatici, leggi, discorsi pubblici, dichiarazioni, articoli, saggi), fonti iconografiche e fonti giornalistiche.

Concludo facendo un breve accenno a quello che è stato il convitato di pietra nella mia ricerca dottorale ovvero il sopraggiungere della pandemia di Covid19 nel marzo del 2020, situazione di emergenza a tutt'oggi non conclusa. Questo improvviso sviluppo ha imposto un cambiamento sostanziale al mio lavoro di ricerca. Innanzitutto, ho dovuto modificare i miei piani di lavoro che prevedevano un'attività di ricerca sul campo a Istanbul che sarebbe dovuta durare circa sei mesi e un periodo di ricerca presso gli archivi digitali del Centropa Intitute di Vienna di altri tre mesi. In secondo luogo ho dovuto adattarmi alle restrizioni imposte dalla pandemia e condurre le interviste a distanza. Ciò ha inevitabilmente trasformato la mia ricerca per diversi motivi. Innanzi tutto perché il principale campione di riferimento della mia ricerca era composto da soggetti appartenenti a una generazione che ha una scarsa conoscenza, se non una totale ignoranza, dell'uso delle piattaforme utilizzate per comunicare a distanza, da qui l'enorme difficoltà ad impostare e condurre interviste a distanza. Inoltre il non potermi recarmi nei luoghi in cui avrei dovuto condurre le interviste e incontrare di persona gli intervistati ha causato un ulteriore complicazione in quanto diversi soggetti considerata l'attuale situazione politica in Turchia non hanno acconsentito a farsi intervistare su piattaforme che consideravano controllabili dalle autorità, da qui la scelta di usare interviste semi-strutturate o questionari. Utilizzando questa modalità ho potuto constatare tuttavia che il rapporto con gli intervistati rimaneva più distante, freddo e la narrazione meno ricca di particolari; inoltre gli incontri tendevano a durare molto meno rispetto alle interviste in presenza che al contrario si sono spesso concluse con l'invito a trattenermi per il pranzo o ad unirmi alle loro famiglie per celebrare una imminente festività ebraica o la promessa di rincontrarsi per completare l'intervista magari includendo altri membri della famiglia o amici.

Interrogare il sentimento di nostalgia provato dalla comunità ebraica turca ha richiesto un significativo sforzo e impegno in quanto si è trattato di relazionarsi con un'emozione sicuramente molto forte e presente ma difficile da inquadrare in quanto estremamente sfaccettata; infatti sebbene gli intervistati condividano una esperienza storico-culturale simile, la componente nostalgica sembra essere estremamente mutevole da soggetto a soggetto perché gli eventi, spesso traumatici, che hanno coinvolto nella storia della Repubblica le comunità non-musulmane sono state percepite e assimilate in modo diverso. Per cui se le generazioni più vicine all' alto kemalismo che avevano fortemente interiorizzato il progetto repubblicano e si consideravano parte della turchità tendono a omettere gli aspetti negativi di quel periodo e ad abbracciarlo nostalgicamente, più ci si allontana da quel gruppo anagrafico e maggiore è la consapevolezza del sentirsi invece una minoranza stigmatizzata e il sentimento di nostalgia sembra sbiadire e mutare in un forte senso di appartenenza che perde ogni connotazione storico-politica e ne assume una geografico-territoriale. Anche l'appartenenza sembra avere dei confini mutevoli e fluidi ma si identifica sempre con il territorio, che sia quello dove la comunità vive da centinaia di anni o quello sul quale reclamano quei diritti di cittadinanza spesso negati.

La percezione che ho avuto inizialmente della comunità ebraica turca è stata quella di un gruppo estremamente chiuso, riservato, poco desideroso di attirare l'attenzione; c'era diffidenza ma anche una certa incredulità mista a sorpresa di fronte al mio interesse per voler conoscere la loro storia, quella personale/familiare intendo, non quella più generica della comunità. Devo dire che inizialmente sono rimasto alquanto meravigliato da questo comportamento anche perché nella mia esperienza con altre comunità ebraiche, come quella statunitense ma anche quella italiana, ho sempre riscontrato una forte apertura verso soggetti esterni alla comunità e la facilità, se non addirittura il

desiderio, di raccontarsi e condividere le proprie, anche traumatiche, storie della propria famiglia. Quella turca invece, con la sua chiusura, ha rappresentato una forte sfida. Tuttavia approfondendo la storia di questa comunità e avendo modo di conoscerla anche attraverso le narrazioni e i racconti fatti dagli intervistati ho capito come il silenzio, *kayadez*, e questo distacco nei confronti di chi non appartenga alla comunità ebraica rappresentino il meccanismo intorno al quale è stato costruito un alto muro protettivo che ha permesso alla comunità di potersi preservare e difendere attraverso i secoli. Riuscire a superare questa barriera non è stato facile ed è stato possibile solo grazie a una serie di contatti personali che mi hanno permesso di essere percepito come un amico empatico e privo di pregiudizi; in questo modo sono stato accettato e da quel momento la voglia di aprirsi e raccontare è stata davvero emozionante. Infatti dietro questo strato di diffidenza e sospetto si cela il desiderio di raccontarsi e raccontare; di esprimere la propria soggettività e individualità e di affermare che no, non è vero che dal 1923 in poi tutto è andato bene e che gli eventi traumatici subiti erano solo dei danni collaterali all'interno di un disegno di modernizzazione, ma che invece si è trattato di atti mirati nei confronti di gruppi indifesi i cui diritti e aspirazioni venivano deliberatamente calpestati e cancellati. E che se la nostalgia per un periodo pieno di promesse e speranze è sincero, la disillusione per essere stati poi traditi sfuma questo sentimento in delusione e frustrazione. Emozioni che vengono amplificate dal sentirsi oggi non solo abbandonati da quello Stato che se pur con molte ambivalenze e contraddizioni gli aveva assicurato per secoli sicurezza ontologica, ma addirittura diventarne l'obiettivo di attacchi e invettive. Da quello che è emerso dalla mia ricerca sembra che oggi la comunità ebraica turca sia attraversata da tre diversi impulsi; una struggente nostalgia per un indistinto passato, sia ottomano che kemalista-repubblicano, in cui gli era concesso di vivere in un piccolo, protetto spazio; il desiderio di reagire alla desecolarizzazione dello Stato turco e al crescente autoritarismo assumendo un ruolo pubblico di maggior rilevanza; la preoccupazione che la Turchia del XXI secolo non rappresenti più un luogo sicuro per la loro comunità e che l'emigrazione possa rappresentare una scelta dolorosa ma necessaria. Nonostante ciò, rimane fortissimo il loro l'attaccamento, appartenenza appunto, al territorio. A quel luogo geografico che per secoli gli ebrei, prima ottomani e poi turchi, hanno chiamato e sentito come casa e nel quale oggi si sentono sempre più come degli ospiti ormai poco graditi. Come ha affermato l'ultra 90enne Giacomo con tristezza, "Se mi chiedi cosa è oggi per me la Turchia, io ti rispondo che per noi ebrei turchi la Turchia è ormai solo un posto con molte tombe".

Bibliografia

Adler, F. H. , 2005, *Jews in Contemporary Turkey,* Macalester International , Vol.15, pp. 127-134.

Ahmad, A.F., 2014, *Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities in the Ottoman Empire, 1908–1914*, in Braude, B., (ed.), "Christians and Jews in the Ottoman Empire", Abridged edition, Boulder, CO, Lynne Rienner Publishers.

Ahıska, M. e Yenal, Z., 2006, *The person you have called cannot be reached at the moment: Representations of life styles in Turkey, 1980-2005*, Ottoman Bank Archives and Research Centre, Istanbul.

Akgönül, S., 2013, *The Minority Concept in the Turkish Context,* Leiden, The Netherlands, Brill.

Al-Qattan, N., 1999, *Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination*, International Journal of Middle East Studies, Vol. 31.

Aktar, A., 2008, *1934 Trakya Yahudi Olayları ve Türk Milliyetçiliği*, in Aktar, A., "Capital Levy ve Türkleştirme Politikaları", Istanbul, İletişim Yayınları, pp. 71-101.

Anderson, B., 2018, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi,* Roma-Bari, Editori Laterza.

Anouck Côrte-Real Pinto, G. e David, I., 2019, *Choosing second citizenship in troubled times: the Jewish minority in Turkey*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol.46, n.5, pp.781-796.

Arhem, K., 1998, *Powers of Place: Landspace, territory and local belonging in Northwest Amazonia*, in Lovell, N. (ed.), "Locality and Belonging", New York, Routledge, pp. 78 – 103.

Arnakis, G. G., 1952, *The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire*, The Journal of Modern History, Vol. 24, n.3.

Arslan, M.F., 2018, *Pax Ottomana: Philosophical Background of the Millet System,* Journal of the Near East University Center for Islamic Studies, Anno 4°, Vol. 4, n.1, pp.109-128.

Aviv, E., 2017, *Anti-Semitism and Anti-Zionism in Turkey. From Ottoman Rule to AKP*, London and New York, Routledge.

Baer, M. D., 2004, *The Double Bind of Race and Religion: the Convertion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism*, Comparative Study of Society and History, Vol. 46, n.4, pp. 682-708.

Bali, R. N., 1999, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri - Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul .

Bali, R. N., 2003, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri - Aliya: Bir Toplu Göçün Öyküsü (1946 - 1949),* Istanbul, İletişim Yayınları.

Bali, R. N., 2009, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devlet'in Örnek Yurttaşları, The Examplary Citizens of the State (1950 - 2003)*, Istanbul, Kitabevi.

Bali, R. N., 2012, *Model Citizens of the State: The Jews of Turkey during the Multi-Party Period,* Madison, NJ, Fairleigh Dickinson University Press.

Bali, R.N., 2013, *The Silent Minority in Turkey: Turkish Jews*, Libra Books, Istanbul.

Barkey, K., 2005, *Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model*, International Journal of Politics, Culture, and Society, The New Sociological Imagination, Vol. 19, n. 1/2, pp.12-13.

Behar, C., 1996, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927*, Ankara, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.

Beck, B. H., 1987, *From the Rising of the Sun: English Images of the Ottoman Empire to 1715*, New York, Peter Lang.

Beck, U. e Levy, D., 2013, *Cosmopolitanized Nations: Re-imagining Collectivity*, World Risk Society', Theory, Culture & Society, Vol. 30, n. 2.

Benbassa, E., 1990, *Zionism in the Ottoman Empire at the End of the 19th Century and the Beginning of the 20th Century,* Studies in Zionism, Vo.11, n.2.

Benbassa, E., 1992, *Zionism and the Politics of Coalitions in the Ottoman Jewish Communities, in the Early Twentieth Century*, in Rodrigue, A. (ed.), "Ottoman and Turklish Jewry: Community and Leadership", Bloomington, Indiana University Press , pp. 225-252.

Benbassa, E., 1995, *Introduction,* in Benbassa, E. (ed.), "Haim Nahum: A Sephardic Chief Rabbi in Poltiics, 1892-1923", Alabama, The University of Alabama Press, pp. 1-46.

Benbassa, E. e Rodrigue, A., 2000, *Sephardic Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries*, London, University of California Press.

Benbassa, E. e Rodrigue, A., 2002, *Histoire des Juifs Sépharades. De Tolède à Salonique*, Seuil, Paris.

Benbassa, E., e Rodrigue, A., 2010, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14.-20. yüzyıllar*), Istanbul, Iletişim Yayınları.

Berkes, N., 1964, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press.

Bertaux, D., 2003, *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*. Trad. di Rita Bianchi, Milano, Franco Angeli Editore.

Beylunioğlu, A.M., 2015, *Freedom of Religion and Christians in Turkey*, Turkish Policy Quarterly, Vol.13, n.4.

Bishku, M. B., 2017, *The Interactions and Experiences of Armenians and Jews in the Ottoman Empire and Republic of Turkey from the Young Turk Revolution of 1908 to the Present*, Nationalism and Ethnic Politics, Vol.23, n.4, pp. 431-452.

Bonomo, B., 2013, *Voci della memoria. L'uso delle fonti orali nella ricerca storica,* Carocci Editore, Roma.

Bora, T., 2011, *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, Istanbul, Birikim Yayınları.

Bosworth, C. E., 1982, *The Concept of Dhimma in Early Islam, Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin, B. e Bernard. L., New York, Holmes & Meier Publishers.

Bournoutian, G.A., 2006, *A Concise History of the Armenian People*, Mazda Publishers Inc., Costa Mesa California.

Boyer, C., 1996, *The city of collective memory: Its historical imagery and architectural entertainments,* Cambridge, MIT Press.

Bozdoğan, S. e Kasaba, R., 1997, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle.

Braude, B. e Lewis, B., 1980, (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*, New York, Holmes & Meier Publishers.

Braude, B., 2000, *The Strange History of the Millet System, The Great Ottoman-Turkish Civilization,* Ankara, Yeni Turkiye, Vol. 2, p.418.

Brink-Danan, M., 2010, *Counting as European: Jews and the Politics of Presence in Istanbul*, in "Orienting Istanbul: Cultural Capital of Europe?", Routledge, pp. 360-380.

Brink-Danan, M., 2012, *Jewish Life in 21st Century Turkey. The Other Side of Tolerance*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Brown, W., 2008, *Regulation Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press.

Cagaptay, S., 2006, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk*?, London and New York, Routledge.

Cardahi, C., 1955, *Conflict of Law*, in Khadduri, M. e Liebesny, H. (eds.), "Law in The Middle East", The Middle East Institute, Washington.

Cerulo, K. A., 1997, *Identity Construction: New Issues, New Directions*, Annual Review of Sociology, Vol. 23, pp. 385-409.

Ceylan, E., 2002, *The Millet System in the Ottoman Empire*, in Upton Ward J. (ed.), "New Millennium Perspectives in the Humanities", Istanbul, Fatih University, pp. 245-266.

Chabod, F. (1969), *Lezioni di metodo storico. Con saggi su Egidi, Croce, Meinecke*, a cura di L. Firpo, Laterza, Bari.

Chen, C., 2002, *The Religious Varieties of Ethnic Presence: A Comparison Between a Taiwanese Immigrant Buddhist Temple and an Evangelical Christian Church*, Sociology of Religion, Vol. 63, n.2, pp. 215-238.

Clay, C., 2000, *Gold for the Sultan. Western Bankers and Ottoman Finance 1856-1871: A Contribution to Ottoman and to International Financial History*, London, I.B.Tauris.

Cleveland, W.L.A.,1994, *History of Modern Middle East,* Oxford, Westview Press.

Çolak, Yilmaz, 2006, *Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey*, Middle Eastern Studies, Vol. 42, n. 4, pp. 587-602.

Contini, G. e Martini A. (1993), *Verba manent. L'uso delle fonti orali per la storia contemporanea*, NIS, Roma.

Davison, A., 1998, *Secularism and Revivalism in Turkey. A Hermeneutic Reconsideration*, New Haven, London.

Davison, R.H., 1973, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Gordian Press.

Debûsî, 1988, *Non-Muslim*, Encyclopedia of Islam, in Türkiye Diyanet Foundation, Vol. 13, p.420

Findley, C.V., 1996, *The Administrative Legacy and Modern Middle East*", in Brown, C.L (ed.), "The Imperial Legacy", New York, Colombia University Press.

Della Porta, D. (2010), *L'intervista qualitativa*, Laterza, Roma-Bari.

Del Zanna, G., 2012, *La fine dell'impero ottomano*, Bologna, Il Mulino.

Dumont, P., 1997, *Du socialisme ottoman à l'internationalisme anatolien*, Istanbul, Editions ISIS.

Edwards, J., 1998, *The need for a 'bit of history': place and past in English identity*, in Lovell, N.(ed.), "Locality and Belonging", New York, Routledge, pp. 147 – 167.

Engelhardt, E.P., 1999, *Tanzimat ve Türkiye*, translated by Ali Reşad, İstanbul, Kaknüs, 1999.

Fenster, T., 2007, *Gender and the City: the Different Formations of Belonging,* in Nelson, L. e Seager, J. (ed.), "A Companion To Feminist Geography", Oxford, Blackwell Publishing, pp. 242-256.

Feroz, A., 1993, The *making of modern Turkey*, London- New York, Routledge.

Feroz, A., 2002, *The Special Relationship: The Committee of Union and Progress and the Ottoman Jewish Political Elite, 1908-1918*, in Levy, A. (ed.), "Jews, Turks, Ottomans: a Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century, Syracuse", Syracuse UP, pp.212-232.

Findley, C.V., 2010, *Turkey. Islam, Nationalism and Modernity. A History, 1789-2007*, New Haven, London, Yale UP.

Gellner, E., 1983, *Nations and Nationalism,* Oxford, Blackwell.

Giddens, A., 1991a, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age,* Cambridge, Polity Press.

Giddens, A., 1991b, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.

Giesel, C., 2015, *Status and Situation of the Jews in Turkey: Historical Lines of Development and Contemporary Circumstances in the Context of Socio-Political Transformations*, in Bali, R. N. e Mallet L.O. (ed.), "Turkish Jews in Contemporary Turkey", Istanbul, Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, pp. 23 - 82.

Glaser, B., 1978, *Theoretical Sensitivity*, The Sociology Press, Mill Valley, CA.

Goffman, D.,1994, *Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century*, New Perspectives on Turkey, Vol. 11.

Goffman, E., 1963, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New Jersey, Prentice-Hall.

Gürsel, N., 2002, *Mario Levi: A Young Jewish Author from Istanbul*, in Levy, A. (ed.), "Jews, Turks, Ottomans: a Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century", Syracuse, Syracuse UP, pp.272-280.

Guttstadt, C., 2012, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, Istanbul, Iletişim Yayınları.

Gül, D. e Kutluata, Z., 2010, *Mart, Türkiye'de Yahudilik ve Sabetaycılık: Leyla Neyzi ile SöyleşI*, Kültür ve Siyasette Feminist Yaklalşımlar, pp. 109 - 119.

Gürbilek, Nurdan, 1992, *Vitrinde Yaşamak* (Living on display), Istanbul, Metis Yayınları.

Güven, D., 2005, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül,* Olaylar, Istanbul, İletişim Yayınları.

Güven, E., 2011, *Kuzguncuk as a village of mutual respect and harmony: myth or reality?,* Journal of Modern Jewish Studies, Vol. 10, n.3, pp. 365-382.

Hakan Yavuz, M., 2020, *Nostalgia for the Empire, The Politics of Neo-Ottomanism,* Oxfod University Press.

Halbwachs, M. (1987), *La memoria collettiva*, a cura di P. Jedlowski, postfazione di L. Passerini, Unicopli, Milano.

Halbwachs, M. (1997), *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli.

Hanioğlu, M. Ş., 2008, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press.

Haupt, G., 1972, *Introduzione alla storia della Federazione operaia e socialista, di Salonicco*, Movimento operaio e socialista, Vol.1, pp.99-112.

Hobsbawn, E.J., 1999, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano.

Hui, A., 2011, *Placing Nostalgia: The Process of Returning and Remaking Home*, in Shields, R., Park, O. e Davidson, T. (ed.) "Ecologies of Affect. Placing Nostalgia, Desire and Hope", edited by, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, pp. 65–84.

Inalcik, H., 1973, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600,* London, Weidenfeld and Nicolson.

Kafadar, C., 1994, *The Ottomans and Europe*, *Handbook of European History 1400- 1600*, Leiden, E. J. Brill, Vol. 1, p. 601.

Kadıoğlu, A., 1996, *The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity*, Middle Eastern Studies, Vol.32, n.2, pp.177-193.

Karmi, I., 1996, The *Jewish Community of Istanbul in the Nineteenth Century. Social, Legal and Administrative Transformations*, Beylerbeyi, Istanbul, Isis Press.

Karpat, K. H., 2002, *Studies on Ottoman Social and Political History*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, Vol. 81.

Karpat, K.H., 2002, *Ottoman Population 1830-1914: Demographic and Social Characteristic*, Leiden-Boston-Koln, Brill.

Kazmierska, K., 2014, *An Interview with Professor Fritz Schütze: Biography and Contribution to Interpretative Sociology*, Qualitative Sociology Review, Vol.10, n.1, pp. 284-359.

Kastoryano, R., 1992, *From Millet to Community: Jews of Istanbul*, in Rodrigue, A. (ed.), "Ottomand and Turkish Jewry: Community and Leadership", Bloomington, Indiana University Press, pp. 253-277.

Kermeli, E., 2007, *The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, in Seventeenth-Nineteenth Centuries*, Oxford University Press, Journal of Semitic Studies, Vol.52, n.23. pp.165-211.

Keyder, C., 1999, *Istanbul between the global and the local,* New York, Rowman and Littlefield.

Keyder, C., 2005, *Globalization and Social Exclusion*, Istanbul' International Journal of Urban and Regional Research, Vol.29, n. 1, pp. 124-134.

Kırca, A, 2000, *Ali Kırca ile Siyaset Meydanı: Azınlıklar Kaybolan*, Istanbul, Sabah Kitapları.

Koçak, O., 2010, *Westernisation Against the West: Cultural Politics in the Early Turkish Republic*, in Kerslake, C., Öktem, K., Robins, P. (eds), "Turkey's Engagement with Modernity. Conflict and Change in the XXth Century", Basingstoke, Palgrave MacMillan, pp.305-322.

Konartas, P., 1999, *From ta'ife to Millet: Ottoman Terms Concerning the Ottoman Greek Orthodox Community,* in "Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century", eds. Dimitri Gondicas and Charles Issawi, Princeton, NJ, Darwin Press.

Kolluoğlu, B. e Candan, A. B., 2008, *Emerging Spaces of Neoliberalism: A gated Town and a Public Housing Project in Istanbul*, New Perspectives on Turkey, Vol.39, pp. 5-47.

Konuk, K., 2007, *Eternal Guests, Mimics, and Dönme: The Place of German and Turkish Jews in Modern Turkey*, New Perspectives on Turkey, Vol.37, pp. 5-30.

Kortepeter, M., 1972, *Ottoman Imperialism During the Reformation: Europe and the Caucasus*, New York, New York University Press.

Krahmann, E., 2018, *The Market for Ontological Security*, European Security, Vol. 27, no. 3.

Jelavich, B., 1973, *The Ottoman Empire, the Great Powers, and the Straits Question 1870-1887*, London, Indiana University Press.

Joutard, P., 1987, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Gallimard, Paris.

Le Goff, J., 1982, *Storia e memoria*, Enaudi, Torino.

Levy, A., 1994, *The Jews of the Ottoman Empire,* Princeton, Darwin Press.

Levy, A., 2000, *Christians, Jews and Muslims in the Ottoman Empire: Lessons for Contemporary Coexistence*, Near Eastern and Jewish Studies, Brandeis University.

Levy, A., 2010, *Millet*, in Norman A. Phillip I. Ackerman-Lieberman (eds.), "Encyclopedia of Jews in the Islamic World", Vol. 3.

Lewis, B., 1954, *H. A. R. Gibb and Harold Bowen: Islamic Society and the West. Vol I: Islamic Society in the Eighteenth Century, Part I. 12, pp. 386. Issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs*, Oxford University Press, 1950, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol.16, n.3.

Lewis, B., 1961, *The Emergence of Modem Turkey*, London, Oxford University Press.

Lewis, B., 1966, *The Arabs in History*, New York, Harper Colophon Books, pp. 70-71.

Lewis, B., 1968, *The Emergence of Modern Turkey,* second edition, London, Oxford University Press.

Lewis, B., 1984, *The Jews of Islam*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Lewis, B., 2004, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Cary, NC, USA, Oxford University Press.

Lovell, N., 1998, *Introduction - Belonging in need of emplacement?* in "Locality and Belonging", London, Routledge, pp. 1 - 24.

Lowenthal, D., 1985, *The Past is a Foreign Country,* New York, Cambridge University Press.

Lowenthal, D., 1996, *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History,* New York, The Free Press.

Luke, Sir, H., 1955, *The Old Turkey and the New: from Byzantium to Ankara*, Bles.

Macioti, M.I. (1995), *Oralità e vissuto. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali*, Liguori, Napoli.

Mango, A., 1999, *Atatürk*, London, John Murray.

Mansel, P., 1995, *Constantinople: City of the World's Desire, 1453–1924,* London, John Murray.

Massey, Doreen, 1995, *Places and their Pasts*, History Workshop Journal , Vol.39, pp. 182-192.

Massumi, B., 2010, *The Future Birth of Affective Fact: The Political Ideology of Threat*, in Gregg, M. e Seigworthm G. J. (ed.), "The Affect Theory Reader", London, Duke University Press, pp. 52 -70.

Masters, B., 2004, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Cambridge Press.

Peek, L., 2005, *Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity*, Sociology of Religion, Vol. 66, no. 3, pp. 215-242.

May, V., 2011, *Self, Belonging and Social Change*, Sociology , Vol.45, n.3, pp. 363-378.

McCarthy, 2J., 2001, *The Ottoman Peoples and the End of Empire*, London, Arnold.

McCormack, D.P., 2014, *Atmospheric Things and Circumstantial Excursions*, Cultural Geographies, Vol. 21, n.4, pp. 605–625

Melis, N. e Tocco, L., 2017, *Aspetti identitari tra passato imperiale e presente repubblicano: una lettura dell'impatto sociale del Varlık Vergisi*, in "Soggettività, Identità nazionale, Memorie. Biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea", a cura di Fulvio Bertuccelli, 2017, Firenze University Press.

Melis, N., 2013, Introduzione, in *Minorities, Intermediaries and Middlemen in the Ottoman Empire*, Oriente moderno, Vol. 93, n.2, pp. 349-364.

Melis, N., 2005, *Cittadinanza turca e minoranze*, in Turchia e Mediterraneo allargato. Democrazia e democrazie, a cura di Valeria Fiorani Piacentini, Milano, Franco Angeli, pp. 68-100.

Mentzel, P., 2000, *Millets, States and National Identities*, Nationalities Papers, Vol. 28, no. 1.

Milano, A., 1949, Storia degli ebrei italiani nel Levante, Il Prato.

Mills, A., 2006, *Boundaries of the Nation in the Space of the Urban: Landscape and Social Memory in Istanbul,* Cultural Geographies, Vol. 13, no. 3, pp. 367-394.

Mottahedeh, R. P., 1976, T*he Shu'ûbîyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran*, International Journal of Middle East Studies, Vol.7, n. 2, pp.161-182.

Neyzi, L. (1999), *Gülümser's Story: Life History Narratives, Memory and Belonging in Turkey*, New Perspectives in Turkey, Vol. 20, pp.1-26.

Neyzi, L. 2002, *Fragmented in Space: The Oral History Narrative of an Arab Christian from Antioch, Turkey*, Global Networks, Vol.4, n.3, pp.285-297

Neyzi, L., 2002, *Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey,* Cambridge University Press.

Neyzi, L., 2004, *Exploring memory through oral history in Turkey*, in Todorova, M. e Hurst, C. (ed.), "Balkan Identities: Nation and Memory", London, pp. 60-76.

Neyzi, L. (2004). *"Ben Kimim?" Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznelik.* Istanbul, Iletişim Yayınları

Neyzi, Laila, 2005, *Strong as steel, fragile as a rose: a Turkish Jewish witness to the twentieth century*, Jewish Social Studies, Vol.12, n.1, Indiana University Press, pp.167-189.

Neyzi, L., 2009, *Remembering the Urban Culture of Istanbul: Experience, Memory and Nostalgia*, in "Old Istanbulites, New Istanbulites, Murat Güvenç", Istanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, pp.78-83.

Neyzi, L., 2010, *Oral History and Memory Studies in Turkey*, in Kerslake, C., Öktem, K. e Robins, P. (eds), "Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century", Palgrave Macmillan, 2010, pp. 443-459.

Neyzi, L., 2019, *National Education Meets Critical Pedagogy: Teaching Oral History in Turkey*, The Oral History Review, Vol.46, n.2, pp.380-400.

Nocera, L., 2011, *La Turchia contemporanea. Dalla repubblica kemalista al governo AKP*, Roma, Carocci.

Nocera, L., 2017, *Tra Pubblico e Privato. Letteratura sulla Migrazione e Crisi del Canone Letterario*, in "Soggettività, Identità Nazionale, Memorie Biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea", a cura di Bertuccelli Fulvio, Firenze University Press.

Nora, P., 1989, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, Representations, n. 26, University of California Press. pp. 7-24.

Oran, B., 2003, *National Sovereignty Concept: Turkey and Its Internal Minorities*, Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien, Vol. 36.

Ortaylı, İ., 2002, *Ottoman Jewry and the Turkish Language*, in Rozen M. (ed.), "The Last Ottoman Century and Beyond: thee Jews in Turkey and the Balkans 1808-1945, vol. II", Jerusalem, Tel Aviv University, Graphit Press, pp.129-140.

Pagano, C., 2008, *Come funziona la memoria*, Laterza, Roma-Bari.

Papademetriou, T., 2015, *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries,* New York, Oxford University Press.

Passerini, L., 1988, *Storia e soggettività. Le fonti orali e la memoria*, La Nuova Italia, Firenze

Porta della, D., 2010, *L'intervista qualitativa*. Roma, Bari: Laterza.

Portelli, A., 1979, *Sulla diversità della storia orale*, in "Primo Maggio", 13, pp.54-60.

Portelli, A., 2001, *L'ordine è già stato eseguito. Roma, le Fosse Ardeatine , la memoria*, Donzelli, Roma.

Portelli, A., 2007, *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Donzelli, Roma.

Portelli, A., 2010, *Un lavoro di relazioni: osservazioni sulla storia orale*", *AISO: Associazione italiana di storia orale.* [online] URL http://www.aisoitalia.it/2009/01/un-lavoro-di-relazione/.

Poulton, H., 1997, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic,* New York, New York University Press.

Poulton, H., 2000, *The Muslim Experience in the Balkan States, 1919-1991*, Nationalities Papers, Vol. 28, no.1.

Ramsaur, Jr. E., 1965, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908,* Beirut, Khayats.

Reyna, C., 2016, *The sense of belonging of Jews in Turkey: Affects And Encounters*, Master Thesis, Istanbul Bilgi University.

Riemann G., Schütze F., 1991, *'Trajectory'as a Basic Theoretical Concept for Analyzing Suffering and Disorderly Social Processes*, in Maines, D.R. (ed.), "Social Organization and Social Process. Essays in Honor of Anselm Strauss", Hawthorne, N. Y., Aldine de Gruyter, pp. 333–357.

Rodrigue, A., 1992, (ed.), *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Bloomington, Indiana University.

Rodrigue, A., 1995, *From Millet to Minority: Turkish Jewry*, in Birnbaum, P., Katznelson I. (eds.), "Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship", New Jersey, Princeton University Press, pp.238-261.

Rossi-Doria, A. (1998), *Memoria e storia. Il caso della deportazione*, presentazione di P. Jedlowski, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ).

Roudometof, V., 1998, *From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453- 1821*," Journal of Modern Greek Studies, Vol. 16, n. 1, pp. 11-48.

Rozen, M., 2006, *The Ottoman Jews*, in Faroqhi S. (ed.), "The Cambridge History of Turkey, vol. III, The Later Ottoman Empire, 1603-1839" , Cambridge, Cambridge UP, pp.226-255.

Saraçgil, A., 2013, *Silenzio del trauma. Nazionalismo turco, ebrei e politiche di turchificazione*, LEA - Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente, Vol. 2, pp. 187-204.

Şaul, M., 2013, *What's in a Name? Ladino, Espanyol, Djudyo, Judeo-Espanol Sefardi*, in Şaul, M. (ed.), "Judeo-Spanish in the Time of Clamoring Nationalisms", Istanbul, Libra Kitapçılık, pp. 179 -254.

Schütze, F., 1991, *Autobiographical Accounts of War Experiences. An Outline for the Analysis of Topically Focused Autobiographical Texts – Using the Example of the "Robert Rasmus" Account in Studs Terkel's Book, "The Good War",* University of Kassel. Unpublished Manuscript.

Schütze, F. e Schröder-Wildhagen, A., 2011, *How to deal with autobiographical narrative interviews in the Euroidentity Research Project*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Stowarzyszenie.

Shaw, S.J., 1976, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Volume I, Cambridge University Press, Cambridge.

Shaw, S. J., 1978, *The Ottoman Census System and Population, 1831-1914*, Nationalism and Ethnic Politics, Vol. 9, n.3, pp.325–338.

Shaw, S. J., 1991, *Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, London- New York, Palgrave MacMillan.

Simon, R., 2002, *Jewish Female Education in the Ottoman Empire, 1840- 1914*, in Levi, A. (ed.), "Jews, Turks, Ottomans: a Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century", Syracuse, Syracuse UP, pp.127-152.

Şimşir, B. N., 1989, *British Documents on Ottoman Armenians,* Ankara, TTK, Vol. 1.

Stamatopoulos, D., 2006, *From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: an Ambiguous Modernization*, in Ellis, S. G., Hálfadanarson, G. e Isaacs, A.K. (ed.), "Citizenship in Historical Perspective", Pisa, Pisa University Press, pp. 253-273.

Stewart, K., 1998, *Nostalgia – a polemic*, Cultural Anthropology, Vol.3, n.3, pp.227-241.

Stoler, A.L., 2016, *Duress: Imperial Durabilities in Our Times. Durham*, NC, Duke University Press.

Strauss, A.L., 1987, *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Cambridge University Press, Cambridge.

Szczepanik, R. e Siebert, S., 2016, *The triple bind of narration: Fritz Schütze's biographical interview in prison research and beyond*, Sociology, Vol. 50, no. 2, pp. 285–300.

Tilly, C., 1985, *War Making and State Making as Organized Crime*, in Evans, P. B., Rueschemeyer, D. e Skocpol, T. (eds.), "Bringing the State Back In", Cambridge, Cambridge University Press.

Todorov, T., 1996, *Gli abusi della memoria*, Ipermedium, Napoli

Toktaş, Ş., 2005, *Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority*, Journal of Historical Sociology, Vol.18, pp. 395-429.

Toktaş, Ş., 2006a, *Turkey's Jews and Their Immigration to Israel*, Middle Eastern Studies , Vol.42, n.3, pp. 505-519.

Toktaş, Ş., 2006b, *Perceptions of Anti-Semitism among Turkish Jews*, Turkish Studies, Vol. 7, n.2, pp. 203-223.

Toynbee, A., 1956, *An Historian's Approach to Religion*, London, Oxford University Press.

Traverso, E., 2006, *Il passato : istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Ombre corte, Verona.

Vovelle, M., 1990, *Storia e lunga durata*, in Le Goff, J. (a cura di), *La nuova storia*, Mondadori, Milano, pp. 47-80 (ed. or.1979).

Ursinus, M.O.H., 2012, *Millet*, in Bearman, P. , Bianquis, Th., *et al.* (eds.), "Encyclopedia of Islam", Second Edition".

Yapp, M., 1987, *The Making of the Modern Near East*, *1792–1923*, New York, Longman.

Yavuz, H.M., 2020, *Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*, Oxford University Press.

Ye'or, B, 1996, *The Decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude: Seventh - twentieth Century*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press.

Yetişgin, M., 2007, *The Ottoman Way of Governing Multi-Ethnic and Multi-Religious Communities*, Ankara University Journal, no. 21, pp. 136-168.

Yuval-Davis, N., 2011, *Power, Intersectionality and the Politics of Belonging*, FREIA Working Paper Series, pp. 1-15.

Walton, J. F., 2019, *Introduction: Textured historicity and the ambivalence of imperial legacies*, History and Anthropology, Vol.30, n.4, pp.353-365.

Walton, J. F., 2019, *Sanitizing Szigetvár: On the post-imperial fashioning of nationalist memory*, History and Anthropology, Vol.30, n.4, pp.434-447.

Weber, M., 1978, *Economy and society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, University of California Press.

Wright, S., 2014, *More-Than-Human, Emergent Belongings: A Weak Theory Approach. Progress*, in Human Geography, Vol.39, n.4, pp. 391- 411.

Zubaida, S., 1999, *Introduction*, in Meijer, R. (ed.), "Cosmopolitanism, identity and authenticity in the Middle East", Surrey, Curzon Press.

Zürcher, E. J., 2017, *Turkey: A Modern History*, London, I.B. Tauris.

Zürcher, E.J., 2007, *Storia della Turchia. Dalla fine dell'Impero ottomano ai giorni nostri*, (ed. italiana a cura di Stefania Micheli e Andrea Piccoli) Roma, Donzelli editore.

Fonti Orali in dettaglio

Lista delle interviste
Interviste
Intervistato No. 1 - G.S., anni 72, Uomo, luogo residenza: Istanbul, data intervista: 6 maggio 2019, durata: 3h, modalità: online.
Intervistato No. 2 - E.S., anni 68, Donna, luogo residenza: Istanbul, data intervista: 6 maggio 2019, durata: 3h., modalità: online
Intervistato No. 3 - D.T., anni 92, Donna, luogo residenza: Roma, data intervista: 15 giugno 2019, durata: 5h., modalità: in presenza, luogo: Roma, abitazione privata.
Intervistato No. 4 - L.D., anni 56, Donna, luogo residenza: Roma, data intervista: 2 luglio 2019, durata: 4h., modalità: in presenza, luogo: Roma, abitazione privata.
Intervistato No. 5 - M.D., anni 54, Donna, luogo residenza: Roma, data intervista: 3 luglio 2019, durata: 4.5h., modalità: in presenza, luogo: Roma, abitazione privata.
Intervistato No. 6 - E.D., anni 60, Uomo, luogo residenza: Roma/Istanbul, data intervista: 5 luglio 2019, durata: 7h., modalità: in presenza, luogo: Roma, abitazione privata.
Intervistato No. 7 - D.T., anni 92, Donna, luogo residenza: Roma, durata: 3.5h., modalità: in presenza, luogo: Roma, abitazione privata.
Intervistato No. 8 - E.S., anni 48, Uomo, luogo residenza: Miami, data intervista: 11 settembre 2019, durata: 2.5h., modalità: online.
Intervistato No. 9 - T.K., anni 47, Donna, luogo residenza: Miami, , data intervista: 11 settembre 2019, durata: 2.5h., modalità: online.
Intervistato No. 10 - E.S., anni 58, Donna, luogo residenza: Istanbul, data intervista: 10 novembre 2019, durata: 2h., modalità: online.
Intervistato No. 11 - Y.T. , anni 54, Uomo, luogo residenza: Istanbul, data intervista: 11 novembre 2019 durata: 1.5h., modalità: online.
Intervistato No. 12 - E.T., anni 70, Donna, luogo residenza: Istanbul, data intervista: 16 gennaio 2020, durata: 2h., modalità: online.
Intervistato No. 13 - A.L. , anni 76, Donna, luogo residenza: Smirne, data intervista: 19 gennaio 2020, durata: 1.5h., modalità: online.
Intervistato No. 14 - C.R., anni 25, luogo residenza: Uomo, luogo residenza: Gerusalemme, data intervista: 16 settembre 2021, durata: 4h., modalità: in presenza, luogo: Roma, abitazione privata.
Intervistato No. 15 - T.S., anni 20, luogo residenza: Donna, luogo residenza: Gerusalemme data intervista: 16 settembre 2021, durata: 4h., modalità: in presenza, luogo: Roma, abitazione privata.
Intervistato No. 16 - C.R., anni 25, Donna, luogo residenza: Istanbul/Berlino, data intervista: 3 novembre 2021, durata: 8h., modalità: in presenza, luogo: Berlino, caffetteria/abitazione privata.
Intervistato No. 17 - E.I., anni 38, Uomo, luogo residenza: Istanbul/Berlino, data intervista: 3 novembre 2021, durata: 8h., modalità: in presenza, luogo: Berlino, caffetteria/abitazione privata.
Intervistato No. 18 - M.E., anni 32, Uomo, luogo residenza: Istanbul/Potsdam, data intervista: 4 novembre 2021, durata: 4h., modalità: in presenza, luogo: Berlino, caffetteria.

Interviste contenute nel file digitale donatomi dall'Archivio Centropa Insitute di Vienna, in data 15 febbraio 2021.

Intervistato No.1 - R.E., anni 74, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: marzo 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.2 - A.N., anni 85, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: giugno 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.3 - A.J., anni 90, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: febbraio/agosto 2006, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.4 - A.A., anni 88, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: maggio 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.5 - A.J., anni 82, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: agosto 2006, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.6 - B.H., anni 68, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: febbraio/marzo 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.7 - S.C., anni 82, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: gennaio 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.8 - E.Z., anni 83, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: febbraio 2006, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.9 - R.V. anni 84, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: maggio 2006, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.10 - R.V. anni 84, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: maggio 2006, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.11 – L.F., anni 85, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: agosto 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.12 - M.I., anni 91, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: luglio 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.13 - N.L., anni 87, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: gennaio/febbraio 2007, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.14 - E.M., anni 91, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: maggio/giugno 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.15 - G.O., anni 82, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: maggio 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.16 - A.O., anni 80, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: aprile 2006, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.17 - I.P., anni 91, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: dicembre 2004, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.18 - Y.R., anni 83, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: giugno 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.19 - J.R., anni 93, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: maggio 2005, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.20 - E.P., anni 91, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: dicembre 2004, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.21 - I.S., anni 90, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: dicembre 2004, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.22 - S.S., anni 82, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: gennaio 2004, località: Istanbul, abitazione privata.
Intervistato No.23 - S.S., anni 78, Donna, luogo di residenza: Istanbul, data intervista: aprile 2005, località: Istanbul, abitazione privata.

Interviste consultate da Reyna, 2016

Età intervistati compresa tra 25 e 80 anni

Record No. 1 - Yosi, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: consulente finanziario, località intervista: Kabataş, Istanbul, durata: 49min., luogo d'incontro: caffeteria.
Record No.2 - Suzi, Donna, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: casalinga, località intervista: Tarabya, Istanbul, durata: 41min., luogo d'incontro: casa privata.
Record No. 3 - Yusuf, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: attore/direttore teatro, località intervista: Gayrettepe, Istanbul, durata: 74 min., luogo d'incontro: casa privata.
Record No. 4 - Viki, Donna, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: impiegata banca, località intervista: Tarabya, Istanbul, durata: 49 min., luogo d'incontro: casa privata.
Record No. 5 - Jojo, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: attore teatro, località intervista: Beşiktaş, Istanbul, durata: 52 min., luogo d'incontro: caffetteria.
Record No. 6 - Can, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: imprenditore, località intervista: Tarabya, Istanbul, durata: 66 min., luogo d'incontro: casa privata.
Record No. 7 - Engin, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: imprenditore, località intervista: Istanbul, durata: 52 min., luogo d'incontro: casa privata.
Record No. 8 - Avi, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: consulente bancario, località intervista: Istanbul, durata: 45 min., luogo d'incontro: casa privata.
Record No. 9 - Dorin, Donna,luogo di residenza: Istanbul, occupazione: dentista, località intervista: Kadıköy, Istanbul, durata: 49 min., luogo d'incontro: ufficio.
Record No. 10 - Vivet, Donna, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: casalinga, località intervista: Tarabya, Istanbul, durata: 52 min., luogo d'incontro: casa privata.
Record No. 11 - Niso, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: imprenditore, località intervista: Zincirlikuyu, Istanbul, durata: 38 min.
Record No. 12 - Ser, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: imprenditore, località intervista: Etiler, Istanbul, durata: 36 min., luogo d'incontro: caffetteria.
Record No. 13 - Yosef, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: imprenditore, località intervista: Ulus, Istanbul, durata: 44 min., luogo d'incontro: caffetteria.
Record No. 14 - Selen, Donna, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: ingegnere chimico, località intervista: Etiler, Istanbul, durata: 62 min., luogo d'incontro: caffetteria.
Record No. 15 - Sarah, Donna, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: imprenditrice, località intervista: Osmanbey, Istanbul, durata: 31 min., luogo d'incontro: caffetteria.
Record No. 16 - Nino, Uomo, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: imprenditore, località intervista: Beyoğlu, Istanbul, durata: 82 min., luogo d'incontro: caffetteria.
Record No. 17 - Sandra, Donna, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: pubblicitario, località intervista: Akatlar, Istanbul, durata: 45 min., luogo d'incontro: caffetteria.
Record No. 18 - Rakel, Donna, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: avvocato, località intervista: Dolapdere, Istanbul, durata: 70 min., luogo d'incontro: ufficio.
Record No. 19 - Sofi, Donna, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: psicanalista, località intervista: Akatlar, Istanbul, durata: 43 min., luogo d'incontro: caffetteria.
Record No. 20 - Tuna, Donna, luogo di residenza: Istanbul, occupazione: casalinga, località intervista: Nişantaşı, Istanbul, durata: 44 min., luogo d'incontro: casa privata.