

Silenzio del trauma. Nazionalismo turco, ebrei e politiche di turchificazione

Ayşe Saraçgil

Università degli Studi di Firenze (<ayse.saracgil@unifi.it>)

Abstract:

This article focuses on the problematic silence which characterizes the existence of the Jews in the Turkish public sphere. This silence permeates the period of the transition from the Empire to the Republic: under the latter, it becomes instrumental in the construction of a narrative of a long and unproblematic coexistence with the Turkish nation, producing an image of the Jews as the only non-Muslim population to have serenely traversed the transition and settled into the nation. This article starts from a reflection on the few literary traces, such as the works of Sevim Burak and Mario Levi, which emerged during the last decades of the 20th century. Consequently, through a re-reading of the historical formation of Turkish nationalism, the silence of the Jews is understood as the effect of the traumatic exclusion inflicted by the assimilatory character of this nationalism.

Keywords: Jews, Mario Levi, Turkish language, Turkish literature, Turkish nationalism.

In questo articolo desidero cominciare ad esplorare gli effetti traumatici del nazionalismo turco sulla comunità ebraica ottomana nella prima metà del Novecento. Si tratta di un trauma di esclusione che gli ebrei, diversamente da altre comunità non musulmane dell'impero, vivono in silenzio mentre i turchi lo negano. I primi cenni alla tensione di essere ebrei in Turchia erano apparsi nella letteratura degli anni Settanta, nei racconti di Sevim Burak¹, anche se le sue allusioni bibliche venivano percepite come un discorso religioso universalistico e sollevavano il lettore dall'interpretare la sua ricerca identitaria in riferimento allo specifico contesto sociale (Gürsel 2002, 272). Non più astrazioni ma un esplicito *silenzio* caratterizza anche la faticosa ricostruzione della memoria degli ebrei turchi fatta in *Istanbul era una favola* da Mario Levi². Primo scrittore a dichiararsi esplicitamente ebreo, Levi, ha fondato la sua poetica sulla propria identità minoritaria, raccontando in questo lungo romanzo l'esistenza di una

famiglia ebraica di Istanbul durante l'arco di tre generazioni. La narrazione corre dalla fine dell'Ottocento fino agli ultimi anni del Novecento, percorrendo indirettamente la storia della nazione sin dalla sua genesi. Levi rivendica la sua forte riluttanza autoriale come un atto di rispetto nei confronti dei suoi protagonisti. Pur essendo anche stilisticamente giustificata, tale scelta evidenzia soprattutto la dimensione intenzionale del silenzio. Spostandosi dall'ambito letterario, dove del resto gli scrittori appartenenti alle "minoranze" e, gli ebrei in particolare, brillano per l'assenza della loro voce, il silenzio ebraico appare complice di una narrazione che accredita senza smentite, né riserve, una convivenza tanto lunga quanto non problematica, anzi esemplare, tra gli ebrei e i turchi, che perdura nel contesto nazionale. Il permanere di tale narrazione sembra rispondere a un forte bisogno degli stessi ebrei, un esempio ne è la Fondazione istituita nel 1989 dall'*élite* economico-culturale ebraica, per preparare i festeggiamenti del 500° anniversario dell'accoglimento, nel 1492, degli ebrei cacciati dalla Spagna da parte degli ottomani, allo scopo di ribadire alla Turchia e al mondo la perdurante gratitudine della comunità³ (Bali 1999, 15). Così, e non per la prima volta, questa narrazione viene utilizzata sul palcoscenico internazionale per respingere le critiche nei confronti dei Turchi per il trattamento subito dai non musulmani, durante la transizione dall'impero alla nazione. La versione dei rapporti così stabilita invade tutti gli ambiti, inclusa la storiografia, togliendo spazio alla riflessione analitica. Storici come Naim Güleriyüz o Stanford J. Shaw, che hanno affrontato la storia della comunità ebraica in rapporto all'impero e alla repubblica, hanno seguito l'approccio selettivo, adottato negli anni 1940-1950 dallo storico ebreo Avram Galanti, che faceva emergere solo i lati positivi, senza indagare le tensioni né approfondire i problemi (Bali 1999, 13-32). Tale adesione acritica ad una narrativa tutta in favore della nazione egemone, l'uso strumentale, difensivo della storia stessa, continuano ad impedire un vero confronto, e condannano le parti a perpetuare una sorta di finzione con ruoli eternamente prestabiliti. In questa finzione, gli ebrei emergono come l'unica popolazione non musulmana ad avere attraversato, praticamente senza problemi o sofferenza, il periodo di transizione dall'impero alla repubblica, e, salvo pochi "spiacevoli incidenti", ad essersi perfettamente ambientata nella nazione. Invece paradossalmente proprio questo rapporto speculare stabilito tra la tolleranza, l'accettazione, la solidarietà dei turchi e la fortunata condizione degli ebrei, dimostra, senza necessità di prova ulteriore, l'asimmetria del rapporto che cerca di nascondere. Infatti la sensibilità letteraria, la sua capacità di evidenziare il nerbo delle vite umane, malgrado la reticenza narrativa degli autori sopra ricordati, dimostra che per la schiacciante maggioranza turco-musulmana, nonostante la docile, talvolta persino entusiastica accettazione di una radicale turchificazione linguistica e culturale, l'ebreo continua a rappresentare un problema di alterità, e la sua cittadinanza rimane tuttora guardata con sospetto.

Una riflessione seria e analitica sull'argomento, come scrive Rifat Bali, l'autore di numerosi ed importanti saggi sui rapporti problematici della comunità con

il nazionalismo turco, sconta le difficoltà di trovare materiale non contaminato dalla narrazione cui si è accennato sopra. I testimoni ebrei di eventi avversi nei confronti dei non musulmani insistono a tacere; persino tra generazioni si è fatta molta attenzione a non trasmettere le memorie, se non in maniera sterilizzata o edulcorata (1999, 27). Per giungere a una spiegazione, seppur parziale, delle ragioni che possono avere spinto un'intera comunità a scegliere con tanta convinzione l'oblio e il silenzio, credo che si debbano analizzare i punti salienti della modernizzazione ottomana e della costruzione del nazionalismo turco.

Cominciato a germogliare negli ultimi anni dell'Ottocento il nazionalismo turco rappresentò l'ultima risorsa dell'*élite* ottomana per salvare se non l'impero almeno lo stato, dopo che erano falliti sia il progetto di costruzione di una nazione ottomana senza discriminazioni di natura religiosa, sia il tentativo panislamista di Abdülhamid II di legittimare il potere imperiale facendo leva sulla *ümme*, la comunità ideale dei musulmani⁴. Le riforme che dal Settecento avevano coinvolto l'*élite* dello stato dell'*Ancien Régime*, avevano avuto carattere difensivo, essendo state ideate con lo scopo di conservare la struttura tradizionale del potere imperiale. Infatti queste riforme, pur avendo creato nuove istituzioni, modernizzato lo stato e i suoi apparati, modificato l'universo semantico, sistemando l'impero nell'orbita della civiltà occidentale, non avevano cambiato le fondamentali caratteristiche del potere. Il governo ottomano era tradizionalmente basato sul principio di mantenere separate certe categorie binarie: uomini/donne, musulmani/non musulmani, governanti/governati. Le *élite* governanti, la cui separatezza dal corpo sociale era essenziale, non ebbero mai legami di sangue con la dinastia, ma furono costituite in altri modi: si distinguevano per la lealtà alla casa regnante, per l'appartenenza, per nascita o per conversione, alla religione musulmano-sunnita, per la padronanza dell'alta cultura ottomana e della sua lingua. Nel frattempo la popolazione viveva divisa in comunità religiose, le *millet*, godendo di libertà di culto e ampie autonomie giuridiche, culturali e linguistiche. I non musulmani non potevano essere chiamati alle armi e pagavano tasse più onerose rispetto ai musulmani: la loro era la condizione dei "protetti" con un'inferiorità formalmente definita. Le *millet* cristiane e ebraiche al loro interno erano riccamente diversificate: i cristiani in ortodossi, cattolici, e protestanti; gli ebrei in safarditi, ashkenaziti, romanioti, *dönme*. Questi ultimi, detti Credenti (*MaGaminim*) erano i seguaci del rabbino messianico Shabbatai Tzevi, che nel 1666 avevano seguito nella conversione all'Islam. Vivevano in apparenza come musulmani, rimanendo in realtà legati alla tradizione tracciata dallo Tzevi, concentrati nelle città costiere, Salonicco, Izmir, Istanbul, isolandosi, anche a causa dell'endogamia, sia dai musulmani che dagli altri ebrei (Baer 2010, 1-24).

1. *Modernizzazione*

A problematizzare la frammentazione comunitaria della società imperiale fu la supremazia militare e mercantile europea del Settecento che, favorendo

nell'ambito dei privilegi commerciali (*capitolazioni*) (Eldem 2006, 291) i membri delle *millet* cristiane, modificò l'equilibrio sociale, permettendo a questi ultimi di arricchirsi a scapito dei musulmani e degli ebrei. Gli echi dei moderni movimenti socio-culturali ottocenteschi trovarono facile ricezione in seno alle comunità cristiane, favorendo l'affermazione di sentimenti di identificazione con la modernità europea e permettendo la formazione, su base religiosa, linguistica ed etnica, di movimenti di resistenza alla sovranità ottomana.

La reazione musulmana a tali mutamenti si ebbe intorno al 1860, attraverso l'organizzazione clandestina del movimento dei Giovani Ottomani, i quali, considerando troppo arrendevoli le concessioni della corte alle richieste europee in appoggio alle rivendicazioni delle *millet*, si proponevano di guidare il processo di modernizzazione senza sacrificare la natura musulmana della sovranità imperiale. I Giovani Ottomani facevano parte della nuova *élite* governante ottomana, formata per soddisfare le esigenze della modernizzazione, i cui punti di forza erano l'apprendimento delle lingue europee e di nuove competenze tecnico-amministrative (Findley 2010, 104-106). Utilizzavano un linguaggio derivato dall'Illuminismo, attribuivano la causa principale del declino imperiale al despotismo del suo governo e ascrivevano la sua arretratezza al basso livello culturale del popolo. Usando la loro capacità di navigare nel nuovo universo semantico, portarono il processo di riforma al di fuori dello stato dell'*Ancien Régime* e crearono un moderno spazio pubblico musulmano. Pur volendo, in ultima analisi, conservare la struttura tradizionale del potere e la supremazia musulmana, credevano nella necessità di riformare entrambi. Non solo il progresso, ma anche la loro partecipazione al processo decisionale dipendeva dall'attuazione di un regime costituzionale, perciò l'educazione alle nuove idee e alla cultura scientifica della popolazione musulmana, al fine di ottenerne l'appoggio, era un imperativo ineludibile.

La necessità di spostare la lealtà dalla dinastia allo stato moderno e creare una società politica evidenziò l'urgenza di trasformare innanzitutto la lingua in uno strumento adatto a comunicare e confutare idee. La lingua delle istituzioni e dell'alta cultura imperiale, formalizzatasi in un contesto di intertestualità islamica, volta a riaffermare una verità universale ed eterna, aveva finito per mescolare quasi liberamente il turco, l'arabo e il persiano: era diventata lo strumento di una poetica fortemente retorica, che poteva essere padroneggiata in tempi molto lunghi; occorreva semplificarla e adeguarla alla prosa (Ertürk 2001). Esponenti del movimento si impegnarono in tale sforzo, applicandosi nel contempo a disseminare attraverso nuovi strumenti di comunicazione – giornali, teatro, romanzi – le idee politiche moderne e liberali: patriottismo e libertà. L'opposizione al despotismo del sultano li accomunava ai giovani delle comunità cristiane, anche se la natura difensiva della loro politica derivava proprio dalle rivendicazioni nazionalistiche e territoriali di queste ultime.

2. *Gli ebrei*

La presenza numerica degli ebrei nell'impero ottomano fluttuò costantemente, seguendo il ritmo degli eventi e delle migrazioni. Alla fine del Cinquecento erano circa 150.000 e ammontavano al 2% della popolazione totale. Nell'Ottocento, pur con delle cifre totali mutate, la percentuale rimase più o meno stabile⁵. Gli ebrei, la più piccola comunità non musulmana, vivevano in Palestina, nelle grandi città costiere del Nord Africa, in quelle della Macedonia, della Tracia, dell'Egeo e a Istanbul. In particolare a Salonicco erano numerosi tanto da costituire la comunità più grande dopo i musulmani. Nella capitale erano concentrati sulle rive del Corno d'Oro, nei quartieri di Balat, Kağıthane e Hasköy. Nell'Ottocento, la parte più ricca di loro si spostò nei quartieri cristiani di Galata e Pera, mentre una parte preferì il Bosforo o, addirittura, la costa anatolica della città (Shaw 1991, 207; Bornes-Varol 1994). Composta da gruppi in parte indigeni dei territori conquistati dagli ottomani, in parte emigrati da paesi cristiani, gli ebrei risiedevano in diverse regioni dell'impero, parlando una vasta varietà di lingue (Ortaylı 2002, 129-130)⁶.

Grati per la generosità della dinastia ottomana che li aveva accolti nel 1492 e aveva continuato a dare rifugio ai profughi dei *pogrom*, che a partire dal tardo Seicento avevano insanguinato periodicamente i paesi dell'Europa Orientale, gli ebrei erano ben attenti a non alienarsi i favori del sultano. Conducevano una vita regolata dal rispetto delle consuetudini, erano divisi in molte comunità, pronti a litigare su ogni aspetto della liturgia e delle tradizioni (Shaw 1991, 157). Nel contesto della società ottomana, organizzata sul principio della separazione dei diversi, gli ebrei furono per secoli soggetti a opposte tensioni: l'una tendente al rafforzamento dell'individualità e della differenza, l'altra orientata all'assimilazione culturale; su questo sfondo la vita quotidiana produceva un'infrastruttura culturale comune a tutti, anche se nessuna comunità l'avrebbe mai ammesso (Rozen 2006, 259).

La posizione degli ebrei nel quadro dell'impero in trasformazione aveva molte similitudini con quella della popolazione musulmana. La loro partecipazione diretta nella nuova "modernità" fu lenta quasi quanto quella dei musulmani, dal momento che neanche gli ebrei potevano realmente dire di avere un facile dialogo con l'Europa cristiana. Si disinteressarono del potenziale emancipatore del nazionalismo e continuarono a collegare le proprie prospettive con il mantenimento dell'unità ottomana. Certi effetti della modernità ottocentesca cominciarono a farsi strada tra gli ebrei, da una parte grazie alle riforme dell'amministrazione e dell'istruzione imperiale, dall'altra grazie all'impegno dell'Alliance Israelite Universelle. Questa era un'istituzione fondata nel 1860 da ebrei francesi emancipati, con l'obiettivo di diffondere un'istruzione moderna e contribuire al superamento della condizione di isolamento, povertà e ignoranza degli ebrei orientali (Rodrigue 1990, 10). L'insegnamento era in francese, considerato la lingua della civilizzazione per

eccellenza, il curriculum scolastico offriva materie scientifiche, storiche e letterarie, oltre che altre lingue europee, nonché il turco. L'istruzione in francese annullò le distinzioni linguistiche e culturali esistenti nella comunità, limando i confini che separavano fra di loro gli ebrei, e fece nascere una intelligenza promotrice, come i Giovani Ottomani tra i musulmani, di uno spazio pubblico ebraico, dove coltivare attività letterarie e culturali ispirate in particolare alla Francia (Ortaylı 2002). Queste attività, nelle quali oltre al francese erano usati anche il turco e il ladino, vernacolo della maggioranza degli ebrei ottomani di origine sefardita, erano funzionali a mantenere un'identità culturale, oltre che religiosa; l'ebraicità rimaneva in ogni caso l'indispensabile fonte di energia e di gioia interiore, irrinunciabile per un popolo costretto, da secoli, a sopravvivere a persecuzioni e oppressioni (Simon 2002, 149). Disinteressati al nazionalismo, le correnti politiche che più attraevano gli ebrei erano quelle di stampo liberale o socialista di ispirazione jaoussiana, favorevoli al mantenimento dell'unità ottomana e al progresso dell'impero, attraverso le riforme (Dumont 1997, 21-113, *passim*). In definitiva, gli ebrei ottomani furono più propensi ad appoggiare i movimenti politici delle élite musulmane, che ad associarsi ai sionisti, per premere sul sultano perché aprisse le porte della Palestina all'insediamento ebraico (Ahmad 2002; Benbassa 1994).

3. *Rancori religiosi*

Negli ultimi anni dell'Ottocento, alle attività terroristiche dei movimenti nazionalisti, in particolare degli armeni, si aggiunsero le disastrose conseguenze delle sconfitte ottomane nelle guerre sui fronti macedone e caucasico, che fecero affluire nei territori imperiali centinaia di migliaia di rifugiati musulmani privati di tutti i loro beni, umiliati e terrorizzati (Gingeras 2009). La crescente enfasi che il fattore religioso ricevette durante queste battaglie finì con il trasformare la fede in fattore di attiva identità politica (Müller 2009). Quando nei territori alle frontiere orientali e occidentali dell'impero la presenza dei musulmani divenne anatema, la nuova élite civile e militare ottomana cominciò a guardare le popolazioni non musulmane come elementi inaffidabili. Le decisioni della Conferenza di Berlino (1878), che consentirono alla Russia di assumere su di sé la protezione degli ortodossi e imposero agli ottomani l'attuazione di radicali riforme nelle sei province armene, generarono un forte senso di accerchiamento e di assedio. Tali imposizioni causarono la sospensione della costituzione, in vigore solo dal 1876, e fiaccarono il desiderio di partecipazione promosso dai Giovani Ottomani. Coloro che cominciarono ad animare la scena politico-culturale musulmana negli ultimi anni dell'Ottocento si erano formati respirando un'atmosfera dominata dal darwinismo sociale. Molti di loro avevano ricevuto un'istruzione scientifica nei moderni istituti di medicina e scienze politiche e nelle accademie militari, dove il positivismo e il materialismo scientifico, ispirato ai pensatori tedeschi contemporanei ed in particolare al lavoro di Ludwig Büchner, avevano avuto una

rapida diffusione (Hanioglu 2005, 28-29). In un mondo di lotta permanente occorreva essere forti per non soccombere e uno degli elementi di forza, come insegnava la Germania, era l'omogeneità culturale e linguistica. Gli esponenti di questa nuova generazione di politici musulmani furono i Giovani Turchi, chiamati in tal modo proprio per essersi riconosciuti nel segno di uno schietto turchismo, elaborato collegando i contributi linguistico-culturali della generazione precedente con l'esperienza di lotta degli esuli turchi, provenienti dalla Russia zarista, il romanticismo dei turcologi europei, l'esperienza albanese di emancipazione linguistica-culturale, e temi e ideali provenienti dal panislavismo e dal pangermanismo.

L'opposizione al despotismo di Abdülhamid II riunì tutti i gruppi musulmani che, sorti fin dal 1889 con l'obiettivo di ripristinare la costituzione del 1876, si erano coagulati intorno al Comitato di Unione e Progresso (CUP) che, dal 1896, operava a Parigi. Nel congresso del 1902 cui avevano partecipato anche delegati armeni, un gruppo di liberali, che proponeva riforme ispirate al modello imperiale britannico, si distaccò mettendo in discussione il legame stabilito dagli unionisti tra struttura centrale di governo e difesa degli interessi dell'impero. Allo stesso tempo, l'adesione degli ufficiali di stanza in Macedonia e Salonicco rafforzò la posizione del CUP, permettendogli, nel 1908, di fare pressione sul sultano affinché ripristinasse la Costituzione. Il CUP era strutturato secondo una rigida gerarchia e, per farne parte, occorreva il giuramento di fedeltà con la deposizione della spada sul Corano. Nondimeno esso collaborò con armeni, greci, ebrei, e chiunque si associasse al movimento non subiva discriminazioni etniche e/o religiose. La rivoluzione del 1908 fu realizzata con le energie di "liberali, massoni, borghesi nazionalisti, rivoluzionari Giovani turchi e elementi socialisti" (Haupt 1972, 102; Kayalı 1994)⁷ e molti individui appartenenti alle comunità non musulmane furono eletti in parlamento nelle liste del CUP.

4. *Il nazionalismo turco*

Il CUP assunse le sembianze di un partito politico dopo il 1909, pur conservando intatto un nucleo clandestino di persone collegato a un ristretto gruppo di aderenti, che costituiva il Comitato Centrale e deteneva tutto il potere. A Salonicco, dove si trovava la sede del Partito, iniziò l'elaborazione teorica del nazionalismo turco, con particolare enfasi sulla lingua, sulla storia e sulla cultura, portata avanti da intellettuali legati al CUP, in particolare da Ziya Gökalp, eletto nel Comitato Centrale nel 1909. L'impegno di Ziya Gökalp mirava a completare la rivoluzione politica del 1908 con una rivoluzione sociale. Il suo pensiero, fondato sulla sociologia durkheimiana⁸, era una pragmatica collazione delle idee del suo tempo, ispirata al romanticismo tedesco e al populismo slavofilo, che attribuiva alla società nazionale un significato trascendentale. Per quanto durkheimiano, Gökalp derivò il punto focale del suo pensiero dalla sociologia tedesca, in particolare dai lavori di Ferdinand Tönnies, adattando

alle proprie esigenze la distinzione da lui operata tra civiltà (sistema razionale e sopranazionale di conoscenze, scienze e tecnologie) e cultura (l'insieme di norme e pratiche correnti proprie di una comunità). Civiltà (*medeniyet*) e cultura (*hars*) erano, per Gökalp, due esperienze distinte e complementari e che potevano, anzi, dovevano essere combinate. Solo la cultura *nazionale*, essendo composta da formazioni spontanee, dall'essenza spirituale della comunità, poteva garantire che la combinazione avvenisse in perfetto equilibrio. La *hars* turca aveva radici risalenti ai tempi precedenti all'islamizzazione, che però era stata smarrita sotto il dominio imperiale. I turchi ora dovevano recuperare la propria turchità, riassumere la loro fede nell'Islam, che era parte importante della *hars*, e compiere la loro evoluzione alla società nazionale. Solo così avrebbero potuto partecipare alla civiltà occidentale senza temere che questa soggiogasse la cultura turca; il nazionalismo avrebbe presidiato sul mantenimento di un perfetto rapporto tra le due sfere (Gökalp 1995, 11).

La nazione gökalpiana era una società organica, solidale, funzionalmente differenziata e prodotta dall'evoluzione di un gruppo di uomini e donne che condividevano le stesse nozioni linguistiche, religiose, morali ed estetiche. Gökalp scriveva come una comunanza linguistica e religiosa comporti anche una comunanza identitaria (cfr. Berkes 1959, 136), mettendo quindi tale omogeneità religiosa, linguistica e culturale a fondamento del nazionalismo turco. L'unico elemento che lasciava uno spiraglio inclusivo o permetteva l'assimilazione, era il principio di condivisione dell'ideale turco (*Türk mefkûresi*) e l'impegno a prodigarsi per realizzarlo. Altrimenti, la nazione organica destinava all'estirpazione quegli elementi reputati "disomogenei" (dal punto di vista religioso, etnico e linguistico) e quindi "patologici" (Koçak 2010, 308).

Iniziò, dunque, la teorizzazione del nazionalismo per gettare le fondamenta di una "Nuova vita" (*Yeni Hayat*), che prevedeva una riforma complessiva della società turco ottomana, dalla famiglia alla lingua. Per sostenere le posizioni sulla questione della lingua e della letteratura, fu fondata nel 1911, a Salonico, la rivista *Genç Kalemler* (Giovani penne) che lanciò una campagna per *Yeni Lisan* (la nuova lingua) e per *Milli edebiyat* (la letteratura nazionale). Nell'editoriale del primo numero, Ömer Seyfeddin, giovane scrittore che si sarebbe affermato come il padre della narrativa breve turca, richiamava con urgenza i letterati all'uso del turco vernacolare, considerando similmente a Herder o a Schelling, l'unità linguistica la vera ragione e l'unica condizione di sopravvivenza della nazione. Tutti i promotori di *Genç Kalemler*, da Ömer Seyfeddin a Ziya Gökalp, erano narratori e poeti che scrivevano, non per "fare arte", bensì per rivitalizzare l'identità nazionale, assopita nel corso della storia imperiale (Ertürk 2001, 72).

Le guerre balcaniche (1912-1913), che causarono la perdita dei territori ottomani più ricchi e importanti, furono il pretesto di un colpo di stato da parte degli esponenti più radicali del CUP, sotto la leadership dei quali l'impero avrebbe partecipato alla Prima Guerra Mondiale, accanto alla Germania. La profonda umiliazione, subita nei Balcani, aveva generato forti sentimenti di

rivalsa e incendiato gli animi dei musulmani che, reagendo alle violenze subite, cominciavano definitivamente a considerare i non musulmani dell'impero come "nemici interni", pronti a tradire. Sentimenti che incoraggiarono la leadership del CUP ad attuare radicali misure di "turchizzazione". Fu avviata immediatamente una politica volta a creare un'impresoria e una classe mercantile musulmana, attraverso misure che variavano da scioperi e violenza, a obblighi di impiegare personale turco-musulmano nelle posizioni importanti di ditte e/o imprese e di adoperare unicamente la lingua turca. L'entrata nella Guerra Mondiale preparò le condizioni per abolire unilateralmente le capitolazioni, antiche agevolazioni commerciali che il nuovo sistema economico aveva trasformato in strumenti di penetrazione e di dominio nei mercati ottomani e favorito i cristiani nel lavoro di mediazione.

Tali avvenimenti avevano permesso al nazionalismo turco di individuare il proprio "altro" nelle potenze europee e negli ottomani di fede cristiana. Gli ebrei invece, che erano stati a loro volta oggetto di violenza e di esclusione nei Balcani e si erano rifiutati di esultare alla vittoria cristiana (Shaw 1991, 228; Levi 2002, 153-193)⁹, non furono trattati con la stessa alterità. Molti ebrei collaboravano attivamente con i Giovani Turchi e, sotto il governo del CUP, si trovarono ad occupare posizioni importanti. La campagna per la creazione dell'economia nazionale li favorì non solo per la loro provata fedeltà, ma anche per le competenze professionali e linguistiche.

Nel 1915 l'apertura del fronte orientale offrì il pretesto per dare il via ad un complesso tentativo di ingegneria sociale, che avrebbe creato nei territori della Tracia e dell'Anatolia una maggioranza assoluta di musulmani di lingua turca, considerati "assimilabili" nella nazione in costruzione. La popolazione armena fu deportata verso i deserti della Siria, provocando perdite umane di dimensioni tragiche. Le proprietà dei deportati venivano sequestrate dallo stato e date ai musulmani (i rifugiati provenienti dai Caucasi e dai Balcani, piccoli gruppi di curdi che erano stati mescolati tra i turchi per permetterne l'assimilazione), che venivano insediati a loro posto. La popolazione greca subì pressioni perché emigrasse in Grecia, mentre la situazione degli ebrei rimaneva nell'ambiguità, spingendo molte famiglie ad emigrare per il timore che prima o poi arrivasse il loro turno¹⁰.

Avvenimenti cominciati con le guerre balcaniche devastarono l'Anatolia; in particolare tra il 1914 e il 1920 persero la vita due milioni di musulmani, circa un milione di armeni e centinaia di migliaia di greci, di cui una parte era stata espulsa, mentre una buona metà della popolazione ebraica era fuggita¹¹. Le violenze e le atrocità commesse dai greci durante l'occupazione dell'Anatolia occidentale e la guerra del 1919-1922 foraggiarono ulteriormente il sentimento anti-cristiano dei nazionalisti turchi, rafforzando nella popolazione musulmana l'idea di fondare un proprio stato nazionale. Mentre, nel 1913, un quinto degli abitanti dei territori su cui sarebbe sorto il nuovo stato turco non era musulmano, nel 1923 il rapporto era diventato uno su quaranta e concentrato nelle città costiere, cosmopolite, Istanbul e Izmir (Zürcher 1997, 172).

5. *La Repubblica*

Le fondamenta laiche del nuovo stato nazionale, indipendente e sovrano, furono gettate con il trattato di Losanna siglato nel 1923 con i rappresentanti degli Alleati e della Grecia. Le clausole del trattato prevedevano la cessazione delle autonomie comunitarie come prerequisito di cittadinanza, ma mantenevano, per i cittadini, la libertà di culto e il diritto a conservare la propria lingua e cultura (167-170). Un accordo siglato con la Grecia nell'ambito dello stesso trattato stabiliva, paradossalmente su base religiosa, uno "scambio": i musulmani dei territori greci, esclusi quelli della Tracia occidentale, avrebbero preso il posto dei cristiano-ortodossi dell'Anatolia, ad esclusione di Istanbul e delle due isole dell'Egeo rimaste ai turchi. Malgrado la maggioranza fosse di lingua greca, quattrocentomila musulmani, inclusi i *dönme* di Salonico, la cui conversione insospettiva i turchi, furono "scambiati" con un milione e duecento mila cristiani, molti dei quali erano di lingua turca (Alexandris 1983, 77-104; Zürcher 1997, 170-172).

La Turchia, nata a Losanna, era una nazione ad amplissima maggioranza di religione musulmana, sebbene mantenesse una forte disomogeneità etnica, linguistica, culturale. Il primo problema, che i padri della nuova nazione affrontarono, fu quello di stabilire l'egemonia politica. Attraverso una serie di riforme, la nazione fu strettamente legata allo stato e il principio di integrità territoriale divenne l'asse portante delle politiche di turchificazione. L'abolizione del califfato e l'unificazione del sistema scolastico furono i primi passi verso una totale laicizzazione dello spazio pubblico.

Agli ebrei, come alle altre minoranze, era permesso di mantenere le proprie scuole private, ma in esse non si poteva insegnare né l'ebraico né materie prettamente religiose; era obbligatorio, per tutte le scuole, il curriculum stabilito dal Ministero della Pubblica Istruzione e gli insegnanti stranieri, come i francesi dell'Alliance, erano oggetto di controlli ministeriali. La laicità dello stato aveva reso un affare privato l'osservanza della religione, ed era vietato ai capi religiosi musulmani e cristiani, e ai rabbini, di mostrarsi in pubblico con abiti religiosi. L'approvazione nel 1926 del Codice Civile svizzero, universalizzò il sistema giuridico, incluso il diritto di famiglia, e vietò tutti i matrimoni religiosi, se non preceduti da quello civile.

La Turchia doveva creare un'economia unificata e una popolazione socialmente, culturalmente e linguisticamente coesa. Una nuova identità turca doveva essere instillata nella nazione attraverso l'istruzione statale e il servizio militare, obbligatorio per ogni cittadino di sesso maschile. Nel 1928 un nuovo alfabeto, dichiarato da Atatürk "autenticamente turco", latinizzò la scrittura. La nazione laica cominciava a mettere distanza tra sé e l'Islam, rendendo "altro" gli elementi fondamentali di quest'ultimo. Nel 1931 cominciò la costruzione di una storiografia nazionale fondata sulle origini centro-asiatiche dei turchi, glorificati con l'onore di avere stimolato l'evoluzione della civiltà umana¹². L'Anatolia veniva definita l'immutabile patria dei turchi e l'intera sua popolazione veniva uniformata sotto

l'ombra non dell'Islam, bensì della "turchità". L'operazione continuò con un vero e proprio riordinamento linguistico, iniziato nel 1932 con l'intento di purificare il turco dai suoi elementi arabo-persiani. In una mobilitazione che copriva tutto il territorio nazionale furono raccolti e classificati parole, detti, termini, per essere pubblicati insieme all'idioma, ricavato da dizionari e testi di antico turco, in *Osmanlıca'dan Türkçeye Söz Karşılıkları: Tarama Dergisi* (Corrispondenti di parole dall'ottomano al turco: Rivista di Collezione). La raccolta doveva servire a letterati, giornalisti, ecc., per scegliere equivalenze "turche" del lessico di origine "straniera", ovvero arabo e persiano. Essa, invece, servì a sradicare, riducendolo a elemento lessicale e ad astratta equivalenza, un attivo ed eterogeneo idioma linguistico e culturale, facendogli perdere la sua particolarità espressiva (Ertürk 2001, 96). Nel 1936, la proclamazione della cosiddetta *Güneş dil teorisi* (la teoria della lingua sole), dichiarando il turco l'origine di tutte lingue dell'universo, permise di fermare il riordinamento e rese inutile l'ulteriore eliminazione dei prestiti linguistici.

Le operazioni di ingegneria storico-linguistica erano state realizzate con totale indifferenza nei confronti della perdita di un patrimonio letterario e culturale plurisecolare e, per realizzare l'obiettivo di annullare l'alterità linguistico-culturale di una popolazione irriducibilmente eterogenea, si crearono i presupposti di un "razzismo assimilativo" (Ertürk 2001, 68). Spostare il nerbo dell'identità nazionale, dall'unità religiosa a quella storica, culturale e linguistica allargò l'assimilazione a tutti i cittadini, e rese *l'oblio* condizione essenziale di cittadinanza, per cristiani e ebrei, e anche per i musulmani.

Il nuovo contratto sociale poneva, come condizione, il rifiuto del cosmopolitismo ottomano e la creazione di una nazione composta da individui "uguali". I cittadini erano istigati a distinguere i diversi, là dove diversità assumeva il significato di "straniero", mentre identità era segno di appartenenza (Baer 2004, 687). Nello scenario, così creatosi, in cui i cittadini dovevano necessariamente condividere identità, cultura, lingua e storia, gli impegni assunti a Losanna per garantire la libertà religiosa, culturale e linguistica venivano platealmente negati. Incoraggiati dallo stato, i cittadini segnalavano e stigmatizzavano le differenze. La campagna *Vatandaş Türkçe konuş* (Cittadino, parla turco!), che un'associazione studentesca dell'Università di Istanbul aveva lanciato nel 1928, disseminando cartelli in tutti i luoghi pubblici (l'operazione sarebbe proseguita nei decenni successivi), fu il primo atto violento che sancì l'estraneità dei "diversi". Anche se l'obiettivo principale della campagna erano i cristiani e gli ebrei, tanto che questi ultimi nel 1933 dichiararono la decisione di parlare solo turco, essa fu particolarmente funzionale a creare una nuova gerarchia sociale nella nazione, riservando le posizioni di potere a coloro che, provenienti da ambienti familiari all'alta cultura ottomana, padroneggiavano la pronuncia e la grammatica della lingua turca parlata ad Istanbul, la base della lingua nazionale riformata. La forza della discriminazione comportò un'ampia turchificazione delle comunità etno-linguistiche: arabi, curdi, zaza, circassi, georgiani, laz, romani, albanesi, bosniaci, bulgari, ma anche ebrei. Molti adottarono nomi turchi, mandarono i figli alle scuole nazionali ed abbandonarono le loro lingue.

Negli anni Trenta, l'attenzione cominciò a concentrarsi particolarmente sugli ebrei; erano gli unici non musulmani ad essere ancora numerosi sul suolo repubblicano. Molti di loro, soprattutto i *dönme*, erano benestanti e grazie alle loro competenze occupavano, sin dai tempi del governo del CUP, posizioni importanti (Zürcher 1997, 351). A differenza degli armeni e dei greci, espliciti nel loro antagonismo, gli ebrei, e i *dönme*, politicamente erano da sempre stati vicini alle avanguardie musulmane, e ora aderivano volentieri alle politiche di turchizzazione. Tutto ciò, sotto l'influenza anche della propaganda nazista nonché del fascino esercitato, sin dagli ultimi decenni dell'impero, sugli influenti intellettuali turco-musulmani dalle correnti anti-illuministiche europee e dalla letteratura "scientifica" sulla razza, contribuì a creare la reputazione degli ebrei quali individui ambigui circa la loro vera identità e i loro veri intenti. La stampa cominciò a fare ampio uso degli stereotipi antisemiti, dipingendo gli ebrei e i *dönme* come inaffidabili, irresponsabili, egoisti, spregiudicati opportunisti. Nel 1934, in Tracia, ebbe luogo un sanguinoso *pogrom* che costrinse circa 15.000 ebrei di Edirne e delle altre città, ad abbandonare le loro case e rifugiarsi a Istanbul.

Nelle sue memorie Eli Shaul, un ebreo di Istanbul, nato nel 1916 ed emigrato con la moglie ed il figlio in Israele nel 1950, racconta che alla scuola media veniva invitato a uscire dalla classe nelle ore dedicate alle lezioni di formazione militare; i suoi stessi amici descrivevano gli ebrei come disonesti e vigliacchi in sua presenza, salvo poi aggiungere che lui era un "ebreo diverso". Al liceo, due dei suoi compagni di classe erano di famiglie rifugiate dal *pogrom*, avvenuto nel 1934 in Tracia (Shaul 2012). Infine, Shaul racconta l'esperienza vissuta dopo il 1942, a causa dell'approvazione di *Varlık vergisi*, la tassa del benessere, fatto che l'aveva convinto ad emigrare. La tassa era stata giustificata con la necessità di superare la crisi economico-finanziaria della nazione e recuperare le risorse necessarie per garantire l'efficienza dell'esercito, nella prospettiva di un'eventuale invasione tedesca attraverso la Grecia. I non musulmani furono considerati coloro che dovevano maggiormente sacrificarsi per la nazione, dimostrando la loro devozione. Perciò a loro fu richiesto il pagamento di somme spesso superiori al valore dei loro averi, costringendoli a vendere tutto in pochissimo tempo e obbligando gli inadempienti ai campi di lavoro ad Aşkale, una delle zone più arretrate della Turchia orientale. *Varlık vergisi* fu l'ultimo atto che contribuì all'eliminazione della robusta classe media non musulmana, demoralizzandola, umiliandola e impoverendola.

La paura del cosmopolitismo, che era diventata una sorta di colonna portante del nazionalismo turco nel periodo repubblicano, aveva avuto la sua manifestazione concreta nell'elezione di Ankara a capitale della nazione, abbandonando la cosmopolita Istanbul, che professava tre religioni e parlava molte lingue. Questo mondo punito dalla nazione, costretto al dimenticatoio, fatto oggetto di purificazioni tramite *pogrom*, sarebbe diventato, in seguito ai cambiamenti politico-culturali del secondo dopoguerra e all'affermarsi negli ultimi decenni del Novecento di un'atmosfera favorevole alla rivalutazione del "multiculturalismo", un mito, un oggetto di "nostalgia" e, come l'ha chiamato Mario Levi, "una favola".

Negli anni Settanta, Sevim Burak aveva cominciato a scrivere sull'identità ebraica per dare sfogo alla drammatica storia di identità negata, che era addirittura fonte di vergogna per la madre, nata Anne Marie Mandil, e diventata, dopo il matrimonio (per cancellare le tracce della sua ebraicità e non urtare la sensibilità della famiglia del marito), Aysel Kudret. Burak dichiarava di scrivere per fare ammenda della propria vergogna d'infante, causata dalla madre e dai suoi parenti che evidenziavano, con il loro aspetto fisico e, soprattutto con il modo in cui parlavano il turco, la loro irriducibile "estranità" alla nazione. Il turco "guasto" della madre, impossibile da riparare, suscitava risate, palesava l'ebraicità e accresceva la "vergogna" della signora, dei parenti acquisiti, persino della figlia.

Küçük bir kızken burnum çok havadaydı, şimdi yerlere, yerin dibine indi. Yahudilerden, annemden utanırdım, nefretle karışık... Annem hep bir gün ağlayacaksın der, ağlardı... İşte, şimdi bu bir avuç Yahudi, iki tanecik ev bana anamdan kalanlar... Onun için yazdım Yehovayı. (Burak 2009, 27)

Quando ero una bambina avevo il nasino per aria, ora è per terra, è sprofondato. Mi vergognavo degli ebrei, di mia madre, una vergogna mista all'odio... Mia madre piangeva, mi diceva che un giorno avrei pianto anche io e continuava a piangere... Ecco ora di mia madre mi rimangono un pugno di ebrei, due casucce... È per lei che ho scritto *Yehova*.

Mentre Sevim Burak denuncia un rapporto problematico, marginale con la lingua turca, Mario Levi, il primo autore ad avere rotto il lungo silenzio, la dichiara "la sua vera patria": "Delle tre lingue che hanno toccato la mia infanzia la lingua turca è quella che vibra più profondamente, è quella con cui ho pronunciato le mie prime parole d'amore e dunque è quella che ho scelto per scrivere" (Semò 2010, 27). Tuttavia la condizione di "minoranza" risulta decisiva nel determinare il rapporto con la lingua per ambedue; se Burak usa tale prospettiva per contrastare il punto di vista maggioritario, Levi arriva a pensare il turco come la sua vera patria, scrivendo su *Şalom*, il settimanale della comunità sefardita di Istanbul, che contiene una pagina in lingua ladina.

La scrittura di Mario Levi è un bisbiglio, una ruminazione, i suoi racconti sono intessuti di un persistente senso di malinconica rassegnazione, anche perché egli valuta la condizione ebraica nel contesto storico turco musulmano, senza separarla dalla condizione esistenziale della diaspora. Egli è un viaggiatore senza tante opzioni di altre geografie, con "una voce rauca, tremolante dall'ansia di un viaggio verso questioni senza risposta" (Gürsel 2002, 273). "Non dovremo mai dimenticare... siamo perseguitati dai nostri fantasmi... le nostre avventure personali, malgrado tutti i nostri sforzi, consistono in un continuo allontanamento e cattività. Null'altro importa" (Mario Levi 1990, 32). La fierezza di Levi, della sua ebraicità, non esclude la consapevolezza che l'essere ebreo "è come essere dovunque uno straniero" (Gürsel 2002, 277).

Istanbul era una favola, occupa nella versione turca 804 pagine e in quella italiana 831, per raccontare la storia degli ebrei di Istanbul. Levi rimane vicino alla tradizione degli scrittori *yiddish* e crea una narrazione epica, ricostruendo, lungo tre generazioni la storia della famiglia Ventura e personaggi che le sono in vario modo legati e che fanno parte del contesto. È come se questo mondo, perso dietro le nebbie del passato, esortato perché sia collettivamente dimenti-

cato e negato, per riacquisire il diritto all'esistenza, seppure solo nella memoria, avesse bisogno di essere raccontato. Il lungo romanzo si chiude ripetendo per tre volte l'imperativo "Racconta".

L'incertezza caratterizza l'intera storia; i ricordi sono malfermi, i racconti tentennano sulla soglia del dubbio: compiersi, oppure mantenere la segretezza, perché le esperienze e le vite vissute sono inenarrabili, non per la loro straordinarietà, ma perché il semplice dirsi ebreo è stato trasformato in un tabù; ma non poter raccontare queste esperienze fa perdere loro il senso. Incerti sono i luoghi e le memorie che hanno generato, perché è incerta l'appartenenza. Levi desidera che Istanbul sia la sua patria, l'unica patria, perché è stata la culla della storia, sua, della sua famiglia, della sua comunità e si è offerta come luogo di convivenza di culture, lingue, religioni, mantenendone le tracce, che sono ancora evidenti, tanto da permettere a lui, novello viandante, di ripercorrere la vita dei suoi antenati dal loro arrivo, nel 1492, fino ai loro ultimi spostamenti. L'essere di Istanbul è strettamente connesso con l'essere ebreo, armeno, greco, turco.

Spesso paragonato per la scrittura non lineare, per le frasi tanto lunghe da mettere in difficoltà la sintassi del turco, per la struttura ritmica, per l'evocazione della memoria sensoriale a *À la recherche du temps perdu* di Proust, il romanzo di Levi è uno sforzo per restituire la memoria, l'identità e la dignità storica agli ebrei turchi.

Il linguaggio è spesso spezzato, le frasi si ripetono muovendosi circolarmente, per poi ritornare al punto di partenza, cercando lentamente d'insinuarsi nell'intimità dei personaggi. Il fluire del tempo della narrazione è irregolare, caratterizzato da analessi e prolessi, da interruzioni che fanno posto a lunghe riflessioni in prima persona dell'autore, alle domande dirette al lettore, a citazioni di frasi pronunciate dai personaggi, a brevi dialoghi. Levi-autore si comporta tra i suoi personaggi come un investigatore pudico che cerca di rintracciare le loro orme, ripetendo in continuazione le difficoltà di riportare alla luce le storie del passato.

Discriminazioni nazionaliste e odio antisemita del periodo repubblicano, hanno costretto gli ebrei a una doppia quotidianità, una "turca", vissuta alla luce del sole e l'altra "ebraica", nascosta, creando una condizione che semina vergogna, che costringe a nascondersi dietro un velo di mistero e di silenzio. Il silenzio impedisce la trasmissione e trasforma la realtà in favola. Elementi dell'eredità, che Levi vuole ricostruire, sono segnati dalle caratteristiche tipiche della favola: l'indeterminatezza, l'irrealtà, il sogno. I suoi personaggi sono inafferrabili nella loro fisicità, come nella loro psicologia e l'uso dell'imperfetto avvalorava la condizione di intangibilità. Levi, per trasformare questa intangibilità in realtà, bilancia gli elementi della favola con l'uso di "prove": l'album di famiglia, lettere corredate di data, luogo e firma che rimandano a dati e eventi che hanno segnato la Storia; tutti indizi che legano la famiglia, attraverso i suoi membri lontani, alla tragedia della Shoah.

Il vuoto di memoria della bambina, sopravvissuta alla Shoah e cresciuta in un ambiente cristiano, e il vuoto di memoria dell'autore-Levi, figlio di una comunità costretta al silenzio, si uniscono nella testimonianza di una difficile storia.

Come Levi sottolinea nell'incipit del romanzo (9): “‘Burada’ anlatılanların ya da kendini yavaş yavaş yazdırmış bu ‘uzun hikaye’de bir ‘yazi’ olarak yaşananların kimi insanları rahatsız edeceğini biliyorum” (trad. it di Ragazzi 2007, 9: “So che le cose raccontate ‘qui’, o qui vissute come una ‘scrittura’, in questo ‘racconto lungo’, che si è lasciato scrivere piano piano, inquieteranno qualcuno”). Il romanzo corregge la facile euforia di quanti, negli anni Novanta, sull’onda delle nuove politiche identitarie, hanno riscoperto con entusiasmo il multiculturalismo ottomano, senza riflettere sufficientemente sul nazionalismo e sui danni che ha provocato al Ventesimo secolo e ai suoi abitanti.

Note

¹Nata a Istanbul nel 1931 Sevim Burak abbandonò gli studi dopo il diploma della scuola media conseguito al liceo tedesco della sua città nel 1946. Cominciò a lavorare come indossatrice nel 1950 per poi aprire un atelier di alta moda. Esordì in letteratura nel 1965 con *Yanık saraylar* (Serragli bruciati), una raccolta di storie altamente sperimentale che suscitò un vasto dibattito. I suoi testi erano composti come “cucire mettendo insieme le parole, i concetti, gli appunti, che spargeva sui muri e mobili”. Burak modificava lo scorrere della prosa, spezzettava le parole; cambiava l’uso regolare delle maiuscole e minuscole; rompeva le frasi con trattini, barre; scriveva le parole mettendone le sillabe una sotto l’altra. Con la convinzione che le parole, in quanto segni o simboli, servissero puramente per esprimere cose e pensieri, le sostituiva con immagini, foto, disegni. Sembrava scrivere non tanto per narrare, bensì per indicare. Considerata a lungo dalla critica letteraria turca come “surrealista” o “post moderna”, comunque incomprensibilmente complicata e astratta, scriveva da un punto di vista marginale, in quanto donna ed ebrea; usava la forma, e soprattutto la lingua, come strumenti di indagine dell’alterità nella cultura turca. La sua era piuttosto una “letteratura minore” nel senso in cui la descrivono Gilles Deleuze e Félix Guattari (1999), e cioè la letteratura di una minoranza, creata utilizzando una lingua maggiore. Sevim Burak non è mai stata accolta nella Gotha della letteratura turca; dopo il rifiuto della giuria del prezioso premio letterario Sait Faik di premiare *Yanık saraylar* per ben diciassette anni si è ritirata dalla scena letteraria. Nel 1982 ha ricominciato a scrivere candidandosi con il racconto *Palyaço Ruşen* al premio Sabahattin Ali, ma la Giuria, reputandola “troppo professionale”, le ha negato il meritato riconoscimento. Nel breve arco di tempo prima della sua morte, nel 1984, ha pubblicato *Sahibinin Sesi* (La voce del padrone), *Afrika Dansı* (La danza dell’Africa). Il resto del suo lavoro è stato pubblicato solamente dopo la sua morte ed include: il romanzo *Everest My Lord*, la *pièce* teatrale *İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar* (Ecco la testa, ecco il corpo ecco le ali), e *Ford Mach 1*, romanzo che considerava il proprio capolavoro e che descriveva come un “testo schizofrenico”. Nel 2004 il figlio ha pubblicato le sue lettere, *Mach 1’den mektuplar* (Lettere da Mach 1) e nel 2009 è stato pubblicato *Beni deliler anlar* (Mi capiscono i matti), una raccolta di lettere. Se non diversamente specificato tutte le traduzioni sono a cura dell’autrice.

²Mario Levi è nato a Istanbul nel 1957 in una famiglia ebraica. Dopo la laurea in lingua e letteratura francese all’Università di Istanbul con una tesi su Jacques Brél, pubblicata in una versione romanzata nel 1986 con il titolo *Bir yalnız adam* (Un uomo solo), ha cominciato a scrivere sul settimanale della comunità ebraica, *Şalom* che dal 1984 è pubblicato in turco ma che conserva una pagina in ladino per preservare la lingua generalmente adoperata dagli ebrei turco-ottomani. Attualmente quella di Levi è una firma importante sui principali periodici e giornali nazionali (*Cumhuriyet*, La Repubblica; *Milliyet Sanat*, L’arte [supplemento] Nazionalità; *Gergedan*, L’ippopotamo; *Varlık*, L’esistenza). È stato il primo scrittore non musulmano a ricevere nel 1990, con *Bir Şehre gidememek* (trad. it. di G. Bellingeri, P. Ragazzi, *La vita è un bagaglio a mano*, 2010), il prestigioso premio letterario Haldun Taner. *İstanbul bir masaldı* del 1999 (trad. it.

di G. Bellingeri, P. Ragazzi, *Istanbul era una favola*, 2007) ha richiesto ben sette anni di scrittura e nel 2000 ha ricevuto uno dei più importanti premi letterari, Yunus Nadi.

³ Nella memoria collettiva ebraica il 1492, la data dell'improvviso sradicamento e della distruzione di una delle comunità più fiorenti dell'ebraicità, segna una tragedia dalle dimensioni catastrofiche, tanto da essere paragonata alla cacciata dall'Egitto. Il 400° anniversario dell'accogliimento ottomano – accogliimento a cui fu attribuito il senso della redenzione del popolo ebraico –, fu celebrato nel 1892, durante il regno del sultano Abdülhamid II (1876-1909), al quale furono inviati da ogni parte messaggi che esprimevano il profondo e duraturo sentimento di gratitudine degli ebrei nei confronti degli ottomani (Levi 1992, 1-3).

⁴ Il decreto sultanale del 1856, che sancì pari diritti per tutti i soggetti ottomani senza discriminazione religiosa, comportò un'importante erosione nello status giuridico di *millet* (Kastoryano 1992, 253). Per una discussione sugli effetti delle riforme iniziate nel 1839 sugli ebrei si veda Rozen 2002, 77-85.

⁵ 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 contò nel 1877-1878, 400.000 ebrei nei territori europei dell'impero, includendo anche la Valacchia e la Moldavia. Da un censimento ottomano del 1882-1893, la popolazione ebraica totale nell'impero risulta ammontare, con le correzioni statistiche, a circa 220.000 persone, di cui circa 70.000 vivevano 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 (Karpas 1994, 399-422, *passim* e McCarthy 1994, 375-398).

⁶ Grazie alla numerosità e all'importanza economico-culturale degli ebrei emigrati dalla Spagna, il ladino, il dialetto giudeo-spagnolo, assorbì anche lo yiddish degli ashkenazi, venuti dall'Europa Orientale e Centrale, e si affermò, soprattutto in Anatolia e nei Balcani, come lingua prevalente degli ebrei ottomani (Ortaylı 2002, 129-130).

⁷ La stampa britannica sostenne che la rivoluzione del 1908 fu realizzata grazie alla finanza ebraica e che la rivoluzione rappresentava la rinascita dell'alleanza tra "L'ebreo orribile e il turco senza Dio", mentre un partecipante musulmano al tentativo di golpe ai danni del CUP del 1913, dichiarava alla Corte marziale che l'obiettivo dei golpisti era quello di sottrarre il potere agli "ebrei, sionisti e i massoni" (Hanioglu 1994, 520).

⁸ Per una parziale traduzione degli scritti di Gökalp si veda Berkes 1959. Per una biografia esaustiva dello studioso, Parla 1985.

⁹ Gli ebrei furono considerati, in quanto "orientali", un impedimento al progresso delle nuove nazioni cristiane: vedi Müller 2010, *passim*.

¹⁰ Doveva avere luogo anche una deportazione degli ebrei dalla Palestina, ma l'occupazione britannica determinò la sospensione del piano all'ultimo minuto (Baer 2004, 690).

¹¹ In Anatolia la decimazione della popolazione ebraica, con una riduzione dai 64.323 ebrei censiti nel 1911-1912 ai 25.527 del 1927, portò ad uno scadimento della popolazione pari al 60% (McCarthy 1994, 387).

¹² Per una dettagliata discussione su questi temi si veda Cagaptay 2006, 11-65.

Riferimenti bibliografici

Ahmad Feroz (2002), "The Special Relationship: The Committee of Union and Progress and the Ottoman Jewish Political Elite, 1908-1918", in A. Levy (ed.), *Jews, Turks, Ottomans: a Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*, Syracuse, Syracuse UP, 212-232.

- Alexandris Alexis (1983), *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974*, Athens, Center for Asia Minor Studies.
- Baer Marc David (2004), "The Double Bind of Race and Religion: The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism", *Comparative Study of Society and History* 46, 4, 682-708.
- (2010), *The Dönme. Jewish Converts, Muslim Revolutionaries and Secular Turks*, Stanford, Stanford UP.
- Bali Rifat (1999), *Cumhuriyet yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme serüveni 1923-1945* (Gli ebrei della Turchia negli anni della Repubblica: un'esperienza di turchizzazione 1923-1945), İstanbul, İletişim.
- Benbassa Esther (1994), "Associational Strategies in Ottoman Jewish Society in the Nineteenth and Twentieth Centuries", in A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton (NJ), The Darwin Press, 457-484.
- Berkes Niyazi, ed. and trans. (1959), *Turkish Nationalism and Western Civilisation. Selected Essays of Ziya Gökalp*, London, George Allen and Unwin.
- Bornes-Varol Marie-Christine (1994), "The Balat Quarter and Its Image: A Study of a Jewish Neighborhood in Istanbul", in A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton (NJ), The Darwin Press, 457-484.
- Burak Sevim (2009), *Beni deliler anlar* (Mi capiscono i matti), ed. by Karaca Borar, İstanbul, Hayy kitap.
- Çagaptay Soner (2006), *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey. Who is Turk?*, New York-London, Routledge.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix (1996), *Kafka. Per una letteratura minore*, Macerata, Quodlibet.
- Dumont Paul (1997), *Du socialisme ottoman à l'internationalisme anatolien*, İstanbul, Editions ISIS.
- Eldem Ethem (2006), "Capitulations and Western Trade", in S.N. Faroqhi (ed.), *The Cambridge History of Turkey, III, The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge, Cambridge UP, 283-335.
- Ertürk Nergis (2001), *Grammatology and Literary Modernity in Turkey*, Oxford, Oxford UP.
- Findley Carter Vaughn (2010), *Turkey. Islam, Nationalism and Modernity. A History, 1789-2007*, New Haven, London, Yale UP.
- Gingeras Ryan (2009), *Sorrowful Shores: Violence, Ethnicity, and the End of the Ottoman Empire, 1912-1923*, Oxford, Oxford UP.
- Gökalp Ziya (1995), *Hars ve Medeniyet* (Cultura e civiltà), İstanbul, Toker Yayınları.
- Gürsel Nedim (2002), "Mario Levi: A Young Jewish Author from Istanbul", in A. Levy (ed.), *Jews, Turks, Ottomans: a Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*, Syracuse, Syracuse UP, 272-280.
- Hanioglu M. Şükrü (1994), "Jews in the Young Turk Movement to the 1908 Revolution", in A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton (NJ), The Darwin Press, 519-526.
- (2005), "Blueprints for a Future Society. Late Ottoman Materials on Science, Religion, Art", in E. Özdalga (ed.), *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*, London-New York, Routledge Curzon, 28-115.
- Haupt George (1972), "Introduzione alla storia della Federazione operaia e socialista di Salonico", *Movimento operaio e socialista*, 1, 99-112.

- Karpat Kemal Haşim (1994), "Jewish Population Movements in the Ottoman Empire, 1862-1914", in A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton (NJ), The Darwin Press, 399-422.
- Kastoryano Riva (1992), "From Millet to Community: the Jews of Istanbul", in Aron Rodrigue (ed.), *Ottoman and Turkish Jewry. Community and Leadership*, Bloomington, Indiana University, 253-277.
- Kayalı Hasan (2002), "Jewish Representation in the Ottoman Parliaments", in A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton (NJ), The Darwin Press, 507-518.
- Koçak Orhan (2010), "Westernisation Against the West": Cultural Politics in the Early Turkish Republic", in C. Kerslake, K. Öktem, P. Robins (eds), *Turkey's Engagement with Modernity. Conflict and Change in the XXth Century*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 305-322.
- Levi Mario (1990), *Bir Şehre gidememek*, İstanbul, Afa Yayınevi. Trad. it. di Giampiero Bellingeri, Paola Ragazzi (2010), *La vita è un bagaglio a mano*, Milano, B.C. Dalai editore.
- (1999), *İstanbul bir masaldı*, İstanbul, Remzi Kitabevi. Trad. it. di Giampiero Bellingeri, Paola Ragazzi (2007), *İstanbul era una favola*, Milano, Baldini Castoldi Editore.
- Levy Avigdor (1992), *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Princeton (NJ), Darwin Press.
- (2002), "The Siege of Edirne (1912-1913) as Seen by a Jewish Eyewitness: Social, Political and Cultural Perspectives", in Id. (ed.), *Jews, Turks, Ottomans: a Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*, Syracuse, Syracuse UP, 153-193.
- McCarthy Justin (1994), "Jewish Population in the Late Ottoman Period", in A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton (NJ), The Darwin Press, 375-398.
- Müller Dietmar (2009), "Orientalism and Nation: Jews and Muslims as Alterity in Southeastern Europe in the Age of Nation States, 1878-1941", *East Central Europe*, 36, 63-99.
- Ortaylı İlber (2002), "Ottoman Jewry and the Turkish Language", in M. Rozen (ed.), *The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans 1808-1945*, vol. II, Jerusalem, Tel Aviv University, Graphit Press, 129-140.
- Parla Taha (1985), *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Leiden, Brill.
- Rodrigue Aron (1990), *French Jews, Turkish Jews, the Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey 1860-1925*, Indiana, Indiana UP.
- Rozen Minna (2002), *The Last Ottoman Century and Beyond. The Jews in Turkey and the Balkans 1808-1945*, vol. I, Jerusalem, Tel Aviv University, Graphit Press.
- (2006), "The Ottoman Jews", in S. Faroqhi (ed.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. III, *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge, Cambridge UP, 226-255.
- Semò Marc (2010), "Mario Levi, une plume turque sur la route", *Libération* (France), 29 avril, 27; accessibile alla pagina web: <<http://acturca.wordpress.com/2010/04/29/mario-levi-une-plume-turque-sur-la-route/>> (10/2013).
- Shaul Eli (2012), *From Balat to Bat Yam: Memoirs of a Turkish Jew*, İstanbul, Libra.
- Shaw Stanford J. (1991), *Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, London-New York, Palgrave MacMillan.
- Simon Rachel (2002), "Jewish Female Education in the Ottoman Empire, 1840-1914", in A. Levy (ed.), *Jews, Turks, Ottomans: a Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*, Syracuse, Syracuse UP, 127-152.
- Zürcher Erik Jan (1997 [1993]), *Turkey: A Modern History*, London, I.B. Tauris.