



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea
ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

**I racconti di Margosyan.
Memorie di un infedele**

Relatore

Chiar.mo Prof. Matthias Kappler

Correlatore

Chiar.mo Prof. Giampiero Bellingeri

Laureanda

Fabrizia Vazzana
Matricola 843024

Anno Accademico

2018 / 2019

Alla mia famiglia

INDICE

| | |
|---|----|
| Özet | 1 |
| Introduzione | 3 |
| | |
| 1. Le minoranze in Turchia | |
| 1.1 Un quadro storico..... | 6 |
| 1.1.1 Millet..... | 6 |
| 1.1.2 Dall'impero alla Repubblica..... | 10 |
| 1.2 Minoranze riconosciute..... | 13 |
| 1.2.1 Minoranze non riconosciute..... | 15 |
| 1.2.2 Tutela delle minoranze..... | 18 |
| 1.3 Letterature delle minoranze in Turchia..... | 20 |
| | |
| 2. Margosyan e la «storia non scritta» | |
| 2.1 Aras Yayıncılık – Edizioni Aras e la letteratura armena in Turchia..... | 25 |
| 2.2 L'autore, dati biografici..... | 26 |
| 2.2.1 Il quartiere infedele..... | 27 |
| 2.2.3 Da dove vieni, Margos?..... | 28 |
| 2.2.4 Biglietto per Istanbul..... | 29 |
| 2.2.5 Perle di rosario..... | 30 |
| | |
| 3. L'identità | |
| 3.1 Identità, alterità, culture..... | 33 |
| 3.1.1 Immagini e stereotipi..... | 34 |
| 3.1.2 Identità e alterità nella letteratura turca..... | 37 |
| 3.2 Può un armeno essere turco?..... | 45 |
| 3.2.1 Identità e alterità per Margosyan..... | 47 |
| | |
| 4. La lingua | |
| 4.1 Bilinguismo e multilinguismo: un'analisi metodologica..... | 57 |
| 4.1.1 Bilinguismo e diglossia..... | 57 |
| 4.1.2 Multilinguismo ed eteroglossia..... | 60 |
| 4.3 I diritti linguistici in Turchia..... | 62 |
| 4.2 Margosyan racconta il quartiere polifonico..... | 67 |
| 4.2.1 <i>L'avventura della lingua madre</i> | 72 |

5. La città

| | |
|---|----|
| 5.1 Le città e le migrazioni interne nella letteratura turca..... | 80 |
| 5.2 Pamuk, la città come ‘spazio autobiografico’ | 82 |
| 5.3 Çiçekpazarı e Gecekonu, storie di due migranti..... | 87 |
| 5.4 Margosyan: gâvur a Diyarbakır, curdi a Istanbul..... | 90 |
| 5.5 Diyarbakır: sommersa o salvata?..... | 98 |

6. La memoria

| | |
|--|-----|
| 6.1 Memorie e nostalgie..... | 102 |
| 6.2 Contro l’oblio..... | 106 |
| 6.3 <i>Garod</i> : i legami, il cibo, le pietre..... | 113 |

Conclusioni

Appendice

Morire per la memoria: Hrant Dink e il suo testamento

Bibliografia

Sitografia

Özet

Dil ve etnik azınlıklar Türk toplumda çok önemli bir özelliktir. Diyarbakırlı yazar Mıgırdiç Margosyan'ın kitaplarındaki değerli öyküleri okuyarak kozmopolit ve çok kültürlü bir ortam keşfedilir. Onun anılarına bakarak, Margosyan 1940-50'li yılların şehrini anlattığını görürüz, onun o günlerin nostaljisini okuyanlarla paylaştığını görürüz. Yazar, «anadilini öğrenmek ve adam olmak için» on beş yaşında İstanbul'a taşınmıştı: bu dönüm noktası da acı ve samimi bir şekilde yıllar sonra kendini gösterdi. Margosyanı okumak demek bu anti-kanonik yazarın öyküleri aracılığıyla muhafaza ettiği uzamları ve geçici araları gözlemlemek demektir. Azınlık edebiyatıyla ilgili olarak Deleuze ve Guattari (1975:43) şöyle yazarlar: «Büyük ve devrimci olan tek şey minör şeylerdir» Olayları ve felaketleri kaotik olarak takip eden tarih, öyküleri etkisi altına alır. Margosyan'ın Diyarbakır'ın çok kültürlü hayatıyla ilgili öyküleri Unamuno'un (1895) "intrahistoria" dediği şeye aittir; şöyle ki: "sessiz insanlığın basit ve sahici yaşamı olaylarla ilgili kitapların ve gazetelerin anlattığı gürültülü ve saçma deniz dalgaları tarafından örtülür. Denizin derinliğindeki "intrahistorik" "hayat -taşlar ve anıtlar olarak değil- güneşin parlamadığı bir yerde, ilerlemenin virüsü ve gerçek bir gelenektir. Bu gizli öykülere bakmak suretiyle ben farklı ama bir o kadar da kaçınılmaz konular üzerine odaklandım. Her şeyden önce, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte farklı özelliklerini, sayılarını ve muhtelif durumlarını karşılaştırmak suretiyle farklı etnik, dini ve dilsel azınlıkların sunumunu gerçekleştirdim. Müteakiben, kısaca yazar Mıgırdiç Margosyan'ın hayatı ve kitapları üzerinde durdum. Üçüncü bölümde ise kimlik, kültür ve farklılık konularını ele aldım. Öncelikle metodolojik çalışmaları ele aldım, sonrasında ise Margosyan'ın yazılarındaki kimlik ve başkalık fikirleriyle ilgilendim. Yazarın hayatındaki bir başka önemli konu da dildir. Zira babası onu yurdu Diyarbakır'dan İstanbul'a Ermeniceyi öğrenmesi için göndermiştir. Gavur Mahallesi'nin, Bahtin'in de bahsettiği o çok sesliliği, dört dile kadar varan farklı dili konuşan genç göçmenlerin büyük şehirlere gidip "İstanbul Türkçesi" konuşmaya zorlanmasıyla kaybolur. Yeni durumun getirdiği yabancılaşma Margosyan ve şehir ilişkisine de yansır. Aslında afazinin bu ilk aşaması bir şeylerin her zaman Diyarbakır'ı hatırlatması duygusuyla, onun bellek ve nostalji içine hapsolmasına neden olur. İkinci aşamadaysa İstanbul'un zenginliği ve keyfini tarif etmeye başladığı bir aşamadır. Bu aşamaya onun daha önce tanımadığı Rum ve Yunanlı gibi diğer azınlıklarla tanışması da dahildir. Şehrin bir "otobiyografik alan" olarak gözlemlenmesi çoklu bir pararellikle bazı Türk yazarlarla (Ahmet Hamdi Tanpınar ve Orhan Pamuk) ve bir kısım kendi gibi yabancı ve göçmenlerle (Yaşar Kemal ve Latife Tekin) gerçekleşir. Son bölümün konusu ise

bellektir. Margosyan'ın yazılarının aslında bir bellek derlemesi olduğunu düşünürsek, bu konu aslında onun Diyarbakır insanının 40 ve 50'li yıllardaki öykülerini nasıl muhafaza ettiğini ve böylelikle kendi edebiyatının nasıl da intrahistoria'ya ait olduğunu göstermektedir

Introduzione

Nel caotico susseguirsi di eventi, fasi, catastrofi, la Storia sommerge le storie. Prevale infatti, tra vinti e vincitori, una versione, un popolo dotato di potere e di potenza. Sulla scacchiera della Storia, inneggiando alla vittoria, irrompono i potenti, innalzano confini, torri di Babele, scudi di bandiere fanno la guardia ad ere e geografie.

Ciò che mi ha spinta, al termine di un ciclo di studi, a scrivere queste pagine, consistenti, semplicemente, in una appassionata e partecipata lettura delle minuscole, ma rivoluzionarie storie di Mıgırdiç Margosyan (1938), si riconduce ad una scoperta realizzata durante un precedente, cruciale periodo di studi. Ho trovato opportuno, pertanto, riportare testualmente la tappa, il passaggio letterario che mi ha condotta alle letture empatiche delle pagine di Margosyan e della sua gente; una riflessione interiorizzata e divenuta soggettiva lente d'osservazione del mondo, di chi lo abita, del groviglio di esistenze:

Le onde della Storia, spumose e fragorose, oscillano su un profondo mare eterno, immensamente più profondo della superficie che ondeggia sugli abissi sommersi e silenziosi in cui il sole non trapassa. Tutto ciò che riportano ogni giorno i rotocalchi, la storia del “momento storico presente”, non è che la superficie del mare, che si ghiaccia e si cristallizza sui libri, sui registri, e una volta fissato così, è uno strato duro non più grande della modesta vita *intrahistorica* e non più intensa del fuoco ardente che vive nei fondali. Nulla dicono, i giornali, della vita silenziosa dei milioni di uomini senza storia, che ad ogni ora e in ogni angolo del mondo conducono un lavoro eterno e quotidiano, come coralli che riaffiorano sulle isole della storia. Su quel silenzio solenne, vi dicevo, si addossa e vive il suono; sopra all'immensa umanità silente, si innalzano e inneggiano alla storia. La vita *intrahistorica*, silenziosa e perpetua come gli abissi del mare, è l'essenza del progresso, la tradizione vera, eterna, non la mendace usanza di scavare nel passato, tra carte, libri, monumenti, pietre. (Miguel de Unamuno 1972:27, trad. F.V.)¹

Con questo termine, *intrahistoria*, che per autenticità e nostalgia riporto in lingua originale, Unamuno si riferiva alla vita sommersa, silenziosa, sconosciuta. A quelle storie che non fanno testo. L'interesse insaziabile di vedere e leggere oltre, di scoprire i fatti e luoghi di quei popoli senza nome né memoria, ha reso le scritture di Margosyan, per me, preziosa conoscenza, arricchimento umano prima che culturale. E proprio degli esseri umani osserva Margosyan, che annota realisticamente i suoni e i colori di un quartiere multiculturale nell'Anatolia degli anni '40 e '50, ma

¹ Da qui in poi, salvo diversamente indicato tutte le traduzioni sono mie

che vede, nel complesso soltanto esseri umani. Tuttavia la consapevolezza di trovarsi o di andare verso l'assimilazione e la sparizione, lo porta a salvare la pluralità tra le sue pagine, a raccontarla. Ogni tematica, in teoria e in pratica inestricabile, di questa ricerca, è dunque osservata e talvolta scomposta con un approccio umanista, condiviso da chi scrive e dall'autore in questione. Si rimarrà dunque fedeli alle preziose differenze, ma rimanendo dentro una cornice che vede una sconfinata, silenziosa umanità sul labbro dell'oblio.

Quanto alla divisione in capitoli, si tratta di una formalità e insieme di una necessità organizzativa dei materiali da esporsi secondo un ordine, certo discutibile, ma che mira soprattutto a distinguere ogni discorso narrativo i quesiti e i responsi – forse uno, forse più, forse nessuno – tra il fluttuare morbido di ricordi intermittenti, delle storie ricordate e sussurrate da un bambino che ritrova se stesso tra i ricordi, come ombre, come arpeggi. Si è iniziato col guardare alle minoranze di Turchia, cercando, a grandi linee, di tracciarne nomi, vicende, esclusioni, digiuni, inutili violenze, fino ad oggi. Facendo tesoro delle parole di Deleuze e Guattari (1975:43) «Di grande, di rivoluzionario non c'è che il minore», si sono mossi i primi passi verso la letteratura delle minoranze, vittime di afasia, e voce di un popolo, immediatamente dopo. Mıgırdiç Margosyan, rappresentante vivo di quanto appena esposto, nel secondo capitolo è presentato insieme ai testi scelti in questa lettura. Si è poi affrontato il tema dell'identità, discorso individuale e collettivo realizzabile solo in dialettica con la sua antitesi, l'alterità. La lingua, filo rosso dei racconti, testimonianza del pluralismo e della deterritorializzazione (Deleuze e Guattari 1975:33) vissuti dall'autore-protagonista, è trattata nel quarto capitolo. Si è poi parlato di città, influente contesto-cornice degli eventi narrati, amata e poi lasciata, a malincuore. Si è guardato a Istanbul attraverso gli occhi di celebri scrittori turchi per introdurre l'esperienza esistenziale di Margosyan giovane migrante. E come un cerchio, infine, la memoria sigilla e custodisce quanto letto, ne è la forma, la motivazione, il senso. I ricordi di Margosyan, messi nero su bianco, diventano di tutti: tutti gli armeni, tutti gli abitanti di Diyarbakır, tutti i lettori e tutti i sommersi dalla Storia.

Capitolo 1

Le minoranze in Turchia

*Se parleremo, non ci ascolteranno, e se ci ascoltassero, non ci capirebbero.
Ci toglieranno anche il nome: e se vorremo conservarlo,
dovremo trovare in noi la forza di farlo, di fare sì che dietro al nome,
qualcosa ancora di noi, di noi quali eravamo, rimanga².*

² Primo Levi, *Se questo è un uomo* Einaudi, Torino 1989 p. 19

1.1 Un quadro storico

Accostarsi alla storia, o alle storie di Turchia, di ciò che era e che è divenuta fino ad oggi, leggere i rappresentativi racconti di Margosyan, senza prima aver contemplato la presenza, millenaria, di gruppi etnici, religiosi, linguistici presenti e resilienti in questa immensa realtà storica e geografica, condurrebbe unicamente a una babele di immagini indistinguibili, quadri frammentari, storie illeggibili e sommerse dalla Storia. La Repubblica di Turchia infatti, non è abitata esclusivamente da cittadini turchi di religione musulmana (sunnita), ma è il luogo natio di Curdi e Armeni, ed anche di Aleviti, Yazidi, Siriacci, Lazi, Jaferiti, Rom, Greci, Ebrei (Kurban 2007:3). È tristemente noto il repressivo atteggiamento che la moderna Turchia, in nome del nazionalismo, ancora oggi riserva nei confronti delle proprie minoranze nazionali. Si cercherà di ripercorrere, per sommi capi, quei passaggi storici inerenti alla situazione delle minoranze nell'area geografica d'interesse, anche attraverso brevi informazioni relative ai vari gruppi minoritari. Durante la turbolenta transizione dall'impero ottomano alla repubblica turca, il concetto e la posizione sociale delle minoranze subirono una marginalizzazione e subordinazione tangibili, tuttora causa di importanti problemi interni ed internazionali, che ricalcano i negativi stereotipi dell'immaginario occidentale su un'Eurasia malsicura. Eppure, prima e dopo che intraprendesse un cammino verso una opinabile modernità incarnata dalla Repubblica di Turchia, l'impero ottomano fu e rimase largamente conosciuto grazie all'organizzata pluralità sociale di gruppi etnici, linguistici e religiosi che convivevano, si tolleravano ed integravano attraverso il sistema dei *millet*.

1.1.1 Millet

Zürcher (2007:14-15) illustra così i due termini chiave:

«come nei precedenti Stati islamici, i gruppi cristiani ed ebrei erano stati incorporati nella società dando loro lo status di *dhimmi* ('protetto', in pratica tributario). Questo vuol dire che, in cambio del pagamento di una speciale tassa, veniva dato loro il permesso di vivere all'interno dello Stato musulmano, senza costringerli alla conversione, ma come sudditi di seconda classe. Le comunità *dhimmi* godevano di una certa autonomia nella conduzione dei loro affari, e si facevano rappresentare dai loro dignitari religiosi nelle transazioni con le autorità statali. Questo sistema, designato 'sistema dei *millet*' (*millet*: nazione, comunità), non consisteva in corpi autonomi di estensione nazionale - capeggiati da, per esempio, il patriarca greco di Costantinopoli, come si è supposto fino a qualche anno fa - ma in comunità locali con un

certo grado di autonomia rispetto ai rappresentanti locali del governo.»³

Il sistema dei *millet* riconosceva e considerava dunque i sudditi dell'impero sulla base della loro appartenenza religiosa, perciò il problema delle minoranze etniche era di fatto inesistente fino al XIX secolo. La *dhimma*, statuto giuridico musulmano, aveva la funzione di contratto e protezione per queste comunità, o *millet*, chiamate *ahl al-kitab* ('gente del libro': Ebrei, Cristiani, Zoroastriani) che erano soggette al pagamento di un'imposta detta *gizya*, in quanto vivevano nella *dar al-islam* ('casa dell'islām'). Fu proprio grazie a questa pratica che perseguitati religiosi, come gli ebrei cacciati dalla Spagna nel 1492, trovarono accoglienza e s'inserirono nella fluida mobilità sociale dell'impero. I cristiani ortodossi (Rum) vennero per molto tempo considerati un'unica comunità (composta da greci, bulgari, valacchi) sotto l'autorità del patriarca di Costantinopoli. In seguito alla conquista della città, il sultano Mehmed II fece stabilire a Costantinopoli nel 1461 il patriarcato armeno, che funzionava come centro amministrativo e spirituale per gli armeni ottomani. Alcune minoranze sciite - musulmani ma non appartenenti alla maggioranza sunnita - come ad esempio i Kızılbaş ('Teste rosse'), sciiti turkmeni, incontravano più ostilità rispetto ai non musulmani, in quanto professavano un'altra interpretazione dell'Islam, che ufficialmente era uno e indivisibile (Zarcone 2015:2). L'apertura e la tolleranza dimostrata dall'impero ottomano era comunque una caratteristica di spicco e un importante esempio di società multietnica e multiconfessionale. Vanno ricordate, tuttavia, due altre meno esemplari modalità di gestione delle minoranze: il *sürgün* e il *devşirme*. Il *sürgün* ('spostamento'), come spiega Fiorani Piacentini (2005:73), consisteva in spostamenti forzati di persone, atti ad aumentare e mescolare la popolazione di città o zone disabitate dell'impero, generalmente in seguito a recenti conquiste. Mehmet II grazie a questa linea politica, che dislocò Armeni da Ankara, Ebrei da Salonicco e numerosi anatolici, riuscì ad attuare il ripopolamento di Costantinopoli, che fu soprannominata nuova capitale dell'Impero dopo la sua conquista. Il *devşirme* (*ivi*), attuato fino all'abolizione da parte di Ahmed II, era quel "tributo umano" che le famiglie cristiane dovevano versare, lasciando che i loro figli venissero arruolati, convertiti all'islam e poi impiegati nella classe dirigente dell'impero. Se da una parte, dunque, venivano tollerate le diverse religioni e la loro 'auto-gestione', si scorgeva dall'altra il progetto di aumentare gradualmente la popolazione musulmana sunnita. Il periodo delle *Tanzimat* (riforme), iniziato nel 1839, portò nel 1856 all'emanazione dell'*Islahat Fermanı* (Decreto delle Riforme), che dichiarava l'uguaglianza di tutti i cittadini ottomani, musulmani e non (Zürcher 2007:68). Il 23 dicembre del 1876, l'anno in cui il sultano rosso o sanguinario, Abdülhamid, salì al potere, la prima costituzione dichiarava l'islam religione di

³ Ove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

stato (*ivi* 93). Fu Abdülhamid stesso a sospendere la prima e brevissima era costituzionale e a ristabilire dopo due anni una spietata autocrazia. Nel frattempo, i patriottici Giovani Turchi (o Nuovi Ottomani) si opposero alla monarchia assoluta dell'impero con l'obiettivo di stabilire un governo rappresentativo costituzionale. Nel 1902, al congresso degli Ottomani Liberali, 47 delegati, rappresentanti le comunità turche, arabe, greche, curde, armene ed ebraiche, si allearono contro il sultano (*ivi* 108). Tali gruppi chiedevano stessi diritti per tutti i cittadini ottomani, auto-amministrazione per le minoranze e ripristino della costituzione ottomana sospesa. Si arrivò così alla rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908, e alla seconda era costituzionale. Con l'ottomanismo⁴, l'ideologia di questi personaggi, nasceva quindi il progetto di riformare l'impero ottomano attraverso un'omogeneizzazione della sua popolazione (*ivi* 158); sembravano ancora mantenersi i diritti delle minoranze religiose, e da quel momento anche etniche. Tra i principi riformatori vi era l'uguaglianza di diritti e doveri di tutti i cittadini a prescindere dalla nazionalità e religione, la possibilità di assumere cariche governative, l'applicazione della legge militare anche ai non musulmani; pari diritti in materia di fondazione, direzione e controllo, a loro spese, di qualsiasi istituzione religiosa, sociale, educativa, col diritto di esercitarvi i propri culti religiosi e farvi uso delle proprie lingue. Un altro passo importante furono le elezioni della primavera del 1912 (*ivi* 127) della Camera dei Deputati. Sebbene il gruppo maggioritario alle elezioni generali fu il CUP (Comitato per l'Unione e il Progresso, costola del movimento dei Giovani Turchi, si assicurò la maggioranza), anche piccoli gruppi etnici erano presenti. Dopo aver stabilito il concetto di cittadinanza, il passo successivo era superare le differenze religiose attraverso il *Mecelle* (Codice civile) integrato nel 1917 con il Decreto sul diritto di famiglia, che includeva norme islamiche, ebraiche e cristiane (Zarcone 2015:3). Ciò che i Giovani Turchi cercarono di fare in una prima fase fu opporre l'ottomanesimo al nazionalismo, attraverso l'uguaglianza giuridica di ogni suddito dell'impero. Questo progetto fallì in seguito alle guerre balcaniche del 1912-13, quando fu impossibile conciliare i sentimenti etnici e religiosi dei cristiani greci e armeni col feroce odio dei rifugiati che scappavano dai massacri attuati proprio da greci, serbi e bulgari nei Balcani. (*ivi* 133). Si avviò così quella che Hobsbawm e Ranger (1983) definirono *Invenzione della tradizione*, cioè la lunga e impegnativa ricerca di un elemento unificatore, un mito ancestrale comune, quale fu, in questo caso, il passato dei nomadi turchi⁵, ripescato ed esaltato dal Panturanesimo, ossia l'unione di tutti i turchi originari dalla terra di Turan (il nome iranico dell'Asia centrale). Fu solo la prima di

⁴ Per approfondimenti sull'ideologia ottomanista si veda Kemal H. Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, BRILL, 2002

⁵ Nella mitologia turca, Ergenekon designa un posto mitico situato nelle valli dei Monti Altai dove sarebbero state riunite le tribù dei popoli turchi. Nella retorica nazionalista, il riferimento all'immaginario geografico, storico e mitologico dei prototurchi si contrappone alla narrazione ottomana, assumendo, dunque, una marcata connotazione politica negli anni di costruzione della Repubblica. (Melis; Tocco, 2017)

una serie di ideologie irrobustite da teorie fittizie ed anacronistiche, su cui fece leva, nell'insieme, il nascente nazionalismo turco. Di fatto, invece, genti iraniane, caucasiche, indoeuropee e semitiche si mescolavano da secoli nei territori dell'impero e tali miticizzati popoli turanici erano ormai impossibili da individuare. Una volta introdotti concetti quali nazioni e nazionalismi, urgeva associarvi delle caratteristiche peculiari dell'area che avrebbero identificato. Parimenti bisogna riferirsi allo studio di Anderson (1983) sulle «comunità immaginate», di cui ogni nazione è conferma esemplare. Tre guerre – turco-italiana, balcanica, Prima guerra mondiale – rallentarono o ostacolarono il cammino verso un sistema politico moderno, e soprattutto, causarono conseguenze drammatiche. Alleato al fianco della Germania, l'impero ottomano entrò in guerra per fermare alla precipitosa perdita territoriale iniziata dalle zone più periferiche e divenuta inarrestabile (*ivi* 137). Nel 1914, gli armeni erano una delle più numerose popolazioni cristiane sotto il controllo ottomano, abitavano quella parte di Anatolia sud-orientale che da millenni consideravano la loro terra d'origine, che si estendeva anche al confine con la Russia. Ciò che i Giovani Turchi temevano, infatti, era che armeni da entrambe le parti del confine si alleassero per sfruttare il momento di crisi ed unirsi alla Russia per potersi dichiarare indipendenti. (Ekmekçioglu 2016:3)

Come racconta Ekmekçioglu «esagerando l'importanza di qualche segnale di rivolta come premessa di un'insurrezione armena su larga scala, il governo ottomano decise di prevenire qualsiasi minaccia deportando gli armeni in angoli dell'impero remoti e inabitabili». L'obiettivo di queste deportazioni pianificate e attuate dal CUP e dai Giovani Turchi era l'eliminazione di una componente demografica consistente da ogni parte dell'impero. Pianificati erano anche i cosiddetti “massacri hamidiani” che precedettero la data cruciale di inizio dello sterminio e oggi di commemorazione, il 24 aprile 1915. L'anno successivo l'entrata in guerra a fianco di Germania e Austro-Ungheria del 1914, l'Impero Ottomano dichiarò che ogni individuo armeno era possibile causa di ribellione e disintegrazione interna per i forti legami con l'Occidente (Fiorani Piacentini 2005:85). Avendo preferito sorvolare su cifre e definizioni dell'evento, tuttora dubbie e controverse, si è piuttosto scelto di riportare ciò che uno storico di impero ottomano e Turchia, Erik Zürcher (2007:142), stabilisce come «indiscutibili fatti storici»:

All'inizio della prima guerra mondiale, i nazionalisti armeni vedevano nella vittoria russa un'opportunità per ottenere la costituzione di uno Stato armeno in Anatolia orientale. La propaganda russa incoraggiò queste aspirazioni, tanto che qualche migliaio di armeni si unì all'esercito russo, mentre chi era nell'esercito ottomano disertava e organizzava attività di guerriglia. Iniziarono ad attuarsi deportazioni sporadiche in scala ridotta, trasformate poi nel trasferimento, deciso dal CUP, di tutta la popolazione armena a Zor, nel cuore del deserto siriano, e in seguito da lì alla Siria meridionale e alla Mesopotamia. Entro l'estate del 1915 l'Anatolia centrale e orientale era stata svuotata dagli armeni. Quindi seguì la deportazione degli armeni ad ovest, che durò fino alla fine dell'estate 1916. In alcuni posti alle famiglie

veniva dato un preavviso di 24 ore; in alcuni posti le famiglie avevano la possibilità di vendere le loro proprietà; in alcuni posti era consentito l'uso di carri e asini, in altri si andava a piedi. Le carovane dei deportati armeni erano sorvegliate da truppe di gendarmi, che spesso agivano in modo brutale. A queste deportazioni (chiamate ufficialmente *tehcir*, 'trasferimenti'), fece seguito la morte di un altissimo numero di armeni.

Le conseguenze della catastrofe furono ulteriormente aggravate dalla legge repubblicana del "non ritorno", emanata nel 1927, per cui superstiti e discendenti delle vittime non potevano riappropriarsi di quella terra.

1.1.2 Dall'Impero alla Repubblica

Dopo che la Grecia ottenne parte dell'Anatolia e province arabe, si rese indipendente dall'impero, ma gli Alleati (Gran Bretagna, Francia e Italia) avevano ancora piani di spartizione su quei territori. Il generale Mustafa Kemal Paşa, conclamato leader del Movimento di resistenza nazionale turco vinse la guerra d'indipendenza (1919-22) e salvò il suo Paese dalle ingerenze di quegli stati (Zürcher 2007:190). Il Patto Nazionale del 1920, primo documento base per la costituzione del nuovo Stato turco, fu una proclamazione di rivalsa e unità nazionale, e al contempo una negazione e invisibilizzazione delle minoranze etniche e religiose, poichè, come sottolinea Fiorani Piacentini (2005:74) «si proclamava così l'unità della popolazione turca per religione, razza e finalità da perseguire; era quindi inevitabile il richiamo alla cultura tradizionale turca, ma anche al 'fattore Islam' fortemente radicato nei territori anatolici». La nuova patria fu proclamata Repubblica di Turchia nell'ottobre del 1923. Mustafa Kemal, che venne poi chiamato Atatürk ('Padre dei turchi') riassunse i pilastri della nuova repubblica nell'ideologia del kemalismo (*ivi* 222), rappresentato da sei frecce, sei "-ismi" che indicavano la strada verso là modernità: repubblicanesimo, populismo, nazionalismo, secolarismo, statismo e riformismo. Oltre alla territorialità, appena riscattata, l'elemento unificatore scelto da Atatürk, il primo da riformare innanzitutto, per consolidare la moderna, indipendente e secolarista Repubblica, fu quello linguistico: lingua turca scritta in caratteri latini e purificata da elementi arabi e persiani. Ogni persona nella Repubblica poteva (e doveva) dire «*Ne mutlu Türküm diyene*» («Felice chi può dirsi turco») e fare propria la nuova, imposta, identità nazionale. Il 24 luglio 1923 fu ratificato il Trattato di Losanna dal, che davanti a delegazioni di e accettava 143 articoli riguardanti questioni quali la rinuncia a Cipro e ad altre isole, la protezione dei greci ortodossi in Turchia e dei musulmani in Grecia (Zürcher 2007:197). Il

Trattato di Losanna è il documento in cui il governo turco, firmatario insieme a Francia, Italia, Giappone, Grecia, Romania, e Regno di Serbi, Croati e Sloveni, veniva internazionalmente riconosciuto come Repubblica di Turchia e riconosceva ufficialmente le *millet* di Greci, Armeni ed Ebrei come proprie minoranze nazionali. Gli articoli del Trattato rimangono tuttora l'unica fonte giuridica ufficiale della Turchia. Il trattato stipulava che le minoranze non musulmane avrebbero avuto totale libertà religiosa, di parola, pensiero, stampa, associazione e avrebbero potuto parlare la loro lingua madre in pubblico e in privato. L'articolo 39⁶ stabiliva che «I cittadini turchi appartenenti a minoranze non musulmane godranno degli stessi diritti civili e politici dei musulmani» e che «Tutti gli abitanti della Turchia, senza distinzione di religione, sono uguali davanti alla legge». Una clausola obbligava la Turchia a proteggere i suoi cittadini, senza distinzione di credo, nazionalità o lingua, ma non fu prevista una supervisione di come la Turchia avrebbe gestito le sue minoranze (*ivi* 198). Tutte le altre minoranze (musulmane non sunnite, ad esempio) non menzionate, furono pertanto condannate all'assimilazione ed omogeneizzazione da parte della società, con la conseguente privazione di specifici diritti minoritari. Da allora, il termine "minoranza", raramente utilizzato, rimanda ancora a quei gruppi inferiori in numero e status, che preferiscono definirsi *topluluk*, 'comunità', visti come minacciosi ai margini di un'omogenea e secolare società turca e teoricamente laica. L'Anatolia, fino a poco prima musulmana all'80 per cento, nel 1923 lo era quasi totalmente: le più grandi comunità cristiane erano praticamente distrutte (rimanevano 65.000 armeni e 120.000 greci); i gruppi linguistici erano soprattutto turchi e curdi, mentre gli altri erano ridotti a cifre minime (Zürcher 2007:201) Nei decenni successivi, la Turchia relegò i suoi abitanti di fede non musulmana o non-sunnita-hanafita, e di madre lingua altra dal turco, allo status di *üvey vatandaşlar* cioè 'mezzi cittadini', 'cittadini di serie b' (Ekmekçioglu 2016:106). Dal 1926 le minoranze riconosciute da Losanna non poterono più applicare le loro leggi per questioni familiari: dovevano rispettare ed essere giudicati in base al Codice Civile turco. Fu legalizzato per la prima volta il matrimonio misto, a prescindere dal sesso: fino ad allora, per mantenere tale la maggioranza musulmana, erano solo gli uomini musulmani a poter sposare donne di altre confessioni, e mai viceversa. Lerna Ekmekçioglu (2016:108) ha coniato a tal proposito il termine *dhimmitudine secolare*: la sottomissione all'impero non si era mai conclusa, ma anzi aveva assunto una dimensione più ampia e moderna, dovuta a una mancata assimilazione fin da principio all'interno del tessuto sociale repubblicano. Utilizzando le parole di altri due studiosi, si può comprendere che «nell'ottica del nazionalismo turco, il perseguimento della modernità fu ricondotto a un processo di omogeneizzazione e omologazione che annullasse le diversità per lasciare spazio a

⁶ Gli articoli della convenzione sono consultabili online all'indirizzo:
<http://www.akra.it/amis/testim.asp?idtes=232&idsch=251> [30 ottobre 2018]

un corpo unicolore e compatto secondo l'esempio europeo». (Melis; Tocco 2017:73)

Gli stessi hanno scritto della *Varlık Vergisi* ('Tassa sulla proprietà'), la discriminatoria legge tributaria applicata dal 1942 al 1944 dalla Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), la Grande Assemblea Nazionale Turca, durante il governo di İnönü, successore di Atatürk. La tassa colpiva i patrimoni di chi, avendo svolto dal 1939 attività da intermediario nelle transazioni commerciali, «avesse riscosso una commissione o una somma in qualunque forma»⁷. In mancanza di registri patrimoniali, i contribuenti furono elencati e suddivisi in musulmani (*Müslim*) e non musulmani (*Gayrimüslim*): questi ultimi (Ebrei, Greci e Armeni) subirono una tassazione decuplicata rispetto al normale. Dalla confessione religiosa diversa conseguivano criteri di imposizione tributaria discriminatori e dunque un'enorme disuguaglianza fiscale. Le conseguenze, per chi non avesse versato la tassa entro il termine di quindici giorni, erano la confisca della proprietà e la condanna ai lavori forzati: migliaia di persone furono deportate nei campi di lavoro, in cui rimasero per due anni.

Il 1980 è la data del terzo colpo di stato della storia turca, le cui conseguenze hanno comportato importanti trasformazioni nella percezione della comunità nazionale e nelle modalità di condurre le vite private. Come spiega Saraçgil (2017:127):

L'intervento dei militari aveva deluso le aspettative di una Turchia più benestante e più democratica, creando un regime autoritario e repressivo, ma il suo obiettivo includeva la necessità di facilitare l'implementazione delle politiche neoliberiste imposte dal Fondo Monetario Internazionale e aprire l'economia turca ai capitali stranieri. Nel contesto di un paese storicamente retto da un forte potere centrale, elitario e autoritario che costantemente sorvegliava la società, il dispositivo combinato introdotto dal colpo di stato provocò uno straordinario dinamismo e promosse un'inedita autonomia dell'individuo. Emersero anche le diverse e molteplici sfaccettature della pluralità sociale, contrastando la visione centralista e monolitica della repubblica e spronando le politiche identitarie.

S'instaura in quel periodo il profondo dualismo tra stato-società civile che si manifesta nell'opposizione di cause ed interessi da difendere (lotta al terrorismo/difesa dei diritti umani e civili, per esempio), in questioni urgenti, tanto da incidere nella politica estera, quali la mancanza di democrazia e diritti, la parità di genere, la tutela di minori, la violenza e quant'altro troverà voce anche grazie alla letteratura delle minoranze, inclusa la minoranza di genere.

⁷ Il testo integrale del *Varlık Vergisi hakkında Kanun*, Legge sulla imposta della ricchezza (T.C. Resmi Gazete, 11 novembre 1942, n. 4305; a seguire L. 4035/142), è disponibile nell'archivio digitale della Gazzetta Ufficiale della Repubblica di Turchia.

1.2 Minoranze riconosciute

Armeni

Il più antico popolo anatolico, presente già dal VI secolo a.C. Appartenenti alle *Ahl-al kitab* ('Gente del libro') gli armeni acquisirono sotto il dominio musulmano, dal VII secolo in poi, lo status di *dhimmi*. La loro collocazione geografica, tra il mar Mediterraneo, il mar Caspio e il mar Nero, fece degli armeni mercanti, abili uomini d'affari, esperti in tutte le lingue, onesti funzionari e interpreti di corte, nonchè preziosi mediatori tra impero ottomano e safavide (Fiorani Piacentini 2005:83). Tuttavia gli eventi culminati nei massacri del 1915 hanno avuto una sconfinata risonanza, che ancora rende la questione armena un importante ostacolo nelle relazioni internazionali tra i paesi che riconoscono il genocidio e la Turchia che ne censura finanche la pronuncia. Un membro del partito Hdp (Partito democratico dei popoli) in Parlamento, l'armeno Garo Paylan, lo scorso 20 aprile, tre giorni prima del centotreesimo anniversario dello sterminio chiamato ancora "questione", ha chiesto alla Turchia di affrontare e riconoscere il genocidio armeno del 1915⁸, che tra il popolo armeno è invece chiamato col nome proprio Metz Yeghern, cioè il Grande Male (Zekyan 2008:140). Sarebbe incompleto scrivere di riconoscimento del genocidio senza menzionare Hrant Dink, giornalista armeno d'Istanbul ucciso da un giovane nazionalista che vedeva negli ideali di democrazia di Dink un'offesa alla sua patria (Kurban 2007:13). Gli armeni di Turchia appartengono in maggioranza alla Chiesa ortodossa, in numero minore sono Protestanti e Cattolici. All'epoca dell'impero ottomano erano due milioni, oggi 60.000. Di questi, 50.000 vivono a Istanbul, dove ha sede il patriarcato ortodosso e l'arcivescovado armeno-cattolico, che fa riferimento al Vaticano, a Roma. Gli armeni in Turchia hanno le loro scuole private, primarie e secondarie, in cui insegnano nella loro madre lingua (Kurban 2007:12). A questo proposito, uno studio sul sistema educativo in Turchia ha fatto luce sulle discriminazioni trasmesse in contesto scolastico, riportando l'esempio di libri di storia, adottati nelle scuole, che descrivono chiaramente gli armeni e i greci come nemici pericolosi, «persone che quando ne hanno avuto l'occasione hanno voltato le spalle alla nazione turca» (Kaya 2009:45).

⁸ <https://massispost.com/2018/04/mp-garo-paylan-asks-turkish-parliament-to-recognize-armenian-genocide/> [2 febbraio 2019]

Rum, cristiani ortodossi

La storica *millet-i Rum* era composta da popolazioni di diversa etnia che abbracciavano tutte la stessa fede, quella ortodossa; per i governanti turchi però essi erano tutti classificabili come Greci. I risentimenti tra Turchi e Greci si inasprirono in occasione delle Guerre Balcaniche del 1911-12; a questo si aggiunse, durante la prima guerra Mondiale, quel Panellenismo di cui tanto si avvalsero le mire egemoniche delle potenze occidentali sui territori ottomani. A Losanna (1923) veniva inoltre concordato il *Mubadele*: con questo termine si indica lo scambio forzato della popolazione greca ortodossa d'Anatolia (900.000 persone) con i 400.000 musulmani della Grecia (Zürcher 2007:200). La religione fu il criterio che regolamentò il *Mubadele*, e similmente si era proposto di scambiare la popolazione armena con i musulmani della coetanea Armenia sovietica (Ekmekçioğlu 2016:91). A Istanbul, nel settembre del 1955, una manifestazione riguardo al contenzioso sulla questione cipriota (irrisolta nel corso degli anni) in concomitanza alla falsa notizia di una bomba piazzata nella casa natale di Atatürk, a Salonico, degenerò nei cosiddetti Pogrom d'Istanbul, un susseguirsi di violente aggressioni nei confronti delle minoranze di Losanna, ma soprattutto verso case, negozi, chiese e cittadini greci (Zürcher 2007:281). Le stime odierne attestano il numero di Greci presenti in Turchia intorno a poche decine di migliaia (Kurban 2007:14).

Ebrei

Erano presenti sui territori anatolici già all'epoca dell'impero romano. Sono in larga parte discendenti degli ebrei sefarditi espulsi dalla Spagna nel 1492 (Kurban 2007:13). Con la continua espansione dell'Impero ottomano gli Ebrei crebbero notevolmente di numero, fino a che nel secolo XVI la gestione ebraica del commercio ottomano raggiunse un notevole volume di affari (Fiorani Piacentini 2005:80). La comunità ebraica, che non manifestò mai grosse avversioni o pretese di indipendentismo nei confronti del morente impero ottomano, durante il secolo XX rimase sempre attorno alle 90.000 unità fino alla creazione dello Stato d'Israele nel maggio del 1948; immediatamente 30.000 Ebrei migrarono e costantemente ogni anno circa 1.000 individui hanno abbandonato la Turchia (*ivi*). Oggi a Istanbul ci sono 19 sinagoghe, di cui una ashkenazi (Kurban 2007:13).

1.2.1 Minoranze non riconosciute

Curdi

Rappresentano il secondo gruppo etnico dell'Anatolia e il quarto del Medio Oriente e sono visti costantemente dal governo turco come una minaccia. I rapporti sono peggiorati a partire dal 1920 con il Trattato di Sèvres, che prevedeva la formazione di uno stato curdo indipendente e che mise quindi davanti agli occhi della comunità internazionale la situazione di questa popolazione. Il Trattato di Losanna però spartì i territori curdi tra i vari contendenti dell'epoca e il sogno curdo di autonomia rimase tale (Zürcher 2007:180). All'impoverimento umano, culturale ed economico causato da scambi e deportazioni nei primi anni Venti, si aggiunse il deterioramento del rapporto tra governo repubblicano e minoranza curda, scaturito da fattori quali il nazionalismo turco e l'abolizione del califfato (*ivi* 210). In nome della nuova coscienza nazionale, ai curdi fu vietato di parlare la loro lingua, manifestare la loro cultura e identità; la politica nazionalista si fece ancora più repressiva dal 1924/25, dopo i tentativi di ribellione che portarono il governo a istituire un tribunale speciale e la promulgazione di leggi per il mantenimento dell'ordine nelle province sud-orientali, dove migliaia di rivoltosi curdi venivano deportati e uccisi sommariamente, insieme al loro anelito indipendentista (*ivi*). L'emigrazione della popolazione curda, sia verso le aree urbane della Turchia, che in Europa, indotta da questioni economiche negli anni '50, ha assunto dimensioni sempre maggiori intorno agli anni '80, a causa dei conflitti armati tra l'esercito turco e i militanti del PKK (*ivi*). Il fermento di ideologie contrastanti e gli scontri violenti tra destra e sinistra portarono al colpo di stato militare del 1980, ma soprattutto a una maggiore considerazione e consapevolezza anche riguardo alle questioni delle minoranze, al loro status nella società e ai loro diritti (*ivi* 337). Proveniva dal sud-est della Turchia l'insufficiente percentuale di voti negativi registrata al referendum atto ad approvare la costituzione del 1982, in cui libertà e diritti democratici erano ridotti, o usando le parole di Zürcher (*ivi* 341) «mettevano la democrazia sul filo del rasoio». Solo negli anni Novanta la Repubblica di Turchia ha riconosciuto l'esistenza dell'elemento curdo, in particolare dopo la presidenza del già citato presidente Turgut Özal che rivelò in pubblico le sue origini curde. A Özal, primo ministro (1983-1989) e poi presidente della Repubblica (1989-1993) si deve la parentesi di tolleranza e democratica apertura verso la minoranza curda, comprovata dall'abrogazione del divieto relativo all'uso della lingua curda (*ivi* 343). Gli anni dei suoi mandati furono caratterizzati da violenti scontri tra il Partito dei Lavoratori del Kurdistan (Pkk) fondato da

Abdullah Öcalan⁹, e le forze militari turche che reprimevano le loro rivolte in Anatolia sudorientale. Öcalan, ad oggi unico detenuto dell'isola-prigione di İmralı, è condannato all'ergastolo. Dal suo arresto a fine anni Novanta il PKK aveva dichiarato un cambio di strategia e stile rinunciando al perseguimento di uno Stato indipendente separato, alla rivoluzione violenta e alla contrapposizione all'esercito turco, contribuendo così al decremento delle azioni violente del 90%. Dal 2002 è stato ufficialmente autorizzato l'uso della lingua curda in sedi private (Özcal 2006:116). Nello stesso anno, il parlamento turco ha introdotto riforme relative ai diritti umani e politici, atti a soddisfare i criteri stabiliti dal documento di Copenaghen¹⁰ (Kurban 2007:4). Quella curda è la minoranza etnica e linguistica più numerosa in Turchia. Non si riesce a stabilire il numero esatto di questo popolo senza stato, dal momento che soffrono da decenni di conflitti armati, espulsioni ed emigrazioni. Le ricerche danno una cifra intorno ai 20 milioni (*ivi* 11). Quanto alla suddivisione religiosa, i curdi sono in maggioranza musulmani sunniti di scuola shafita, mentre un'altra comunità è formata da sciiti ed il resto da yazidi. Parlano kurmanci o zazaki, due dialetti della lingua curda. La presenza curda in Turchia è concentrata soprattutto nell'area sud-orientale (Diyarbakır è considerata la capitale del loro stato ideale). Il diritto alla partecipazione politica per uomini e donne è garantito anche dalla Costituzione turca. Questo diritti incontrano però due grossi ostacoli: la soglia del 10% per stanziare una rappresentanza nel parlamento, e il divieto delle lingue delle minoranze nelle attività politiche.

Selahattin Demirtaş¹¹, avvocato, attivista e ambientalista curdo, nonché fondatore di Amnesty international a Diyarbakır, è riuscito a superare la soglia col 12% dei voti nelle elezioni del giugno del 2015 e ha portato in parlamento il partito filocurdo Hdp (Partito democratico dei popoli).

Un anno dopo, Demirtaş è stato arrestato insieme ad altri parlamentari, con l'accusa di essere legati al Partito dei lavoratori del Kurdistan (Pkk) ancora oggi demonizzato come gruppo terrorista¹². Tra gli innumerevoli esempi di queste violenze inutili, si è voluto riportare il caso riguardante la maestra di scuola di Diyarbakır che durante una telefonata in diretta ad un programma televisivo ha lanciato un allarme disperato sulla situazione di guerra nella sua città e in particolare sulle inarrestabili morti di bambini. La sua incarcerazione - col figlio di 8 mesi - per propaganda a organizzazione terrorista, è avvenuta solo tre giorni prima della celebratissima festa dei bambini, introdotta dalla Repubblica¹³. Diyarbakır, capitale del Kurdistan, dichiarata patrimonio Unesco nel 2015¹⁴ è

⁹ Özcal Ali Kemal, *Turkey's Kurds: a theoretical analysis of the Pkk and Abdullah Öcalan* (risorsa elettronica), Routledge, Abingdom, 2006

¹⁰ <https://www.osce.org/it/odihr/elections/14304> [2 febbraio 2019]

¹¹ <https://www.internazionale.it/notizie/2016/11/04/selahattin-demirtas-turchia-curdi> [2 febbraio 2019]

¹² <https://www.aljazeera.com/news/2016/11/turkey-detains-hdp-leaders-demirtas-yuksekdag-161104042853124.html> [2 febbraio 2019]

¹³ <http://www.rudaw.net/english/middleeast/turkey/21042018> [2 febbraio 2019]

¹⁴ <https://whc.unesco.org/en/list/1488> [2 febbraio 2019]

costantemente sotto controllo e frequentemente sotto attacco da parte di militari e governo turchi, che cooperano anche alla distruzione del tessuto urbano, considerato «covo di terroristi», promettendo la rinascita di una «nuova città, bella come Toledo.¹⁵»

Aleviti

Costituiscono la minoranza religiosa più numerosa in Turchia. Quella degli aleviti è una setta sciita riconducibile ai bektāşi, in quanto entrambi riconoscono in Hacı Bektaş Veli il loro ‘santo’ (Fiorani Piacentini 2005:88). La forte connotazione etnica degli aleviti è data dall’appartenenza che si acquisisce soltanto nascendo nella comunità, giacché la conversione non viene contemplata. Al proprio interno questo gruppo si suddivide tra gli alevi turchi, gli ‘alawî arabi e gli alevi curdi, essi stessi linguisticamente divisi in zazaki e kurmanci. L’entità numerica di questo gruppo si attesta attorno ai 25 milioni, cioè il 33 per cento della popolazione turca (Kurban 2007:12). Comunità come gli Aleviti ancora non hanno rappresentanze o fondi nel Diyanet (Direttorato agli Affari Religiosi), e nemmeno la possibilità di costruire *cemevi*, i loro luoghi di preghiera. Sono frequentemente vittime di aggressioni fisiche e verbali da parte di nazionalisti sunniti (*ivi* 21). Gli alunni musulmani non sunniti, a differenza di ebrei e cristiani, non possono chiedere l’esonero dalle lezioni di religione, e sono perciò obbligati a rimanere in classe, spesso subendo umiliazioni dagli insegnanti musulmani sunniti (Kaya 2009:40).

Laz

Genti di origine caucasica, erano cristiani ortodossi prima che si convertissero all’islam sunnita nel XV secolo (Kurban 2007:12). Vivono in quella zona del mar Nero orientale tra Turchia e Georgia, che però è vietato chiamare ‘Lazistan’ (nome amministrativo della provincia ottomana). Parlano lazuri, una lingua sud-caucasica simile al georgiano. Questa etnia conta circa un milione e mezzo di persone, in larga parte immigrate nelle città della Turchia occidentale (Kurban 2007:12).

¹⁵ <https://www.theguardian.com/cities/2016/feb/09/destruction-sur-turkey-historic-district-gentrification-kurdish> [2 febbraio 2019]

Le antiche comunità di cristiani siriaci, caldei e assiri non rientrano nello status delle minoranze cristiane riconosciute dal Trattato di Losanna; anch'essi vittime delle persecuzioni di inizio Novecento, rimangono in poche decine di migliaia, tra Istanbul e l'Anatolia meridionale (Kurban 2007:12). Sono presenti poi i Circassi di Turchia divisi in occidentali di lingua adyghy e orientali di lingua kabarda; sono musulmani di ordine sunnita hanafita e sembrano essere all'incirca tre milioni di individui (Kurban 2007:11). Sunniti hanafiti sono anche i Georgiani di Turchia, stimati a circa 80.000 individui. Sono invece di fede sciita gli azeri, stimati a 75.000 unità. All'interno della Turchia vi è anche una minoranza araba composta innanzitutto da 'alawiti che si calcola siano attorno alle 185.000 unità, ma anche sunniti shafiti e cristiani (Fiorani Piacentini 2005:92). La comunità rom conta circa due milioni di persone, dislocate tra i 70 quartieri abitati a Istanbul e il resto dell'Anatolia. Sono in maggioranza musulmani (sunniti o aleviti), e in parte cristiani ortodossi. Quasi tutti parlano turco come lingua madre (Kurban 2007:12). I Rom subiscono spesso violenze verbali e attacchi razzisti, e non di rado sono vittime di sfratti forzati, come accaduto nel 2005, quando centinaia di famiglie hanno perso le loro case durante un enorme processo di espropriazione e demolizione a Istanbul, motivato da progetti di rigenerazione urbana (*ivi* 28).

1.2.2 Tutela delle minoranze

La Turchia è membro a pieno titolo delle tre principali organizzazioni che tutelano i diritti delle minoranze: Nazioni Unite (1945), Consiglio d'Europa (1949) e OSCE (Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa, 1973). La Dichiarazione sui diritti delle persone appartenenti alle minoranze nazionali o etniche, religiose e linguistiche¹⁶ è il documento delle Nazioni Unite a cui i membri devono allinearsi. La Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali¹⁷, redatta e adottata dal Consiglio d'Europa, che include la Turchia tra i governi firmatari, proibisce all'articolo 14 le discriminazioni nei confronti di minoranze nazionali. L'OSCE pone tra i suoi obiettivi primari la protezione delle minoranze e le misure di prevenzione dei conflitti, principi fissati nel Documento di Copenhagen del 1990¹⁸, che

¹⁶http://www.minoranzelinguistiche.provincia.tn.it/binary/pat_minoranze_2011/Normativa_euroint/dichiarazione_di_ritti_person_e_appartenenti_minoranze_18dic1992_ITA.1371653594.pdf [3 gennaio 2019]

¹⁷ https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf [3 gennaio 2019]

¹⁸ <https://www.osce.org/it/odihr/elections/14304?download=true> [3 gennaio 2019]

esorta gli stati ad assicurare l'uguaglianza tra maggioranza, come fondamento della libertà, della giustizia e della pace. Secondo la Convenzione-quadro per la protezione delle minoranze nazionali¹⁹, elaborata dal Consiglio d'Europa, ogni membro di una minoranza ha il diritto di imparare la propria lingua e di ricevere l'istruzione nella sua lingua madre. Questi accordi dettano le condizioni sulle quali la Turchia dovrebbe strutturare un regime democratico quantomeno compatibile col quadro giuridico Europeo. Le minoranze non riconosciute dal trattato di Losanna sono le più soggette a discriminazioni e alle politiche nazionalistiche. Le lingue, le culture e le religioni dei gruppi minoritari in Turchia subiscono da decenni l'effetto fortemente omogeneizzante delle misure adottate dallo stato, attraverso privazioni di diritti linguistici, religiosi, civili e politici. La Costituzione turca dichiara il turco come lingua madre di tutti i cittadini turchi e non riconosce la presenza di lingue delle minoranze²⁰. La libertà di espressione è una delle questioni più scottanti nella Turchia di oggi, specialmente agli occhi di un mondo in cui pensieri, idee ed immagini circolano in maniera libera, fluida e globale. Qualsiasi individuo appartenente alla società civile che esprima un'idea in Turchia cammina su un campo minato. Le accuse più comuni sono denigrazione della turcità, incitazione all'odio e all'inimicizia e propaganda terrorista. I tabù più scottanti rimangono le questioni armena e curda. Il famoso articolo 301²¹ del codice penale, proveniente dal vecchio codice del 1926, difende la 'turchità' da qualsiasi forma di offesa e diffamazione. In nome dell'intoccabile turcità, l'articolo 301 è in realtà uno strumento di cui si abusa per reprimere la libertà d'espressione in Turchia, tanto che Amnesty International²² ha riconosciuto come prigionieri di coscienza le vittime delle migliaia di repressioni. Ad oggi, la regressione della democrazia e la violazione dei diritti hanno raggiunto livelli che preoccupano ed allarmano l'opinione pubblica e gli organi di tutela nel mondo. La questione delle minoranze è riapparsa sull'agenda della politica interna ed estera turca, incarnata dall'ondata migratoria di milioni di siriani che fuggono dalla guerra civile.

Concluso questo quadro introduttivo sui numerosi gruppi etnici, linguistici e religiosi presenti in Turchia, si potrà meglio procedere verso una più chiara contestualizzazione di luoghi, personaggi,

¹⁹ <https://rm.coe.int/168007cdd0> [3 febbraio 2019]

²⁰ https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf La questione dei diritti linguistici è approfondita nel terzo capitolo [3 gennaio 2019]

²¹ <https://www.refworld.org/pdfid/44c611504.pdf> [3 gennaio 2019]

²² <https://www.amnesty.it/rapporti-annuali/rapporto-annuale-2017-2018/europa/turchia/> [3 gennaio 2019]

eventi narrati da Margosyan, essendo l'autore testimone vivente della pluralità linguistica, etnica e religiosa esistita negli anni che vengono richiamati alla memoria.

1.2.1 Letteratura delle minoranze in Turchia

Prima di introdurre l'analisi delle opere letterarie di Margosyan - esponente sia della letteratura armena sia di quella turca - sarà volto uno sguardo sulla situazione della letteratura delle minoranze in Turchia, ovvero su quelle opere e pubblicazioni in lingua turca, scritte da autori appartenenti a minoranze etniche e religiose.

«Che cos'è una letteratura minore?» se lo sono chiesti Deleuze e Guattari (1975:27) nel corso del loro studio sulle opere di Kafka. Si è ritenuto esauriente, pertanto, riportare anche la risposta che i due studiosi hanno ricavato (*ivi* 27-33):

Una letteratura minore non è la letteratura d'una lingua minore, ma quella che una minoranza crea in una lingua maggiore. Il primo carattere di tale letteratura è che in essa la lingua subisce un forte coefficiente di deterritorializzazione. (...) Il secondo carattere delle letterature minori consiste nel fatto che in esse tutto è politica. (la letteratura minore) Fa sì che ogni fatto individuale sia immediatamente innestato sulla politica. Il fatto individuale diviene quindi tanto più necessario, indispensabile, ingrandito al microscopio, quanto più in esso si agita una storia ben diversa. Nella letteratura minore, questo è il terzo carattere, tutto assume un valore collettivo. (...) Non c'è soggetto, ci sono solo concatenamenti collettivi d'enunciazione, espressi dalla letteratura. La lettera *K* non designa più né un narratore né un personaggio, ma un agente che è collettivo nella misura in cui un individuo vi si trova innestato nella sua solitudine [vedi la costante narrazione di "noi" in Margosyan]. L'aggettivo minore non qualifica più certe letterature, ma le condizioni rivoluzionarie di ogni letteratura all'interno di quell'altra letteratura che prende il nome di grande (o stabilità)

La lingua maggioritaria può quindi essere deterritorializzata da parte degli scrittori delle minoranze, che introducono specifiche espressioni, termini, effetti linguistici. Dalla letteratura minoritaria proviene anche una «attiva solidarietà tra i membri di una comunità» (*ivi*). Più e nuove possibilità di parlare, pensare, scrivere si manifestano nella letteratura di una minoranza che si serve della lingua della maggioranza.

L'assimilazione e la rimozione che lo Stato attuò verso la sfera sociale e identitaria delle minoranze, come si vedrà, ebbero conseguenze analoghe sulle lingue, le memorie e i territori in cui si identificavano. Anche le opere letterarie di scrittori appartenenti alle minoranze, a partire dall'età

repubblicana, sono rimaste spesso nell'ombra, scartate, a priori, dall'attenzione e dal successo nazionali. Bisogna ricordare, comunque, che l'appartenenza personale o familiare ad una minoranza può essere scoperta a posteriori, scavando nelle storie di chi ha subito o accettato atti di omologazione e "turchizzazione" identitaria. L'emblema in questo caso è *Baba ve Piç* ('La bastarda di Istanbul', 2006) di Elif Şafak. Un altro di questi esempi è portato dalla scrittrice Fethiye Çetin nel suo recente romanzo *Heranush, mia nonna* (2011). Per usare le parole di Laurent Mignon (2014:210) «Quando gli intellettuali inventarono la "letteratura nazionale", le opere di armeni e non musulmani vennero taciute. Scrivere la storia della letteratura turca del IX secolo senza prendere in considerazione le minoranze, non solo è incompleto, ma contribuisce a un'immagine inaccurata delle relazioni intercomunitarie nell'impero ottomano, tuttora fonte di idee percezioni negative su armeni, greci ed ebrei nella Turchia moderna. La consapevolezza dell'esistenza di queste letterature giocherebbe un ruolo positivo nella trasformazione degli stereotipi negativi sulle minoranze "traditrici" e "parassite"». La storiografia, spiega Mignon, ha sommerso il passato e privato il lettore della possibilità di svelarlo. Dunque i meccanismi di restaurazione e ricostruzione della storia letteraria turca hanno impoverito, non di certo glorificato, ciò che è poi divenuto letteratura maggioritaria. Ancora in Deleuze e Guattari (1975:40), la letteratura minoritaria rappresenta la «condizione rivoluzionaria per ogni letteratura nel cuore della letteratura maggiore o dominante»: i due autori, a tal proposito, riportano l'esempio del romanzo, genere che non esisteva nella tradizione letteraria turco-ottomana, prima che scrittori armeni lo introducessero. Herkül Millas, nel volume *Il romanzo turco e "l'altro"* riserva un capitolo alle 'Produzioni letterarie delle minoranze' (Millas, 2000: 213-222). Come anticipa lo studioso, sarebbe un dibattito infinito stabilire attraverso quali criteri si possa classificare uno scrittore turco o "altro", col rischio di attribuire a fattori quali la religione, le origini familiari o il gruppo etnico di appartenenza, il ruolo di fissare l'identità di chi scrive.

La cosiddetta turchità (*Türklük*), infatti, può risiedere per alcuni in un'ideologia e mentalità adottate per costruire un'identità, mentre per altri corrisponde esclusivamente all'avere "radici, sangue, coscienza ed etnia" turche. In entrambi i casi, è la cosiddetta "comunità immaginata" (Anderson 1983) a giocare il ruolo centrale: ogni individuo, ogni scrittore ed ogni critico, vi include o esclude i fattori di appartenenza per identificarsi in una comunità piuttosto che in un'altra. Millas (2000:216) propone due esempi di scrittori di epoca prerepubblicana e la relativa concezione di appartenenza. Per Evangelinos Misailidis (m. 1890) che scriveva in lingua turca ma con caratteri greci, ogni minoranza, pur mantenendo la propria fede, si fonde in un'unica pluralità che condivide la stessa geografia governata dall'impero ottomano. Secondo Namık Kemal (m. 1888), invece, essere scrittore musulmani vuol dire appartenere alla fede e all'identità egemone, ed esserne portavoce,

mentre tutti gli altri culti ed etnie rappresentano l'alterità. Quanto all'epoca repubblicana, Millas (2000:218) sottolinea in che misura la monocultura abbia preso campo e, di conseguenza, le opere delle minoranze siano state marginalizzate. I tre esempi che offre spiegano i diversi approcci di scrittori minoritari nei confronti della nuova situazione sociopolitica. Zaven Biberyan, cristiano appartenente al Partito dei Lavoratori di Turchia, biasima nel suo romanzo *Yalnız* (1966) la durezza e la convinzione dei pregiudizi di Armeni, Ebrei e Greci nei confronti dei turchi e viceversa, denunciando quindi un atteggiamento reciproco di ghettizzazione ed esclusione. Così erompe uno dei personaggi turchi: «Dato che la Guerra d'Indipendenza ha rimandato verso la loro patria infedeli, moscoviti, greci, inglesi, chi sono questi? Perché stanno ancora qua? Perché nessuno ha espulso questi nemici?» (Biberyan in Millas 2000:219).

Scrittori come Kriton Dinçmen, infatti, narrano di amori proibiti talmente disperati che portano alla follia e alla morte. «Siamo diversi... troppo diversi... non c'è alcuna possibilità di stare insieme». In letteratura, dunque, la propaganda nazionalista di superiorità della lingua e della storia turche, si è riflessa attraverso la suddivisione in canoni (Sagaster 2009:64), per cui le opere delle minoranze, rappresentazione scritta dell'alterità, e quelle storiografico – nazionali, appartengono a due classificazioni nettamente distinte. Mario Levi, scrittore ebreo, attribuisce la sofferenza e il peso delle etichette di etnia e religione alla società, causa di esistenze infelici e amori proibiti. Dagli anni '90, scrittori come Levi, Karin Karakaşlı, Roni Margulies, a conferma dell'attenzione rivolta, sia in Turchia che fuori, sul contributo di scrittori non musulmani alla lingua e letteratura turche, vinsero importanti riconoscimenti letterari. Ciononostante, nel 2004, su iniziativa del ministro dell'educazione, si discusse di ruolo della letteratura e canoni letterari. Ne scaturì una serie di istanze da soddisfare per poter includere un'opera letteraria nel canone turco. Tutt'altro che estetici ed artistici, questi criteri miravano all'individuazione di testi adatti a “formare ed educare” l'individuo, a inculcargli, sotto forma di realismo sociale espresso in lingua turca pura, ideali nazionalisti risalenti al 1930, incarnati da Mustafa Kemal e celebrati in un discorso «occidentalista monoculturale e monolingustico» (Sagaster 2009: 64). Iperbolica realizzazione delle teorie foucaultiane, la funzione della letteratura canonica si è ridotta a mero strumento di educazione e formazione statale, di creazione del «prototipo umano dal forte carattere nazionalista, conservatore, orgoglioso del suo stato e della loro nazione». La letteratura delle minoranze, *ça va sans dire*, viene inserita *nell'extra-canon* che si potrebbe tradurre come canone esterno, escluso, estruso. Questa categoria si è sviluppata grazie agli scrittori, tra cui Pamuk, che dalla fine degli anni '80 hanno infranto le norme della letteratura canonica, ridando spazio nelle loro opere a quella ricchezza linguistica, culturale e tematica che la Turchia da sempre offre. Un'impresa così audace è stata favorita anche dall'attività delle case editrici indipendenti (vedi Aras). Questa esclusione si è

tradotta nell'affermazione di nuovi generi letterari, ma soprattutto nell'importante scoperta e diffusione di scrittori della maggioranza e delle minoranze, e quindi al trionfo della diversità, della varietà e della moltitudine, unico modo per offrire una visione multiculturale (e perciò realistica) della storia e delle storie di Turchia. Tornando a citare Deleuze e Guattari (1975:29): «se lo scrittore resta ai margini, o al di fuori, della sua fragile comunità, questa situazione lo aiuta ancor di più a esprimere un'altra comunità potenziale, a forgiare gli strumenti di un'altra coscienza e di un'altra sensibilità». Ancora Mignon (2005:33), a conferma di quanto appena riportato, si accorge che gli scrittori non musulmani, pur rispettando i canoni letterari turchi, rimangono ghettizzati, al pari della letteratura di scrittrici donne: altro esempio di minoranza. Dunque, la chiave di lettura risiede proprio ai margini, luogo esterno da cui guardare alla letteratura maggioritaria e rimetterla in discussione apportando i contributi lasciati a piè di pagina. La conclusione raggiunta da Nas (2009:8) è che «la letteratura minoritaria compie una missione anti-egemonica contro la maniera di pensare e scrivere che la maggioranza manifesta».

«Noi da quelle parti, a Diyarbakır, una parte di quegli esseri che il gran Dio ha creato e chiamato 'umani', vivevamo tutti insieme pacificamente. Il nostro dio era uno, i nostri profeti diversi. Per lodare il nostro dio, perché le preghiere di noi servi e schiavi lo raggiungessero, avevamo costruito le "dimore di Dio". Ma per invocare Dio avevamo lingue diverse, diverse parole, riti e credenze diverse.»

Capitolo 2

Margosyan e la «storia non scritta»

2.1.1 Aras, fiume tra Turchia e Armenia

La letteratura armena in Turchia, come già visto, ha costituito un importante contributo culturale, fin dall'epoca dell'impero ottomano. Scrittori armeni attivi anche durante la fase di transizione alla repubblica apportarono scrissero romanzi e opere teatrali e furono determinanti per lo sviluppo di questi generi. Nel periodo della fondazione della repubblica, *Bardzravank*, un movimento letterario armeno, si dissolse. Tuttavia, si continuò a scrivere opere e dal 1955, il giornale armeno *Marmara* riservò uno spazio alla letteratura. Scrittori come Zaven Biberyan pubblicavano le loro prose anche su *Jamanak*, e seppur marginalmente, tenevano in vita la letteratura nella loro lingua. Nel frattempo, scrittori armeni si univano culturalmente ad ambienti di sinistra, ampliando e condividendo tematiche e lingue in comune. Tuttavia, come si apprende da Salmaner (2014:6) su 5000 romanzi pubblicati tra il 1945 e il 2006, soltanto venticinque menzionano gli armeni (quasi sempre negando il genocidio). A partire dagli anni '80, successivamente al terzo colpo di stato in Turchia, si manifesta una certa solidarietà nei confronti di gruppi sociali e temi marginali. Come raccontano Bozdoğan e Kasaba (1997) questioni come i “dogmi kemalisti”, la storiografia nazionale, e il secolarismo, vennero messi in discussione e soprattutto contrapposti al fenomeno della marginalizzazione sociale. L'identità etnica iniziò a costituire la controcena della politica identitaria omogeneizzante dello Stato. Più intellettuali turchi tradussero la loro sensibilità nei confronti della questione del genocidio in letteratura e approcci culturali, e il supporto di alcune case editrici invitò anche scrittori armeni a intervenire su tematiche etniche, religiose e identitarie vissute in prima persona. Editori come Belge (1977), Metis (1981) e Aras (1993) giocano da qualche decennio un ruolo essenziale per la diffusione di opere provenienti dai “marginari”. La già citata Fetihe Çetin, col suo romanzo *Heranush, mia nonna* (Metin, 2004) ha giustapposto degli interrogativi sulla certezza della “turchità”, avendo affrontato il fenomeno degli armeni convertiti all'islam per scampare ai massacri del 1915. Racconti, memorie, testimonianze e autobiografie hanno suscitato un maggiore interesse nel contesto della ridiscussa questione identitaria. Scrivere e interrogarsi su identità turche, armene e occulte ha accomunato quanti abbiano finalmente smantellato la verità assoluta imposta dalla storiografia ufficiale. Aras, che prende il nome dal fiume tra la Turchia e l'Armenia, è stata fondata nel 1993, in un appartamento a Taksim, nel centro di Istanbul, dove scrittori e intellettuali s'incontravano per discutere di letteratura e identità. Pur rimanendo ai margini, lavora per diffondere in Turchia opere di scrittori armeni e al tempo stesso traduce anche scritti tardo-ottomani. Nella lingua della maggioranza, la rivoluzione di Aras sta nel dare voce a chi racconta di sé, di armenità e di genocidio, ma “dal basso”. Lo scrittore curdo

Mehmet Uzun (2014) definiva anni fa Margosyan «una voce che arriva dal basso», dai fondali, diremmo in questa sede. Riaffiorano dunque dagli abissi le piccole e rivoluzionarie storie di Margosyan, che includono infedeli, multiculturalismo e anche genocidio, in veste di *intrahistoria*, silenziosi. Dialogicamente, con la lingua dell'altro, del maggiore, apportano pagine di verità.

1.1 L'autore, note biografiche e bibliografiche

Mıgırdiç Margosyan nasce a Diyarbakır il 23 dicembre del 1938, nel quartiere Hançepek, chiamato Gâvur Mahallesi ('Quartiere infedele', rinominato così, evidentemente, dalla popolazione di "fedeli": la componente di abitanti musulmani a Diyarbakır).

Mıgırdiç frequenta la scuola primaria Süleyman Nazif e la scuola media Ziya Gökalp a Diyarbakır, e poiché non esistevano scuola armene in Anatolia, continua gli studi, per volere del padre, ad Istanbul, dove ripeterà i tre anni di scuola media presso l'istituto Bezciyan per poi accedere al liceo Getronagan. Conseguita la laurea in filosofia presso la Facoltà di Lettere ed Arti dell'Università di Istanbul, diventa insegnante di filosofia, psicologia, lingua e letteratura armena e preside del liceo armeno Surp Haç Tibrevank. Inizia a scrivere i suoi racconti per il quotidiano armeno Marmara, per poi riunirli, spinto dai suoi studenti, in una raccolta intitolata *Mer Ayt Gogmen* ('Il nostro quartiere', 1984). Grazie alla sua prima pubblicazione vince nel 1988 a Parigi il premio Eliz Kavukçuyan, per opere scritte in lingua armena (Aras 2018:1). Il libro *Gâvur Mahallesi* ('Il quartiere infedele', Aras 1992), «non tradotto ma ri-scritto in turco» (Margosyan 2015:7) nel 1992, sarà seguito dalla pubblicazione di altre due raccolte di racconti: *Söyle Margos Nerelisen?* ('Dimmi Margos di dove sei?', Aras 1995), e *Biletimiz İstanbul'a Kesildi* ('Il nostro biglietto è stato staccato per Istanbul', Aras 1998). Nel 1999 esce il suo secondo libro in lingua armena, *Dikrisi Aperen* ('Sulle sponde del Tigri', Aras 1999). *Gavur Mahallesi* è stato tradotto (o, come ribadisce l'autore, riscritto) in curdo e intitolato *Li Ba Me, Li Wan Deran* (Avesta, 1999) e in inglese grazie alla collaborazione tra l'istituto Gomidas di Londra e la casa editrice Aras (Chovanek, 2017). Nel 2011, la polifonia e la coesistenza che animano l'ambientazione dei racconti vengono finalmente rese nella pubblicazione di *Üç Dilde Gâvur Mahallesi* ('Il quartiere infedele in tre lingue' – turco, curdo e armeno, Aras 2011). *Tespîh Taneleri* ('Perle del rosario', Aras), suo primo romanzo autobiografico, è stato pubblicato nel 2006. Nel 2016 è uscito il suo romanzo mitologico e al contempo ironico sulla

creazione del mondo, *Tanrı'nın Seyir Defteri* ('Il diario di bordo di Dio', Aras). Margosyan continua a scrivere articoli per il quotidiano Evrensel: il suo elzeviro *Kirveme Mektuplar* ('Lettere al mio padrino', Aras), ha dato il nome alla prima raccolta pubblicata nel 2006 a Diyarbakır. In *Çengelliğne e Zurna* (Belge, 1999; Aras, 2009) sono raccolti gli articoli pubblicati sul settimanale bilingue (turco e armeno) Agos dal 1996 al 1999. *Kürdan* (Aras, 2010) riunisce infine i pezzi scritti per i giornali Yeni Yüzyıl e Yeni Gündem. In tutti i suoi racconti autobiografici, Margosyan narra episodi della sua infanzia trascorsa negli anni '40 – '50 a Diyarbakır, in Anatolia sud-orientale. Le sue storie sono ricostruzioni nostalgiche di un'infanzia felice e perduta, in una cornice di marginalizzazione dei gruppi minoritari, o, come nota Salmaner (2014:80) «tra i ricordi felici di bambino si contrappongono alla difficile condizione delle minoranze nel sud-est della Turchia, Margosyan con la sua scrittura satirica dipinge l'ingenuità dell'infanzia e il dramma delle minoranze». Dichiara Margosyan (2010:27) che le vicende racchiuse nei suoi libri raccontano la «storia non scritta».

2.2.1 Il quartiere “infedele”

Gâvur Mahallesi (Bebekus, 1992) è una presentazione sul quartiere Hançepek, detto 'infedele' e sulla vita quotidiana della minoranza armena accanto alle alle altre minoranze, articolata nella descrizione di luoghi e persone testimonianza della vita a Diyarbakır negli anni '40 e '50. Alcune storie di questa raccolta erano già state pubblicate sul giornale armeno Marmara, e la prima edizione vinse nel 1988 il premio Eliz Kavukçuyan a Parigi (Aras 2018:8). Le stesse storie, riscritte in turco da Margosyan, furono pubblicate dalla casa editrice Bebekus nel 1992. Il primo volume di Margosyan, sguardo socioculturale sulla città anatolica, sembra fare da introduzione ai racconti che seguiranno nelle pubblicazioni successive. Gli undici racconti ambientati ad Hançepek ritraggono in maniera allegorica personaggi e vicende, seguendo i flussi della memoria, ondeggianti, senza un ordine lineare. Le storie narrate vanno dal 1938 al 1953 (Margosyan 2015:37). Generalmente all'inizio viene specificato il momento della giornata («il buio cieco della notte/prima che il sole uscisse dal grembo della madre»), la stagione dell'anno («i giorni di sole infernale/le stradine di Diyarbakır ammantate di neve») o qualche festività in particolare. Non vengono però specificati né anni né giorni, caratteristica che rende ancora di più la morbida astrattezza delle reminiscenze infantili. Quanto all'organizzazione spaziale, il nucleo di questa risiede nella casa in cui l'autore viveva con la sua famiglia, in senso collettivo nel quartiere che dà il titolo al libro, e infine a Diyarbakır come centro storico e geografico di coesistenza multiculturale. Nel primo racconto si

sente lo scampanio che proviene dalla chiesa di San Ciriaco e l'*ezan* che riecheggia dal minareto (Margosyan 2018:11). Qualche pagina dopo vengono menzionate le quattro porte (*kapı*) d'accesso alla città (*Urfa Kapısı*, *Mardin Kapısı*, *Yeni Kapı*, *Dağ Kapı*), accanto a ognuna abitava una diversa comunità. I luoghi d'incontro in cui persone e aneddoti s'intrecciano tra loro sono i cortili delle case, le botteghe e il mercato, la piazza e la chiesa, la scuola. I racconti si alternano tra sfera pubblica e sfera privata, dando voce a personaggi di una e dell'altra. Dentro casa è il nido rassicurante di donne e bambini, di profumo di cibo e pulito, di certezze semplici, eterne introvabili fuori («dalle nostre parti, d'estate si preparavano scorte di cibo per l'inverno» Margosyan 2016:106). Specialmente nei cortili le donne, procreatrici e custodi del "nido", si riunivano per cucinare insieme, allegoricamente, cioè, per assicurare il legame e la sopravvivenza del popolo armeno. A conferma di quanto appena detto si riportano le parole di Kravva (2001:138) «il cibo funge da strumento di memoria, e da ingrediente base nel processo di identificazione e consolidamento del senso di appartenenza a un gruppo»

Fuori, per strada, in piazza, al mercato o al fiume, è lo spazio in cui i bambini socializzano, giocano e gli uomini lavorano, trafficano, si aggregano. Margosyan vive e scrive l'una e l'altra dimensione, distingue le comunità religiose, riportandone la suddivisione di mestieri e quartieri.

«Gli armeni erano tutti artigiani. A Diyarbakır tutti i fabbri erano armeni. I siriaci erano in gran parte gioiellieri. I curdi vivevano quasi tutti nei villaggi vicini. Gli ebrei si occupavano tutti quanti di commercio» (Margosyan 2016:72-73)

Il mercato è lo spazio in cui ogni gruppo si mescola e la distinzione etno-religiosa si manifesta soltanto attraverso la lingua. Cosciente della gerarchia sociale, del "distacco" della maggioranza rispetto alla convivenza plurale, scrive della popolazione turca che «erano quasi tutti impiegati statali, oppure avevano i negozi nelle strade principali della città» (Margosyan 2016:75)

Usando le parole di Salmaner (2014:85), in *Gâvur Mahallesi*, «Margosyan è più un autoetnografo che un autobiografo»: nella cornice del multiculturalismo di Diyarbakır, infatti, ogni racconto ritrae le persone in svariati contesti socioculturali (forse antropologici), quali la nascita, l'identità, la follia, la ciclicità delle stagioni, i riti religiosi, le tradizioni, consuetudini quali la preparazione e la condivisione del cibo e infine la morte.

2.2.2 «Da dove vieni, Margos ?»

Söyle Margos Nerelisen (Dimmi Margos, di dove sei?, Aras 1995) è la seconda raccolta di storie

d'infanzia a Diyarbakır, ancora divise tra l'ingenuità e l'osservazione la lettura implicitamente allegorica di fatti e personaggi. Iniziano tuttavia a tracciarsi segni di distacco dalla visione infantile interrogativi inerenti alla coscienza soggettiva e minoritaria. Del resto è il titolo a innescare quell'«ossessione identitaria» (Remotti 2017) che segna il bambino Margosyan, attraverso gli interrogativi del padre, reduce di un annientamento esistenziale. Tramite la figura del padre, allegoria del potere a cui sottostare, ma anche del'oscuro e incomprensibile mistero divino, Margosyan ricalca ogni drammatico passaggio vissuto nel corso della storia dalla minoranza armena, di cui si fa portavoce. Il costante interrogarsi di suo padre, che lo coinvolge nel ritorno alle proprie origini, riecheggia il vuoto esistenziale conseguente alla deportazione. Rispondere «Heredan», il nome del villaggio abbandonato forzatamente, conduceva il bambino in un luogo di memoria mai vissuta. Spinto dai ricordi e dagli interrogativi del padre realizza quindi i primi passi verso un'idea di identità, appartenenza e memoria collettive.

E come una goccia di sangue, Heredan scorreva nelle nostre vene. Era nel pane che mangiavamo, nella nostra acqua. Nell'uva, nelle mandorle, nel *pestil*, in ogni dolce e saporita pietanza sulla nostra tavola, c'era un po' di Heredan e della sua mancanza. (Margosyan 2016:134)

Il sé e l'altro, l'intimo e il sociale, la madre e il padre, si alternano nei racconti di questo volume dal carattere più introspettivo, realista, consapevole.

«Mia madre capiva qualunque cosa farfugliassi. Quando dicevo *pepe, pepeee*, capiva che ero affamato e mi dava un pezzo di pane; *buaa buaa* significava che avevo sete, e lei correva subito al rubinetto. Poi m'insegnò a dire *hets*/pane al posto di *pepe* e *çur*/acqua al posto di *bua*» (Margosyan 2016:129)

Seguire la madre durante le sue faccende domestiche, respirare il profumo indimenticabile di ogni sua pietanza, raffigura l'intima e rassicurante presenza materna strettamente legata al cibo. Il ricorrente menzionare acqua e pane (cibo sacro per antonomasia) in tutta la scrittura di Margosyan è un chiaro riferimento sia all'indistruttibile fede religiosa, che alla sopravvivenza della comunità armena, a posteriori di una tragedia in cui molte delle vittime morirono di fame e sete.

2.2.3 Biglietto per Istanbul

Biletimiz Istanbul'a kesildi ('Il nostro biglietto è stato staccato per Istanbul', Aras 1998), terza

raccolta di racconti, inizia con una lettera a Hagop Mintzuri Demirciyan²³, considerato il caposcuola della letteratura armena in Turchia. La lettera è una novità stilistica per Margosyan, che confessa in primo luogo l'arduità di narrarsi a un personaggio così illustre, ma decide comunque di ringraziarlo per le lodi ricevute e la fiducia nella sua opera di scrittura come testimonianza (Margosyan 2015:29). Così come ricambia la forma epistolare contenente le lodi, parimenti vorrebbe rispondere nella stessa lingua in cui le ha ricevute, l'armeno. Con sincerità ricostruisce però, in turco, ogni aneddoto, (o tecnicamente, ogni contatto linguistico) della sua travagliata storia (che intitola «La mia avventura della lingua madre» Margosyan 2015:9) vissuta con la lingua armena: dalle messe incomprensibili recitate da padre Arsen, ai pomeriggi afosi passati ad imparare l'alfabeto, fino al viaggio di «due giorni e due notti, in un cielo stellato, tra un lamento di ruote sul treno verso Istanbul» (Margosyan 2015:38). Nei racconti di *Biletimiz Istanbul'a kesildi*, Margosyan guardando alle sue memorie attraverso occhi più consapevoli, rielabora circostanze all'apparenza semplici e quotidiane in chiave filosofica e introspettiva. L'inviolabile serenità del suo essere bambino è scalfita da questioni relative all'identità, all'etnicità, alla diversità dell'altro, delle sue consuetudini. Margosyan scrittore umanista, spiegava a Metin Kaçan (2000:28) «le mie storie raccontano di persone che condividono lieti eventi e maledizioni, nella stessa geografia». Si chiede pertanto in che misura (e in che modo) gli uomini possano essere diversi. Nella trama colorita e polifonica dei racconti, il narratore-protagonista apre sovente delle parentesi in cui poter interrogarsi, meditare, interpretare.

Cosa sognano gli uomini? Gli animali sognano? I gatti rincorrono i gomiti nei sogni? Gli uomini fanno sempre brutti sogni? Sognano forse le cose che non comprendono da svegli? Il nostro prete sogna sempre Gesù? L'imam Nebi sogna padre Arsen qualche volta? I ladri, gli assassini, i bruti, diventano buoni nei loro sogni? Cos'è il bene, e cos'è invece il male? Come si decide? Esiste un metro, una bilancia? (Margosyan 2015:113)

È un costante conoscersi osservando l'altro, identificarsi armeno di Diyarbakır ma sentire l'esistenza di un più grande e umano "noi".

2.2.4 Perle di rosario

Tespîh Taneleri ('Perle di rosario', Aras 2006) è il primo romanzo autobiografico di Margosyan. Bachtin (1979), "scienziato della letteratura" definiva il vero romanzo come «varietà di discorsi, di lingue talvolta, e varietà di voci individuali, artisticamente organizzate». Solo così, sosteneva, un

²³ <https://www.arasyayincilik.com/tr/yazarlar/hagop-mintzuri/27> [2 febbraio 2019]

romanzo può rispecchiare la realtà. *Tespîh Taneleri* ricostruisce la pluralità, anche linguistica, di Diyarbakır attraverso tre elementi: l'uso di diverse varietà linguistiche (turco e armeno sudorientali), l'alternanza di tali varietà con il curdo e lo zazaki, e l'intromissione di termini tra una e l'altra lingua, che «vibrano di una nuova intensità» (Deleuze; Guattari 1975:32).

Nel suo *bildungsroman*, Margosyan riscrive presente e passato, nostalgia e consapevolezza, infanzia e maturità, Istanbul e Diyarbakır. Traccia un lungo sunto della storia degli armeni, ripercorsa attraverso le vicende di un quindicenne esiliato dal suo focolare con i suoi coetanei, mandato a Istanbul con il compito di essere “uomo” e imparare la “sua” lingua. L'orfanezza dei giovani anatolici è perciò la stessa inflitta agli armeni nel 1915, così come l'obbligo di essere uomo era coinciso per il padre con la costrizione ad “essere turco” cioè ad assimilarsi alla popolazione della repubblica moderna, che voleva cittadini turchi che parlassero soltanto la lingua dello Stato. Il padre, che da piccolo era stato adottato da una famiglia di curdi e si era convertito temporaneamente all'islam, si attacca disperatamente all'identità collettiva armena, tentando di salvarla attraverso i compiti che assegna al figlio. Non senza difficoltà, Mıgırdıç impara la “sua” lingua madre e, senza mai sapere come si faccia – col dolore, lo studio, la solitudine, l'amore, l'abbandono, il successo? - cerca di diventare un uomo. La strada, lunga e ripida, è tutta tra le pagine di *Tespîh Taneleri*, intimo resoconto degli anni di maturazione, raccontati dalla voce di Margosyan in prima persona (talvolta plurale) e da tutte le altre voci presenti, concomitanti, partecipanti o transitanti dalla sua esistenza. Dal suo arrivo a Istanbul, i suoi sensi non cercano che fughe verso casa, attento ad ogni stimolo apre lunghi flashback, o varchi, in cui il testo cambia ambientazione, personaggi e lingue. Richiamando l'immagine di un cerchio, la storia si conclude così come era iniziata, e il titolo indica l'ineludibile condizione umana: perle di rosario i giovani armeni approdati a Istanbul, perle di rosario gli armeni della diaspora, le minoranze sparse per la Turchia, e quelle in fuga dopo drammi come i menzionati eventi del 6 e 7 settembre²⁴.

«La hintrahistoria è la vita dell'umanità buia e silenziosa abissi del mare, sommersa dalle onde luccicanti e spumose, è il fondo dove non arriva la luce del sole». Il «curdo campagnolo» («Guardate che bel tema che ha scritto il curdo!» 2006:76), racconta nel romanzo, salverà questa intrahistoria dagli abissi, per portarla sulle pagine di Marmara, il giornale armeno a Istanbul, da cui gli fu proposto di iniziare a pubblicare settimanalmente i suoi racconti.

²⁴ https://it.wikipedia.org/wiki/Pogrom_d%27Istanbul [2 febbraio 2019]

Capitolo 3

Identità, alterità, culture

Perché non cercare semplicemente di trovare l'altro,
di sentire l'altro, di rivelare l'altro?
La mia libertà non mi è dunque data
per edificare il mondo del Tu? ²⁵

²⁵ Frantz Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, Edizioni Ets, Pisa 2015 pp. 20

3.1 Identità, alterità, culture

3.1.1 L'identità personale

Le questioni legate all'identità, al riconoscimento e all'alterità, siano esse individuali, culturali e nazionali, rappresentano ancora oggi un argomento cruciale di continua analisi, problematicità, crisi. Da concetto filosofico ad esperienza meditativa, il tema dell'identità coinvolge concretamente ogni individuo nella relazione quotidiana con sé stesso e con l'altro. Teorizzare ed insegnare cosa siano esattamente identità, alterità, differenza e diversità è tutt'altro che semplice e forse questo spiega l'atteggiamento odierno di coloro i quali, manicheamente, cercano o rinunciano all'identità, accolgono o rifiutano l'alterità. Resta però necessario considerare se stessi e codeste velleità come parte di un'enorme e variegata pluralità, da scomporre ed osservare criticamente per superarne crisi e paure ed uscire dalla gabbia d'oro della propria cultura governata da un pre-determinato senso comune. Alle caratteristiche anagrafiche, familiari e culturali attribuite a ciascuno dai primi minuti della propria esistenza, l'individuo intreccia proprio a partire da quelle basi una fitta rete di elementi con cui tenta di identificare, riconoscere e costruire la propria vita. Utilizzando le parole di Pirni (2005:354) il bisogno di riconoscimento è infatti un'esigenza fondamentale dell'individuo: 'avere un'identità' significa non solo riconoscersi nelle azioni che si sono compiute nel corso del tempo o nell'immagine di noi da noi stessi articolata, ma anche essere riconosciuti in un contesto sociale come quella determinata persona, che possiede quel determinato set di predicati fisici e, soprattutto, morali. Analogamente, all'interno di un'ottica molto più ampia, i discorsi nazionalistici hanno insistito perché su un determinato territorio, entro dei confini geografici teatro di continue vicende storiche, si riconoscesse un popolo che condividesse una cultura, una bandiera, dei cibi, delle tradizioni, dei (buoni) costumi, una memoria che racchiudesse molteplici fattori identitari e strumenti di identificazione, inaccessibili e contrapposti a quelli altrui. L'altro viene identificato come colui che sta (o arriva) al di fuori di tale territorio, che non condivide quelle tradizioni. Con la stessa intensità e frequenza degli spostamenti e delle migrazioni da cui è determinata, l'alterità emerge continuamente, per lo più sotto l'aspetto di problematica. Viste come una minaccia all'omogeneità e quindi a identità collettive cristallizzate entro dati confini geografici e sociali, le

svariate forme di alterità si adattano come un liquido alle eventuali definizioni che vengono scelte dalla controparte. Tali movimenti alimentano il processo di costruzione identitaria e appartenenza nazionale, creando simultaneamente nuovi o storici elementi di alterità. Tramite il riconoscimento dell'altro, si accresce e si rinsalda l'identità concepita dal rapporto tra l'individuo e il proprio contesto culturale o nazionale, che a sua volta rappresenta l'alterità per chi non condivide quel senso di appartenenza e identificazione. Per diventare se stesso, ogni essere umano ha bisogno dell'altro. Identità e alterità sono dunque reciprocamente indispensabili per definirsi e non potrebbero esistere senza questa relazione complementare. In ogni società s'incontrano, collocati su mappe cognitive, morali ed estetiche, modelli antropologici ed etnocentrici attraverso i quali si è costruita la rappresentazione propria e dell'altro, che si alternano e si indicano per categorie quali 'noi-loro' 'vicino-lontano' 'uguale-diverso' 'civile-incivile' (D'Andrea e al. 2004:6)

Controllare o assimilare l'alterità per scongiurare i pericoli di frammentazione e perdita d'identità, significa piuttosto perdere un'occasione di crescita individuale e collettiva. A casa o all'estero, stanziali o nomadi, si è e s'incontra quotidianamente e contemporaneamente se stessi e l'altro: «Si è sempre lo straniero di qualcuno» (Ben Jelloun 2005:70). Mentre il dialogo che dovrebbe scaturire dal riconoscimento fatica a trovare posto tra crisi, odio, violenza e muri di ogni sorta, l'alterità rimane l'unica cura alla miopia dell'io e del noi, che non vedono oltre le alte mura della propria cultura, le legittimità del proprio credo e la grandezza della propria nazione. Ancora oggi, il prezzo da pagare per la tanto propagandata uguaglianza, il ricatto da accettare perché si venga accettati dalla maggioranza e considerati uguali, è spogliarsi della propria identità, adattarsi all'appiattimento e alla morte della diversità. Seppur con l'intenzione di esaminare termini complessi quali identità e cultura, va tenuto in considerazione che, nonostante continui studi antropologici e sociologici cerchino risposte e definizioni da secoli, si tratti ancora di aporie. Con certezza si conosce, invece, la condizione di pluralità, che Hannah Arendt (2009:99) definiva la legge della terra. Solo attraverso il "Tu" si può manifestare l'io, solo attraverso gli altri si può creare il 'noi': si parla dunque di identità etnica per indicare un senso di legame tra individui appartenenti ad una comunità o popolazione, definita etnia.

3.1.2 L'identità etnica

Altan (1995:21) individua cinque elementi costitutivi dell'etnicità: un passato comune da celebrare nella memoria storica (*epos*), la condivisione solidarietà sociale realizzata in un contesto religioso e

civile (*ethos*), la lingua (*logos*), i rapporti di discendenza comune e dinastica (*genos*), il territorio ancestrale del gruppo che vi si identifica (*topos*). L'identità etnica è perciò frutto di un duplice processo, interno ed esterno: come altre forme di identità, non è pensabile se non in maniera contrastiva e contestuale. Ciò significa che per poter pensare me stesso devo mettermi in contrapposizione a qualcun altro (Fabietti 2015:47). Secondo la dialettica di interno-esterno, identità-alterità, ci si aspetta sempre che nel mondo si manifesti l'immagine data a noi stessi e quella, contrapposta, attribuita agli altri. Rifugiarsi nel mito dell'identità, scegliere di rimanere nella propria gabbia identitaria per difendersi dall'altro e dalle sue colpe insite nella diversità, è la strada opposta al riconoscimento, vero motore del dinamismo sociale, storico e politico, dell'agire individuale e collettivo verso la coesistenza democratica. La cultura è indicata abitualmente come l'insieme di valori, istituzioni, modelli di comportamento, usi e costumi che caratterizzano un gruppo attraverso i quali esso vive e organizza la propria esistenza. Alla cultura intesa in senso ciceroniano come 'cultura animi', in riferimento a raffinatezza e conoscenza come caratteristiche dell'individuo 'colto', fu affiancata un'accezione sempre più collettiva. La parola cultura cominciò così ad indicare qualcosa che non apparteneva più al singolo individuo, ma a popoli e nazioni (Fabietti 2015:58).

La definizione di Tylor (1871:1), tra i padri fondatori dell'antropologia culturale, secondo cui «La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro della società» lascia supporre che non solo ereditandola, ma anche attraverso atteggiamenti di acquisizione, adattamento, e quindi inclusione nella società, la cultura sia una realtà aperta a nuovi ed altri membri.

Sussiste comunque la tendenza alla cristallizzazione del concetto inteso come requisito ancestrale e monolitico di proprietà esclusiva dei membri nati all'interno di quella cultura, nella quale s'identificano ed escludono l'altro. Il ruolo della cultura sembra oggi risiedere più che altro nella strumentalità attraverso cui una serie di consuetudini sono viste come una barriera tra l'identità e l'alterità. Per Roy Wagner (1992:24) la cultura è un'invenzione, il prodotto dell'interazione comunicativa tra gli uomini, che ne negoziano un certo significato e soltanto assumendo un senso dinamico, comunicativo, negoziale, inventivo, può ancora voler dire qualcosa.

Nell'osservare l'interazione tra identità e alterità in termini di cultura, è importante soffermarsi sul concetto di *sensu comune*. Si tratta infatti del meccanismo attraverso il quale la cultura viene interpretata, e si manifesta come realtà naturale, preesistente. Gli appartenenti a una certa cultura si relazioneranno quindi all'interno di quella realtà legittimamente definita da modi di pensare e agire, comportamenti, riti e tradizioni saldamente considerati come unici ed indiscussi. È questo il motivo

per cui in ambito formativo -sia esso scolastico o professionale- è di grande importanza l'affermazione argomentativa della strumentalità di ogni cultura: solo ribadendo la non-naturalità del senso comune si apre il varco attraverso il quale è concepibile accettare il multiculturalismo. Storiografie nazionali, scuola, stampa sono stati i produttori del mito di ogni cultura. Mentre queste costruivano i 'noi', dalla mancanza di fruibilità ideologico-politica nascevano automaticamente tanti 'altri' a cui sono stati sovrapposti pregiudizi e stereotipi attribuiti alla dimensione culturale e nazionale. Di fronte alla parola 'multiculturalismo' – che è la semplice constatazione della diversità e della ricchezza delle relazioni che vi si tessono – sorge il timore di un 'comunitarismo' presuntamente distruttivo, al quale viene contrapposto, con una fretta allarmata, lo scudo di un laicismo pieno di tensione, infedele alla laicità originaria (Plenel 2016).

Qui si collocano fenomeni come intolleranza e razzismo ancora difficili da combattere: il timore che spinge alla violenza, più che l'altra cultura è la perdita del senso comune, unica difesa contro l'estraneità. La diversità culturale è considerata una soluzione ai problemi provenienti dai nazionalismi e dal culturalismo essenzialista. Non a caso, la Dichiarazione Universale della Diversità Culturale dell'UNESCO insiste dal 2001 sul bisogno di tale cornice politica: per la prima volta, si è dichiarata la diversità culturale come eredità comune dell'umanità, la cui difesa costituisce un imperativo etico, inseparabile dal rispetto per la dignità umana²⁶. Il concetto di diversità ribadisce che la pluralità è la fonte della libertà, che il pluralismo culturale costituisce quindi una consapevolezza politica alla diversità culturale e va considerato primario in un percorso di sviluppo democratico. Se l'alterità mette in crisi è proprio perché scopre la relatività dei propri valori identitari e culturali, dell'ordine in cui si pensa di essere nati ed esistiti. L'altro non rientra negli schemi fissati dalla propria cultura, ma è l'incarnazione dei pregiudizi e stereotipi certamente esterni al senso comune e quindi minacciosi per l'individuo e la coesione della collettività. Questa paura marca tratti più profondi nella definizione d'identità e cultura da salvaguardare e dipinge mostruosamente l'immagine dell'altro, da escludere. A proposito di pregiudizi, spiegava Gadamer (1960:356) che nessuno è privo di pregiudizi e che questi «rappresentano l'orizzonte del nostro presente, i limiti oltre i quali non siamo in grado di guardare». Fungono quindi, i pregiudizi, da barriera alla verità e alla conoscenza senza veli dell'altro, e richiedono perciò all'identità di guardare oltre, al di fuori di sé. Gli strumenti per recuperare un quadro lucido e reale sono rapporti interculturali derivanti da quelli che Georg Simmel, nel suo saggio pubblicato nel 1909, chiamava *Ponte e Porta*: il ponte congiunge «l'uno che è il presupposto dell'altro» e la porta rappresenta «una cerniera tra lo spazio dell'uomo e tutto ciò che è fuori di esso, che supera la separazione tra interno

²⁶ http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [25 gennaio 2019]

ed esterno». Ponti e porte conducono all'incontro e alla convivenza con altre culture, presenza indispensabile per uscire dalla platonica caverna della propria. L'idea (o ideologia) del multiculturalismo è oggi tanto celebrata quanto polemizzata. Succede, infatti, che la tolleranza nei confronti di individui, o più spesso interi popoli di etnia e provenienza variegata che vivono fianco a fianco, si realizzi esclusivamente nell'assimilazione e assorbimento da parte della cultura maggioritaria a discapito della moltitudine di altre culture. Il culturalismo è un atteggiamento che consiste nel radicalizzare la differenza culturale in termini identitari: si realizza attraverso pratiche di esclusione e modi di pensare 'per blocchi' o attraverso l'immaginazione geoculturale (Remotti 2017:30).

3.1.3 L'identità in Turchia

L'identità nazionale si considera generalmente legata, se non subordinata, a quella culturale. Come spiega Hall (1992:612) «nel mondo moderno, la cultura nazionale in cui si nasce è tra le prime fonti di identità culturale. Queste identità, ovviamente, non sono impresse nei nostri geni; tuttavia, le consideriamo parte della nostra natura». L'identità nazionale si forma e si trasforma a seconda delle rappresentazioni culturali che la nazione, non soltanto entità politica, genera. Non si nasce dunque con un'identità nazionale, essendo questa una maniera di riconoscersi strettamente legata a idee e immagini concepite nel contesto di una comunità simbolica, quale è la nazione (*ivi*).

Serve a questo punto, prima di procedere, riferirsi alla teoria secondo cui ogni nazione cui si sente di appartenere, è una comunità immaginata. Le «comunità immaginate» oggetto dello studio di Anderson (1983) si formano (e, di nuovo, si trasformano), attraverso le immagini provenienti da narrazioni (storia, letteratura, media, cultura popolare) e l'idea di eternità - passata e futura - della propria nazione, che gioca un ruolo importante sull'invenzione della tradizione (Hobsbawm e Ranger 1983:1). Gli studi sulla cultura sono abbastanza recenti in Turchia e, come per altre questioni, tutte inestricabilmente legate tra loro, il 1980, anno del terzo golpe militare, rappresenta il momento di svolta anche in campo culturale, che in quegli anni è riuscito a svincolarsi dal controllo della politica, coinvolto da trasformazioni dovute in primo luogo alla fine della guerra fredda e all'avvento della globalizzazione. Non una, ma diverse identità poterono emergere nel sensibile contesto culturale urbano che tra gli anni '80 e '90 ne permise il riaffiorare attraverso ricerche e lavori letterari, giornalistici e accademici. Questi ultimi trovarono spazio grazie e soprattutto all'interdisciplinarietà di programmi e corsi universitari. Tematiche quali identità e cultura furono quindi attenzionate non solo in generale ma anche in particolare, con una nuova e opportuna

considerazione verso le identità e le culture minoritarie.

L'incontro e la collaborazione di diverse aree di studio sono stati determinanti per la ridefinizione di identità e cultura nella Turchia contemporanea. Kerem Karaosmanoğlu (2008:127-143) ha osservato, attraverso gli studi di sociologi e accademici, la questione identitaria e culturale in Turchia, tenendo ineludibilmente conto della presenza delle minoranze e della relativa condizione sociale. Secondo Paul Gilroy (1997:301) l'identità permette di comprendere la relazione tra l'esperienza soggettiva del mondo e l'ambiente storico e culturale in cui si forma, che determina di conseguenza l'individuale visione della realtà. Stuart Hall (1990: 223-237), definisce le identità dei punti di sutura, spiegandosi così: «L'identità si costruisce sempre attraverso la memoria, la fantasia, la narrazione e il mito. Le identità culturali sono i punti instabili di identificazione o di sutura, costruiti all'interno della storia e della cultura». Hall vede l'identità sia come unione fondata da molteplici identità che condividono storia ed antenati, che come una materia fluida e dinamica, sempre in divenire, legata alla storia, alla cultura e al potere.

Arjun Appadurai (1996:12-13) invece, definisce culturale ciò che consente di osservare e muoversi tra le identità e le differenze, in una visione multiforme, che oltrepassa la funzione omogeneizzante e isolante della cultura. La svolta a cui si giunse negli anni '80 spinse inoltre alla rimozione del pensiero identitario omogeneo di 'turchità', per poter guardare da vicino all'intreccio di identità presente nello stesso territorio. Il paradigma granitico entro cui venivano inserite cultura e identità nazionali fu profondamente scalfito dalla consapevolezza di differenze identitarie e pluralità culturali presenti in Turchia. Transiti ed incontri culturali, esili e diaspore non permettevano più di considerare l'identità e la cultura come fattori soltanto nazionali, poiché nel frattempo si erano formate realtà ibride e transnazionali. A partire dai due termini in analisi, nel frattempo, nuove espressioni atte ad indicarne il pluralismo e la varietà entravano a far parte del linguaggio globale ('meltin pot' e 'salad bowl' eccetera). Quanto alla mobilità di culture e identità, i termini 'internazionale' ed 'interculturale', intesi come la relativa interazione di blocchi omogenei, sono stati affiancati da 'transnazionale' e 'transculturale'. Lucia Grosu (2012: 102-111) analizza le accezioni, le differenze e i risvolti di multiculturalismo e transculturalismo, a partire dalla consapevolezza dei nuovi contesti sociali e culturali variegati. Il termine multiculturalismo, che nasce intorno agli anni '60 nel contesto di migrazioni extraeuropee verso paesi anglofoni, indica al contempo un '-ismo', cioè l'ideologia con cui si guarda alla diversità culturale, ed anche il dato sociologico per cui minoranze viste diverse sia dall'esterno che dall'interno esistono l'una accanto all'altra, nell'intento di non perdere l'identità. Nell'esaminare gli sviluppi della dimensione multiculturale di una società, Grosu sottolinea da un lato il contributo economico, politico e culturale che le minoranze possono dare alla comunità in cui s'inseriscono, e dall'altro il rischio di

divisione e isolamento dato dal riconoscimento di gruppi (etnici, religiosi, linguistici) distinti. La preoccupazione riguardante l'identità nazionale durante la convivenza ravvicinata con l'altro, si rifletterebbe quindi sulle minoranze e ne accentuerebbe la ghettizzazione, l'ispessimento dei confini identitari e culturali da entrambe le parti. In nome dell'autenticità, il rapporto tra maggioranza e minoranze si ridurrebbe così a mera contrapposizione, a un confronto strumentale per la costruzione di stereotipi sull'identità, la storia e la cultura dell'altro. L'evoluzione verso il transculturalismo, detto anche cosmopolitismo, risiede proprio nei migliori esiti derivanti dal progetto multiculturale. Grazie alla cittadinanza cosmopolita, infatti, sarebbe possibile godere di molteplici identità, includendo non solo la propria eredità culturale, ma anche quella che si acquisisce migrando. Tale sintesi scomporrebbe dunque i confini culturali e identitari, permettendo finalmente l'incontro e il dialogo con l'altro, attraverso il quale la fluida identità di ognuno rafforzerebbe il proprio carattere plurale. La paura che subentra nei gruppi coinvolti in questo processo di 'dare e ricevere', è quella di perdere pezzi della propria identità assumendone nuovi, altri. Ma, essendo la soggettività e l'identità dei percorsi individuali, comprendere l'altro non può che spianare la strada verso una sempre maggiore consapevolezza di sé, distante da paure e stereotipi sbagliati. L'osservazione doveva quindi essere svolta non solo in maniera interdisciplinare, ma anche tenendo presente la dimensione sempre più eterogenea e complessa delle società, resa tale dall'intensa e continua circolazione di individui e identità. Costruire la propria identità su fattori appartenenti solamente a una comunità, per individui che si spostano, entrano in contatto e attraversano diverse culture, è frammentario. Così spiega Amin Maalouf (2000:3-4), giornalista e scrittore libanese:

«A volte, dopo che rivendico tutte le mie appartenenze, qualcuno mi dà una pacca sulla spalla e dice «Certo, certo – ma cosa ti senti davvero, nel tuo profondo?» (...) Si presuppone che nel profondo, ognuno abbia un'affiliazione che davvero conta, una specie di 'verità fondamentale' di ciascun individuo, un'essenza determinata eternamente alla nascita, immutabile. Come se il resto, tutto il resto – il percorso di una persona attraverso il tempo da uomo libero; le convinzioni che acquisisce nel corso di quel viaggio; i suoi gusti, sensibilità e affinità individuali; in breve la sua stessa vita – non contassero niente. Si è esortati ad affermare la propria identità, a cercare dentro di sé una fedeltà fondamentale, che è spesso religiosa, nazionale, razziale o etnica, e avendola individuata, bisogna dimostrarla agli altri. Chiunque rivendichi un'identità più complessa viene marginalizzato.»

La paura dell'altro, dello straniero, è causata spesso dalla sua mancanza di radici: saldamente sicuro delle proprie, chi sostiene di avere quell'affiliazione, quell'identità affermata, è pervaso dalla fobia che l'altro, così spoglio e così vicino a quella 'essenza nel profondo' la trasformi in assenza. Il percorso cui Maalouf fa riferimento può a questo punto definirsi 'percorso identitario' ed indicare quel susseguirsi di esperienze, conoscenze ed incontri aventi un ruolo chiave nella costruzione di ognuno dell'identità individuale, a sua volta meno omogenea e più complessa. Queste nuove e

ampliate concezioni di identità e cultura lasciano più spazio all'io, che relazionandosi con fattori quali l'alterità e la memoria, instaura un legame più consistente con la dimensione culturale e transculturale. Oltrepassando topos utopistici quali la cooperazione tra culture, si darebbe però lo spazio vitale ad ognuna di esse per manifestarsi e riconoscersi liberamente. Risulta illuminante il lavoro di Cohen (1994:120) che capovolge la ricerca identitaria chiedendosi 'cosa non si è', per giungere alla conclusione che l'individuo non possieda una ma molteplici identità, e che la cultura metta a disposizione del singolo ogni strumento per pensare, lasciando scegliere cosa pensare. Il punto di partenza per comprendere una cultura è l'io. L'io, liberatosi dai vincoli della comunità, della nazione e dell'identità, può riconoscersi. Senza l'analisi dell'io, sostiene Cohen, non si possono comprendere pluralità quali i greci d'Istanbul, gli armeni o gli ebrei di Turchia. Come attraverso un prisma, un armeno considera se stesso in relazione alla maggioranza turca, agli armeni della diaspora e agli abitanti dell'Armenia, abbracciando tali alterità nel suo percorso identitario, molteplice. In uno stato come la Turchia, in cui si guarda all'appartenenza nazionale come naturale ed eterna, le minoranze appaiono ancora oggi come un'intrusione, una presenza sociale sgradita nel contesto di unità e omogeneità nazionali, e relazionarsi con elementi quali differenze, diversità e pluralità corrisponde a spezzare un legame quasi sacro. Il discorso nazionalista, ancora predominante rispetto agli approfondimenti scientifico-accademici, identifica l'alterità, incarnata soprattutto da Curdi e Aleviti, esclusivamente come un enorme e vicino nemico dell'unità della Turchia, senza affrontare sufficientemente la questione identitaria e culturale dell'altro. Nello studio delle minoranze di Turchia, dunque, l'orizzonte può ampliarsi e condurre a sviluppi democratici solo se si parte da un dialogo tra identità e tra culture che includa olisticamente il singolo e la sua preziosa diversità.

3.2 Immagini e stereotipi

L'imagologia, robusta branca disciplinare della letteratura comparata, è uno studio che osserva l'origine e il perpetuarsi di stereotipi sull'altro, a livello etnico e nazionale, individuati attraverso la comparazione e l'analisi (tanto letteraria quanto sociologica) di testi bibliografici.

Leerssen e Beller (2007) gli esperti di questa disciplina nata in Europa, culla di ideologie nazionali e razziali, definiscono l'oggetto del loro studio come 'costruzione culturale e rappresentazione

letteraria di caratteri nazionali' osservate da un punto di vista transnazionale.

Tali rappresentazioni, importate dalla letteratura odepórica o più in generale da testi letterari narranti uno spesso romanzato e fittizio incontro con l'altro, sono state ideologicamente rielaborate e presentate come caratteristiche antropologiche. Ereditate dal cinema e dalla televisione, hanno subito un processo di nazionalizzazione e stigmatizzazione in chiave eurocentristica, per cui molteplici caratteristiche, considerate in varia misura insite negli individui appartenenti a determinate e delimitate aree geografiche, vengono riconosciute e acquisite dal pubblico come interdipendenti. Questo ha provocato un immaginario collettivo del mondo e dei suoi abitanti basato su «cose già sentite qualche volta da qualche parte» (Leerssen 2016:8), nettamente schematizzato, per cui in cui etnie, popoli, regioni e nazioni geografiche, ma anche generi, orientamenti religiosi e provenienze sociali, appaiono 'a priori' dentro granitiche cornici di pregiudizi e stereotipi irrimovibili. Va precisato però che la costruzione di immagini da assegnare e sovrapporre sull'altro è un comportamento che non conosce confini geografici, e che altrettanti luoghi comuni si sviluppano e si contrappongono nelle dicotomie tra nord-sud, centro-periferia, grandi-piccole nazioni, oriente-occidente, su scala locale, regionale e mondiale. Ognuno dispone quindi un 'repertorio mentale di cornici contestuali preesistenti e un orizzonte di aspettative' in cui collocare le molteplici alterità. Le peculiarità culturali e la provenienza geografica sono perciò la (pre)determinazione naturale di temperamenti, consuetudini ed atteggiamenti collettivi, ossia il contesto entro il quale le personalità stereotipate hanno origine. Gli scrittori, infatti, hanno dato vita ad una persuasiva tradizione testuale, contestuale ed intertestuale di luoghi comuni e costanti caratteriali storicizzate; perciò, come spiega Leerssen (2016:8) «il profilo caratteriologico di un dato etnotipo è il risultato finale di un lungo accumulo di istanze testuali individuali, e questa accumulazione è a sua volta la cassa armonica in cui tali istanze riverberano». Guardate attraverso la lente dello stereotipo, le peculiarità di determinate nazioni o etnotipi sono talmente intrecciate che spesso il rapporto s'inverte ed è un aggettivo, un difetto, una caratteristica, a rimandare a quello specifico gruppo sociale, etnico, nazionale. Le svariate immagini riguardanti una categoria, si definiscono ancora più nitidamente quando vengono comparate con altre di soggetti considerati opposti. Proprio per differenziare una nazione dall'altra si creano dualismi atti a rimarcare gli stereotipi di entrambe, ma a dimostrare le virtù e le superiorità del caso solo per una di esse. Le rappresentazioni, quasi sempre manichee, degli etnotipi, dipinti come folcloristici o mostruosi, virtuosi o deprecabili, familiare o esotico, hanno tollerato oppure stigmatizzato tutti loro membri in maniera indeprecabile. In queste persone e nei loro comportamenti s'incontra dunque la conferma e l'incarnazione degli stereotipi su di essi diffusi, interpretati come elementi peculiari della loro nazionalità, e quindi, spiega ancora Leerssen (2016:13) «poiché l'identità etnica è (considerata) una

caratteristica essenziale anziché un attributo casuale, ogni azione sarà guardata sullo sfondo dell'etnia, ed ogni individuo sarà sempre visto come un rappresentante della sua nazione», a conferma dei pregiudizi depositati nella mente di ognuno. Sfondo, quello dell'etnia, che fa generalmente da base per la sovrapposizione di altre caratteristiche, dal genere all'estrazione sociale, alla religione.

Gli studi sull'identità e sulla cultura, imprescindibili anche per l'approccio imagologico, hanno fatto luce sulla creazione di 'auto-immagine' e 'metastereotipo'. La prima si configura tramite l'interiorizzazione delle immagini maggioritarie provenienti dall'esterno, entrate in contatto con fattori identitari quali eventi storici e memoria nazionale. Lo sviluppo di auto-immagini determina in alcuni casi atteggiamenti di autocelebrazione e in altri l'opposta (e imposta) autocoscienza di inferiorità e sottomissione. Il metastereotipo, termine che si deve a Millas (2009:7), osservatore dell'antagonismo greco-turco, corrisponde alla proiezione dell'immagine che si suppone l'altro abbia di 'Noi'. Non si tratta solo della reciproca attribuzione di stereotipi, ma anche di una prospettiva da cui immaginare le proprie peculiarità così come l'altro le intende.

Parimenti, immagini non domestiche, marchi di estraneità, devono essere attribuite a chi fuoriesce dagli schemi, dalle collocazioni nazionali concrete del 'loro', migrando verso di 'noi'. Lo straniero, sradicatosi dal contesto geografico corredato di enormi segnaletiche stereotipizzanti, si reca altrove portando solo il colore della sua pelle, la sua lingua, la colpa di essere altro. Per identificare ed etichettare, senza mezzi termini, tali portatori di alterità e attenuare la fobia di esseri ignoti, immagini e stereotipi vengono quindi attinte dalle categorie religiose, etniche, nazionali. Così come l'ossessione identitaria, l'autocelebrazione patriottica, l'esaltazione della propria cultura e la fobia di entrare in contatto con l'altro, anche la creazione e l'attribuzione di immagini per etichettarlo sono tuttora consuetudini universalmente alimentate e diffuse.

3.3 Identità e alterità nella letteratura turca

Millas (2009) soffermandosi sull'immagine del Sé e dell'Altro, con particolare attenzione al contesto delle relazioni greco-turche, ripercorre approfonditamente la questione e dà un quadro completo anche sull'approccio verso il multiculturalismo in Turchia, osservandone le tracce presenti tra le opere letterarie di diversi periodi e correnti letterari. L'alterità, che durante l'epoca ottomana era rappresentata genericamente dal cristianesimo, emerge più nitidamente come prodotto

del nazionalismo e la definizione di stato-nazione (1923). Mentre i nuovi cittadini percepivano se stessi e gli altri come appartenenti a nazioni diverse, in Turchia così come in altri discorsi nazionalistici si scindevano le visioni di sé e dell'altro, inquadrati rispettivamente in cornici di positività ("noi") e negatività ("loro").

Nel periodo ottomano gli autori raccontavano di un impero multietnico e multireligioso, in cui personaggi come i Cristiani erano parte integrante della società, raccontata nei primi romanzi, genere che si sviluppa in Turchia nella seconda metà del secolo XIX. Negli scritti degli ottomanisti, identità e alterità si riflettevano più su contrapposizioni quali civilizzati/non civilizzati, Oriente/Occidente, ottomano/non ottomano, per cui la differenza cristiani/musulmani rimaneva abbastanza trascurabile. Dopo il 1908 e soprattutto con la fondazione della Repubblica, il mondo iniziò ad essere visto come una suddivisione in nazioni e bisognava perciò creare un'identità nazionale rafforzata dal glorioso passato: fu scelto il periodo tra il 1910 e il 1923.

Il multiculturalismo era assente dalla corrente letteraria dei nazionalisti, ove nelle minoranze non musulmane, considerate inferiori, identifica il nemico della nazione. A partire dall'Altro, eterno nemico da tenere a debita distanza se non da sterminare, fu fondata l'identità nazionale, l'esaltazione del "noi" giusto e morale contrapposto alle altre etnie e alle altre nazioni, tendenzialmente traditrici e nemiche. L'ideologia nazionalista si leggeva a chiare lettere negli scritti di ogni genere, non soltanto nelle opere degli scrittori ma anche sui giornali, i libri di testo e storiografici. L'altro era la causa di tutti i problemi e l'ostacolo alla libertà della nazione. In antitesi ai nazionalisti, quelli che Millas (2009:82) indica come Marxisti, furono gli scrittori che tra intorno agli anni '50 concepivano il mondo suddiviso in classi e non in nazioni. Spinti dalla coscienza di classe, i marxisti criticavano la cecità dello stato abbagliato dal nazionalismo e l'atteggiamento a sfavore delle minoranze, loro alleate in una lotta contro i politici, i media e il sistema educativo. Critici inoltre verso la storiografia dominante, i marxisti affrontarono tra le altre la questione dell'etnogenesi e dell'etnocentrismo, la visione manichea di sé-altro e le conseguenze disastrose già in essere. La loro identità si esprimeva anche attraverso la solidarietà e l'inclusione delle minoranze non musulmane, perché uscissero dalla prigione dell'alterità. Si opponevano al multiculturalismo, in quanto, così come la loro lotta, il loro ideale di cultura e la loro relazione con l'altro avevano una dimensione transnazionale. Atteggiamento molto simile si trova tra le pagine degli autori Umanisti (Millas 2009:82), il cui portavoce potrebbe essere Sait Faik (1936), che scriveva «Io non amo le bandiere, ma gli esseri umani». Ciò che unisce gli umanisti turchi è la critica alla condotta dello Stato nei confronti delle minoranze non musulmane e il rispetto verso qualsiasi forma di diversità. Ogni sorta di diversità etnica e religiosa viene rifiutata e rimossa dagli Anatolianisti (*ivi* 84), che considerano turco chiunque appartenga alla geografia turca e ne abbia perciò ereditato il passato.

Gli Anatolianisti celebrano qualsiasi civilizzazione che abbia attraversato medioriente e dall'Egeo, in quanto, sostengono, ciascuna di esse proveniva da turchi arrivati dall'Asia. L'identità per gli Anatolianisti è una questione molto chiara: tutti sono turchi anatolici, a prescindere dalla religione, dalla lingua e dall'etnia. Qualsiasi differenza è negata, cancellata. In questo 'progetto identitario' le minoranze, spogliate delle loro caratteristiche, private della loro identità, sono dunque turche, e hanno l'importante ruolo di testimoniare la gloriosa e millenaria storia della Turchia, la magnanimità del popolo con cui convivono. L'alterità è l'Occidente, dipinto come negativo e autoritario, crudele contro le masse. La tesi anatolianista, mentre riscrive una storia idilliaca della Turchia e del suo infallibile popolo, ignora enormi contraddizioni, dimenticanze e silenzi sommersi fino al 1980.

Fintanto che il nazionalismo sussiste saldamente in Turchia, l'immagine del mondo diviso in gruppi etnici dalle caratteristiche inscindibili, si riflette ancora nella letteratura, che dà conferma di tutte le virtù, degli eroi e della gloria nazionale che l'altro non ha.

Seppur in maniera limitata, gli scrittori delle minoranze offrono una visione diretta dell'alterità che rappresentano per la maggioranza e che nei loro scritti risulta invece come identità. Attraverso il loro sguardo e le loro critiche sulla Turchia da una prospettiva diversa, scrittori come Margosyan, Mario Levi, Yaşar Kemal, ma anche Pamuk e molti altri, esprimono la nostalgia di un passato felicemente multiculturale, raccontano di identità sommerse, della lotta per il riconoscimento della loro appartenenza etnica, religiosa e culturale. Gli scrittori e personaggi di queste opere sono testimoni e critici della deleteria metamorfosi causata dall'ossessione identitaria e nazionale, dalla demonizzazione dell'altro, per cui coesistenza e condivisione assunsero i tratti di una ghettizzazione. I rapporti di vicinato, amicizia e amore con l'altro sono il nucleo di queste storie intrecciate e nostalgiche. Va notata, infine, la tendenza a celebrare un multiculturalismo 'elitario' in gran parte delle opere sulle minoranze: la presenza, soprattutto a Istanbul, di greci, armeni ed ebrei (le tre minoranze riconosciute dal Trattato di Losanna) viene rievocata come una componente preziosa alla società, mentre altri gruppi di popolazione - curdi, bulgari, arabi, albanesi - non sono indicati altrettanto entusiasticamente. Anche il multiculturalismo, quindi, può diventare strumento di inclusione o esclusione dalla società, sia essa contemporanea o anteriore. Oggi la questione identitaria in Turchia è fortemente influenzata dalla narrazione imperante, che insiste sulla distinzione dalla plurima alterità: per identificarsi nella propria nazione e nella storia che vanta, i turchi si contrappongono all'altro, sia esso fuori o dentro i confini della loro terra ancestrale. La duplice narrazione del sé e dell'altro persiste e lo stesso accade per l'identità nazionale. La nascita del nazionalismo è stata possibile anche grazie agli stereotipi negativi creati sull'altro, testimone della grandezza prima, e avversario, mostruoso portatore di diversità e pericoli, subito dopo. La

paura maggiore è che l'alterità demolisca l'identità, sebbene, guardando alle vicende storiche, ci si accorge dell'esatto opposto. I confini che separano il sé dall'altro, generalmente effimeri, discutibili, vengono invece rimarcati ogni volta che l'altro appare come una minaccia al proprio senso comune.

3.3.1 Può un armeno essere turco?²⁷

L'articolo 88 della Costituzione del 1924 definiva chi era un turco: ogni abitante della Turchia. Quando la bozza dell'articolo fu presentata alla Grande Assemblea Nazionale, replicava quello della prima costituzione ottomana del 1876 eccetto la dicitura 'Ottomano' che era stata sostituita da 'Turco'. Per analogia²⁸, «Fatta la Turchia, bisognava fare i turchi». La trasformazione in stato-nazione impose ai cittadini di Turchia l'identità egemone, insinuatasi rapidamente nella nuova società. Le cosiddette 'politiche di turchizzazione' consistettero in una mobilitazione che mirava a fare di ogni individuo presente nella nuova nazione, un cittadino turco. Questo sistema includeva una serie di imposizioni e divieti che avevano come obiettivo l'annullamento delle diversità di etnia, lingua e religione e l'omogeneizzazione della popolazione.

Ad esempio, l'unica lingua parlata in pubblico doveva essere il turco e l'unica storia da insegnare nelle scuole era la storia di Turchia, riscritta in chiave nazionalista. L'alterità non aveva dunque più il diritto di salvarsi né di manifestarsi, almeno nella sfera pubblica. Gli armeni scelsero di rimanere servilmente leali e incondizionatamente grati nella speranza di assicurarsi l'incolumità nella vita quotidiana. Questo concetto di sicurezza includeva anche la possibilità di difendere la loro religione, la lingua madre e altre tradizioni che li differenziavano dalla maggioranza. La comunità che rimase a Istanbul dovette trovare un equilibrio per integrarsi nella società ospitante senza scomparire come Armeni.

«Per la nostra nazione, dispersa in tutto il mondo, sotto la minaccia della dissoluzione (*koyaludzum*) e dell'assimilazione (*tsulum*), la chiesa è il più importante luogo di rifugio e autoconservazione. Per una nazione come la nostra che ha avuto un così nefasto destino, la più profonda felicità è rispettare la (nostra) religione e la nostra lingua madre. Tra gli alti e i bassi della vita quotidiana, nelle circostanze di questa esistenza smarrita e nel vortice della dolorosa quotidianità, per la nostra nazione ci sono solo due vie per la salvezza: la religione e la lingua madre.» (Mark, da Ekmekcioğlu 2016:101)

Hayganush Mark era l'editrice della rivista femminile *Hay Gin* ('Donna armena') del movimento femminista ottomano. Le sue parole sono estratte dal suo editoriale *Noi e la nostra Chiesa* scritto in

²⁷ Lerna Ekmekcioğlu, *Recovering Armenia*, 2016 pp. 103

²⁸ https://it.wikiquote.org/wiki/Massimo_d%27Azeglio

occasione del primo Natale armeno a Istanbul dopo la ratifica del Trattato di Losanna e riportate da Ekmekcioğlu (2016:101) nel suo volume *Recovering Armenia*. Mark personifica la lingua armena ma soprattutto la Chiesa nell'immagine di una grande madre, che accoglie e consola tutti i suoi figli, ricordando loro le proprie origini. Come confermeranno, anni dopo, i racconti di Margosyan, gli armeni ovunque nel mondo affidarono quel forte senso di appartenenza, unione e identità alla loro Chiesa - sia in senso figurato che come luogo di rifugio e raccoglimento – e alla loro lingua. In questo modo sfuggirono al dispotismo dell'identità imposta dall'altro, e salvarono la loro identità. Chiesa e lingua armena erano anche il canale di collegamento tra gli armeni sopravvissuti e la memoria collettiva del trauma subito.

Hayganush Mark era insegnante part-time nell'orfanotrofio presso l'ospedale armeno a Yedikule. Ha insegnato lingua armena nel liceo femminile Nigogosyan. Come presidente del Consiglio Letterario per Azkaniver Hayuhyatz Ingerutyun (Associazione Nazionale Donne), si è adoperata per aprire scuole femminili in Anatolia²⁹. Chiamare in causa una personalità come Mark, che come Margosyan trova le basi identitarie armena nella lingua e nella chiesa, è anche un'occasione per riflettere su una prismatica forma di alterità. La sua condizione di donna, di cristiana e di armena, connessa alla sua attività solidale e concreta nel contesto del femminismo, all'indomani del genocidio armeno e della fondazione di una repubblica laica, scompone infatti gli schemi allora già radicati intorno all'identità. L'alterità di genere di Mark trovava punti di contatto sia per gli uomini turchi che armeni, le sua attività e il suo attivismo la rendevano altro per le donne ingabbiate nella società patriarcale, il suo vivere e operare era alterità per i non cristiani. Ma al tempo stesso, nel quadro di un movimento potenzialmente universale come il femminismo, Mark poteva essere emblema di tutte le donne del mondo. Il messaggio chiaro ed illuminante portato da Mark è che, quante più alterità si rappresentano, tante sono le occasioni di confronto e riconoscimento e altrettanti i cambiamenti realizzabili per sé e per l'altro. Prendere in prestito un interrogativo che già Ekmekcioğlu si era posta, in particolare intorno ad una personalità come quella di Mark, fa luce sulla consistenza fluida e quasi sempre indefinita dell'identità. Grazie alla sua salda coscienza di 'armenità' infatti, Mark non aspirava a tracciare il confine nel quale separarsi dalla 'turchità', perché, ritenendolo essenzialmente pleonastico, agiva piuttosto in una dimensione universalmente umana e solidale, sociale come il movimento di cui era emblema.

²⁹ <http://www.istanbulkadinmuzesi.org/it/hayganush-mark-markar> [3 febbraio 2019]

3.3.2 Identità e alterità per Margosyan

A partire dal vivace ambiente multiculturale, multietnico e multiconfessionale di Diyarbakır, Margosyan affronta nei racconti *ivi* ambientati la questione di identità e alterità, tesi e antitesi che s'incontrano, dialogano e si definiscono simbioticamente. Nella memoria dei quartieri, delle persone e delle loro lingue, lo scrittore presenta la sua comunità, le relative consuetudini e quelle degli altri. Se il nome è il fattore identitario per antonomasia, Margosyan porta quello di una persona che non ha mai conosciuto, che è stata uccisa dalla tragedia che ogni armeno porta nella memoria. *Mıgırđıç*, nome che in italiano si traduce 'Battista', era infatti il nome del nonno paterno, morto durante il genocidio e perciò mai più ricongiunto alla famiglia:

Quale sarebbe stato il nome del bambino? Mio padre gli avrebbe il nome di suo padre, naturalmente. Come si sarebbe infatti potuto pensare qualcos'altro? Avrebbe potuto mettere un altro nome al suo primogenito maschio, se non quello di suo padre, che durante la Prima guerra mondiale, quando lui aveva tre-quattro anni e ricordava a malapena il suo volto, senza sapere perché l'avesse perso, dove fosse, in quale carovana di quella deportazione, in che condizioni; che aveva vissuto sempre nella nostalgia e nella sua fantasia? Si poteva fare una cosa così? Non era una colpa, un peccato anche solo pensarlo?» (Margosyan 2016:30)

Alla morte, dopo sei mesi di vita, del primogenito, la famiglia rivive lo stesso dramma di perdita e lacerazione familiare. Il padre, «dimostrando tutta la testardaggine di un infedele» (*ivi*:31) darà il nome di *Mıgırđıç* anche al nuovo nato, ossia lo scrittore di cui si sta trattando. Così inizia la missione di 'battista' della comunità che rimarrà per sempre il suo nido:

Questa creatura di nome *Mıgırđıç*, dal primo giorno in cui ricevette quel nome, capì quanto suo padre fosse un testardo infedele e sentì di non avere altra scelta che vivere. Allora il gesto più opportuno, dimenticata la morte, era rinunciare al viaggio tra le braccia degli angeli, vivere ed essere un buon esempio per i fratelli che sarebbero arrivati dopo lui (*ivi*:35)

Da quel momento, coinvolgendo il lettore in svariati episodi della sua lontana infanzia, Margosyan si fa testimone e narratore di storie intrecciate a più protagonisti, legati tra loro dalla consueta formula introduttiva *biz* ('noi'). Tale formula, di solito espressa come «Noi dalle nostre parti» oppure «Noi a Diyarbakır», viene però ulteriormente specificata quando indica particolari sottoinsiemi della comunità racchiusi nel pronome di prima persona plurale. È opportuno chiarire

che, concentricamente, ‘noi’ può riferirsi nel senso più ampio agli abitanti di Diyarbakır:

Dalle nostre parti, a Diyarbakır, mangiavamo molto pane. Perfino nelle nostre conversazioni quotidiane, ci raccontavamo quanto lo amassimo e quanto ne avessimo mangiato. Non si diceva a qualcuno «Siediti qui, mangiamo», ma «Vieni, mangiamo il pane». Se stavamo pranzando e arrivava un ospite, non gli chiedevamo «Hai fame?» ma «Hai mangiato il pane?» (Margosyan 2018:80).

Ma quel ‘noi’ può riferirsi anche alla collettività costituita dai bambini:

Quando arrivava l’estate, ed il caldo di Diyarbakır si faceva opprimente, andavamo a coricarci all’aria aperta, sui *taht*, i lettini che avevamo sui tetti delle nostre case. Nella freschezza della sera, dormire sul terrazzo era una cosa che noi bambini adoravamo! Addormentarci sotto le stelle, cullati da quel mistero che ci accompagnava fin dentro ai sogni... (Margosyan 2006:10)

O può rimandare, quel ‘noi’, al popolo armeno, unito nella religione e nella sua ritualità:

Andavamo a Ergani. Scalavamo una montagna e in cima visitavamo la chiesa di Maria Vergine. Bevevamo l’acqua santa perché tutti i nostri peccati fossero assolti e le nostre preghiere realizzate. In quei giorni non sapevo a cosa servissero le preghiere, volevo soltanto arrivare dalla Vergine Maria e vedere l’acqua zampillante (*ivi* 69)

Infine, può comprendere familiari dello scrittore:

Sotto la nostra stanza avevamo la dispensa. Noi, cioè mio padre, mia madre, mia sorella, mio fratello, la mia sorellina, il mio fratellino, e il nostro fratellino appena nato a cui ancora non avevano dato un nome, vivevamo tutti in una stanza. Lì mangiavamo, bevevamo, sedevamo e ci alzavamo. La nostra stanza e il nostro terrazzo erano i più grandi nel cortile, ma anche l’affitto era il più caro di tutti. Pagavamo dieci lire al mese (Margosyan 2016:61)

Margosyan, in quanto parte di ognuno dei sottogruppi appena elencati, che s’incontrano e si mescolano nella loro coesistenza, ne diviene portavoce e mediatore, ricostruendo i ricordi d’infanzia in cui la sfera pubblica e quella privata s’incontrano continuamente. Le linee che definiscono tali cerchi s’individuano nei tratti distintivi quali la religione, l’età, l’etnia e la collocazione urbana dei personaggi. Ribadendo la funzione dei nomi come fattore di identità primaria, Margosyan spiega così la questione dei nomi propri armeni:

Dalle nostre parti alla maggior parte dei figli maschi veniva dato il nome Dikran. Proveniva dal nome Dikranagerd, ma era Dikran in armeno di Diyarbakır. I padri e le madri lo sceglievano per onorare il nome di un re che esisteva da queste parti, ed anche per il desiderio di vedere i loro figli come dei re. Per distinguere tra quella moltitudine

di Dikran, bisognava aggiungere un epiteto. Dalle nostre parti, generalmente, prima dei nomi di persona si specificava il mestiere. (Margosyan 2018:57)

Così come l'attribuzione di un nome è la prima peculiarità distintiva per ogni individuo, parimenti la privazione di questo è spesso il segnale iniziale dell'annientamento di una persona:

Dalle nostre parti, in quelle terre, a Diyarbakır, nei giorni oscuri di quella che mio padre chiamava «Prima Guerra Universale» allo zio Dikran era stato tolto il nome e sostituito con Hasan. Sarkis, il nome di mio padre, diventò Ali, quello di mio zio Haçadur fu İsmail, Ohannes, il marito di mia zia che era nato a Erzurum, si chiamò Ramazan, il nome di mia madre, Aznif, diventò Hamm. (Margosyan 2016:116)

Mıgırdiç e i suoi fratelli, con i loro nomi e le loro vite inviolate, sono al tempo stesso l'incarnazione della rinascita armena e gli eredi di una memoria tormentata.

Ad interrogarlo, precocemente, sulla sua identità, e quindi a spingerlo per riconoscerla e farla propria, sarà il padre Sarkis, detto Sıke o “Ali il dentista”. *Söyle Margos Nerelisen?* (‘Dimmi Margos, di dove sei?’, 1995) titolo della seconda raccolta di racconti, è infatti la domanda esistenziale che lo scrittore riceve all'età di quattro anni (la stessa età che aveva il padre quando era rimasto orfano):

Al mio repertorio di parole, cioè ‘pane’ ed ‘acqua’, se ne aggiunse una terza. Questa parola me la insegnò mio padre Sıke. Acqua e pane invece me le aveva insegnate la mia mamma. Mio padre mi abbracciò, prese in braccio quel corpicino grande due spanne, e accarezzandomi i capelli e le guance mi disse: - Su, dimmi, figlio mio, di dove sei? - Quei giorni, se devo essere sincero, non capivo niente delle parole di mio padre. Non capivo che reazione avrei dovuto mostrare, che significato avessero quelle parole e che risposta avrei dovuto dare. (...) Mentre giocavo con l'acqua torbida del rigagnolo nel nostro cortile, mentre chiacchieravo con i vermi nell'aiuola, mentre ero a caccia di vespe tra le crepe delle pareti di casa nostra, si sedeva accanto a me, sull'angolo del divano, e accarezzandomi il viso e i capelli mi chiedeva: - Di' un po' Margos, di dove sei? - Poi mi guardava dritto negli occhi e ridendo, si rispondeva, da solo: - Di Heredan! (*ivi* 130)

Il piccolo viene messo di fronte a delle domande di cui non comprende né il significato né l'utilità. Mentre la madre gli ha insegnato le due parole fondamentali alla sopravvivenza, il padre si preoccupa di trasmettergli elementi di identità, di origini ed appartenenza. Heredan, oggi Kırkpınar, è il nome del villaggio in cui viveva la famiglia del padre, prima delle deportazioni che lo resero orfano. Attraverso la memoria, l'unica salvezza per un luogo perduto, il padre insiste perché anche suo figlio si senta e si riconosca parte di Heredan, perché sappia che l'identità e la felicità della famiglia sono rimaste altrove.

Quando, cercando di insegnarmi che anche quelle fossero le mie origini, riusciva a cavarmi dalla bocca un farfugliato «*He-re-dan-li*, di Heredan », gioiva. ... Io, col mio candore di bambino, sentivo la loro soddisfazione, ma, a dire il vero, non capivo bene se quelle che scorrevano sulle loro guance fossero lacrime di dolore o di gioia. Anni dopo scoprii il mistero di quella parola vitale come il pane sulla nostra tavola, della mia avventura iniziata con un biglietto per Istanbul: *Garod*, mancanza. (Margosyan 2006:82)

Approfondito l'aspetto identitario, che attraverso i momenti di smarrimento assumerà una dimensione via via prismatica e plurale, Margosyan presenta una serie di contrapposizioni derivate dalle differenze di etnia, lingua, religione e dalle dicotomie uomo-donna e città-villaggio. In opposizione a così tanti e diversi 'noi', si creano altrettante categorie di alterità. Margosyan, è narratore consapevole della varietà e della diversità che sussistono a Diyarbakır, ma anziché svelarle esplicitamente, utilizza, attraverso lo scorcio di un bambino, ripercorsa dalla penna di un adulto, strumenti elevati allo statuto di espressioni d'arte, quali la varietà linguistica, le tradizioni e i culti dei personaggi, la descrizione della città e la relativa suddivisione in quartieri su base etno-religiosa:

I curdi chiamavano gli ebrei 'cehü'. Noi cristiani invece li chiamavamo 'moşe'. Tra i cristiani, chiamati 'gâvur' dai turchi e 'fille' dai curdi, c'erano armeni, siriaci, caldei e protestanti. Gli armeni chiamavano i siriaci 'asori'. Mentre i musulmani indicavano tutti i cristiani col termine 'gâvur', per i cristiani, i musulmani erano tutti 'dacik'. Di greci non ce n'era nemmeno uno, neanche a cercarlo con il lantermino. Forse si erano cacciati negli angoli più sperduti; invano li avreste cercati, pur essendo loro come il prezzemolo. Noi armeni vivevamo ad Hançepek, il quartiere infedele. Gli ebrei erano nostri vicini di casa e si erano sparsi nel quartiere ebraico: il loro quartiere, quello dei 'moşe', era nella parte est della città, sulle mura di Porta Nuova. Nel quartiere c'erano soltanto loro. Ognuno di loro si occupava di commercio. Anche il più povero, benché non potesse permettersi di aprire un negozio, combinava comunque affari. Tra essi non c'era nessun turco, curdo o armeno. I siriaci, cioè gli 'asori', vivevano nella zona tra la porta di Urfa e la porta di Mardin, intorno alla chiesa siriana di Santa Maria. Dicevano di essere la più antica comunità cristiana. I caldei vivevano nelle vicinanze della moschea Matar, accanto alla loro chiesa. Anche loro erano un'antica comunità cristiana. Tra loro c'erano i nestoriani, un'altra setta, ancora diversa. I turchi erano quasi tutti funzionari statali. A parte i farmacisti, i medici, gli avvocati, gli amministratori provinciali, gli insegnanti, i poliziotti e i soldati, tutti lavoravano nelle strade principali della città. I curdi vivevano in maggioranza nei villaggi limitrofi. (Margosyan 2016:70-76)

Riconoscere l'altro, come si è già detto, fa parte dell'auto-identificazione, e attribuirgli delle etichette, delle immagini, corrisponde ineludibilmente a riceverne. La particolarità del multiculturalismo raccontato da Margosyan consiste nell'incontro di tanti 'altri' che si caratterizzano su fattori comunitari distinti, ma si contrappongono, unitamente, al modello d'identità maggioritario imposto dall'alto. La popolazione turca, il maggiore emblema di alterità, occupava non solo la parte centrale della realtà urbana, ma anche il gradino più alto della gerarchia sociale, posizione che nel quartiere 'infedele' era mantenuta invece dal sacerdote. Mentre, come si

vedrà più avanti, la pluralità di lingue parlante dalla gente di Diyarbakır determinava un 'multiculturalismo inclusivo', la divisione degli abitanti su base religiosa indicava un «pluralismo culturale, ovvero l'atteggiamento di gruppi che vogliono proteggere le loro pratiche culturali in un modo che richiede la separazione dagli altri» (Spinner-Halev 1999:66), chiarito nelle seguenti righe:

Al mondo c'erano cose che possibili e cose impossibili. Era mai pensabile un matrimonio tra una persona musulmana e una cristiana? Forse il mondo poteva girare al contrario, ma una cosa del genere non poteva accadere! Eeh, un giorno, il mondo iniziò a girare al contrario. Ad Hançepek, nel quartiere infedele, quel giorno il mondo si capovolse. La terra si aprì. Il cielo si squarciò. Le nuvole cercarono un nascondiglio. Le stelle si spensero. (...) Perché Namo, la figlia del siriano Yakup, a mezzanotte era scappata col figlio di Hüso, il fornaio curdo. (ivi 77-78)

Inconcepibile, si è evidenza, "mischiare le razze", violare la purezza, unirsi così profondamente con l'altro, sebbene così vicino, così familiare.

Mentre il mercato era il luogo d'incontro e incrocio culturale e linguistico, avente spesso il curdo come lingua franca, contesti come l'amministrazione e le istituzioni erano gestiti da cittadini turchi. Margosyan colloca il primo incontro con l'alterità nel contesto scolastico, quando entra in contatto sia con i maggioritari, preposta ad imporre l'identità turca tramite gli insegnanti, sia con i compagni di scuola ebrei e musulmani, diversi, sconosciuti e, perciò, inspiegabilmente nemici nei momenti di gioco. Nelle stesse occasioni, dal confronto con l'altro si vedono scaturire enormi interrogativi su se stessi, la propria identità, quella dell'altro, e il confine che le spartisce. Enigmi complessi, estranei e probabilmente inutili nell'età della spensieratezza:

Noi bambini armeni e *moşe*, che frequentavamo la scuola primaria Süleyman Nazif, eravamo sempre nella stessa fila, e quasi sempre ci sedevamo vicini. (...) Ogni volta che un nuovo insegnante ci chiedeva i nostri nomi, vergognandoci, arrossendo, tartagliando e deglutendo, sussurando spezzettavamo i nostri nomi: quando invece di Ahmet, Mustafa, Ali, Kemal, Hasan, Ayşe, Fatma, Zeynep, i maestri non afferravano nomi come Arisdages, Jirayr, oppure Mıgırdiç, Arusyag, Arşaluyis o Ardemis e dicevano «Comeee? Non ho capito, ripetilo un'altra volta!» con le facce rosse, le mani bagnate, come colpevoli, ripetevamo i nostri nomi, sconsolati dalle risatine e dagli sguardi derisori dei nostri compagni. (Margosyan 2006:20)

Ogni mattina i bambini delle scuole primarie in Turchia, dopo aver cantato l'inno nazionale, devono ripetere l'*andımız*, 'il nostro giuramento', di «turchità, integrità, onestà e solerzia, protezione verso i più giovani e rispetto verso i più anziani» che promettono di realizzare nella loro vita. Questo giuramento fu introdotto nel 1933 dall'allora ministro dell'educazione nazionale Reşit Galip, che il 23 aprile, giornata nazionale dei bambini, propose l'*öğrenci andı* ('il voto dello studente')³⁰.

³⁰ [https://en.wikipedia.org/wiki/Student_Oath_\(Turkey\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Student_Oath_(Turkey)) [2 febbraio 2019]

Margosyan racconta a questo proposito come tale ‘promessa’ venisse infranta, allorché i bambini armeni e musulmani, usciti da scuola, lanciavano ai compagni ebrei le scorze dei meloni e delle angurie nei mesi caldi, e le pietre ricoperte di neve, in inverno. Da queste battaglie sorgevano gravi domande sulle motivazioni di tanta ostilità, risolte però dalla mostruosità dell’altro, dipinto come un pericolo da cui allontanarsi:

Perché facevamo queste battaglie? Queste guerriglie? Perché inseguivamo quei *moşe*, quei *cehü* e lanciavamo loro le pietre? Perché la vittoria era così dolce? Perché dovevamo sempre averla vinta noi? Perché erano cattive persone! Perché avevano botti piene di aghi appuntiti! Rapivano i bambini e li mettevano nelle botti! Dopo averli uccisi ne tracannavano il sangue. Per questo i bambini dovevano ascoltare le loro mamme, e non allontanarsi verso il quartiere ebraico. Dovevano fare i bravi e giocare davanti alle loro case, vicini alle loro mamme. (...) Poi un giorno i *moşe*, i nostri compagni di classe, senza nemmeno portarsi le loro botti, presero e se ne andarono, emigrarono. Il quartiere dei *moşe* si svuotò completamente. Ora le loro botti spinose erano di noi *gâvur*, le avevamo ereditate noi *fille*. Stavolta eravamo noi i *cehü*. Sia *cehü* che *gâvur*! (ivi 122)

In questo esplicativo passaggio, Margosyan si rende conto di quanto sia movibile l’etichetta dell’alterità, quanto volubili i pregiudizi, indistruttibili gli stereotipi, e quanto possa pesare la conseguente discriminazione, generalmente infondata e sempre inumana; quanto sia alto, dunque, il prezzo che l’altro paga perché il ‘noi’ si possa autoidentificare. Gli ebrei, che dal basso della gerarchia sociale avevano subito i soprusi dei più forti, migravano collettivamente verso un locus di identificazione e riconoscimento, mentre gli armeni avrebbero preso il loro posto nella prigione dell’alterità. Letteralmente illuminante si rivela “l’epifania identitaria” raccontata nella storia *Bozanlar’a gittik* (‘Siamo andati a trovare la famiglia Bozan’; Margosyan (2016:113), episodio in cui Mıgırdiç e i suoi familiari attraversano il quartiere “infedele” nell’oscurità della sera, diretti a casa di altri armeni. Il compito, ricevuto dal padre, di portare la lanterna per illuminare il sentiero, lo farà sentire il responsabile della sua “carovana”, la guida della sua gente lungo quel cammino così buio:

Quella sera portavo io il *kumbo*. Per *kumbo* intendo quella lanterna di latta, somigliante a un imbuto, con dentro l’olio e lo stoppino, che illumina e riscalda. Nelle nostre strade di sera era buio pesto. Non si vedeva a un palmo di naso! Le uniche strade illuminate erano corso Gazi e corso İnönü, le vie principali della città.(...) Il nostro battaglione annaspava. Io col mio *kumbo*, facevo un po’ di luce ai primi della fila, poi controllavo che nessuno fosse rimasto indietro. Tenendo per mano la mia sorellina, di tanto in tanto tiravo anche mia nonna per la veste. Ero io la luce! Ero io il Sole che Dio aveva promesso!

Lingua madre³¹ e religione sono dunque le colonne portanti dell'identità armena. La chiesa di Surp Giragos (San Ciriaco), il più grande edificio di culto armeno nella Turchia asiatica, era il luogo d'incontro e raccoglimento di tutti gli armeni di Diyarbakır. Per bambini e adulti armeni, le maggiori figure autoritarie erano rispettivamente i padri della famiglia e il prete che recitava la messa ogni domenica. I piccoli fedeli, catapultati dentro la collettività armena, in quei riti e luoghi che ne perpetuavano l'identità, si limitavano ad essere spettatori passivi, compartecipi per volere degli adulti:

Durante l'ennesima messa domenicale, il nostro sacerdote prendeva un pezzo di pane e un calice di vino che rappresentavano il corpo del nostro profeta Gesù e voltandosi verso i fedeli come sempre diceva 'prendete, mangiate, questo è il mio corpo! Bevete, questo è il mio sangue'. Io in quegli anni non capivo che significato avessero quelle parole che il nostro sacerdote pronunciava in armeno: 'Prendete, mangiate, bevete!' per di più in armeno classico, un armeno antico duemila anni! Per noi, ascoltare la predica del sacerdote era come seguire uno spettacolo teatrale che sapevamo a memoria, ma non capivamo perché dovessimo assistervi ogni domenica. Eh, sinceramente queste messe che duravano minimo tre ore e mezza, in cui dovevamo rimanere in piedi ad ascoltare la nostra lingua madre, come fosse la lingua dei pappagalli, ripetuta sempre nello stesso spettacolo, solo perché ce lo ordinavano i nostri genitori, per poi ricevere in premio un misero pezzo di ostia e tornarcene a casa, non era un'ingiustizia? (Margosyan 2015:18)

Durante l'inverno si doveva andare a scuola; durante le tanto attese vacanze estive, tempo di pesca e nuotate nel fiume Tigri, Margosyan era invece costretto trascorrere i pomeriggi a casa del sacerdote, Der Arsen, per studiare la lingua armena:

Perché? Perché l'aveva ordinato mio padre, ed io dovevo obbedire. Perché a casa nostra, dopo Dio che aveva creato il mondo e le sue leggi, vigevano le regole di mio padre. Se padre Arsen incarnava Dio in chiesa, mio padre lo incarnava dentro casa nostra! (ivi 22)

Il padre, autoritario come «Dio in terra», decide che suo figlio dovrà lasciare Diyarbakır, che dovrà, «in quattro e quattr'otto, andare studiare ed essere un uomo» (Margosyan 2018:114). Sfuggito alla carovana di deportati per bere l'acqua del Tigri, all'età di quattro anni, solo, smarrito, salvato e adottato da una famiglia curda che l'aveva chiamato Ali, cresciuto lavorando come pastore, parlando la lingua zazaki e fingendosi musulmano fino all'età adulta (2006:59), il padre di Margosyan non aveva potuto imparare la lingua armena ed essere un uomo vero: due grandi rinunce che hanno stroncato l'identità, ne hanno distrutto l'integrità, estirpato le radici. Spingendo Mıgırdiç

³¹ Anche se in stretta correlazione con la fede religiosa, la lingua madre che porterà Margosyan via da Diyarbakır, quella, cioè, che andrà a studiare in collegio a Istanbul, è l'armeno moderno. Le messe di cui racconta erano invece recitate in armeno antico.

ad imparare la sua lingua madre in un collegio armeno, il padre voleva salvare la sua identità e trasmetterla al figlio, voleva che l'identità contenuta nella lingua, nella fede e nella memoria armena, facesse parte anche del suo percorso di vita, non andasse perduta. Tanto da mandarlo a Istanbul. Il programma condotto dal patriarca armeno d'Istanbul, dovuto alla mancanza di scuole e chiese armene in Anatolia, intendeva raccogliere i figli di famiglie armene meno abbienti e portarli ad Istanbul perché ricevessero un'educazione armena e formassero il 'capitale armeno' per la futura comunità. L'identità individuale, armena, linguistica del giovane migrante è in crisi quando abbandona il suo nido e si trasferisce in città, dove si sente solo, altro, estraneo. Ad Istanbul, nonostante entri in contatto con coetanei armeni, Margosyan rappresenta per questi l'alterità: viene dall'Anatolia, parla un turco imperfetto, ha l'aspetto di un paesano. Al collegio armeno Karagözyan, dov'è stato "spedito" per imparare la sua lingua madre ed essere uomo, i suoi futuri compagni lo accolgono in questa maniera:

Non avrei mai immaginato che appena messo piede a Istanbul, appena trasferiti nell'orfanotrofio armeno Karagözyan a Şişli, la parola turca *gâvur* e curda *filla*, che partendo mi ero lasciato alle spalle, si sarebbe trasformata in quell'esclamazione derisoria dei bambini armeni:

Correteeee, correteee! Sono arrivati i curdi dall'Anatolia! (*ivi* 38)

Margosyan realizza allora di avere non solo molteplici e poliedriche identità, ma anche di portare addosso svariate etichette di alterità, volubili a seconda del mittente e del suo punto di vista. La difficoltà riscontrata nell'identificarsi nel nuovo contesto stambuliota:

Quant'era diverso il mio mondo da quello dei miei compagni di classe, che concentrati seguivano la lezione dell'insegnante alla lavagna e ligiamente prendevano appunti su appunti...Intorno a me era tutto estraneo, perfino la lavagna che mi stava di fronte! Nelle scuole delle mie zone era nera, qui verde scuro! (Margosyan 2006: 59)

Ogni cosa e persona, agli occhi del giovane Margosyan, appare sconosciuta, diversa, non identificata. Come su un altro mondo, si trova circondato da estraneità, nella città, nella nuova gente, nei cibi, negli odori:

Quando sentì che in quella grande città mettevano i limoni nel tè e nella zuppa era inorridito, quasi senza parole! Quel disgustoso, insipido e magro brodo di frattaglie di pollo in cui sguazzavano dei vomitevoli spaghetti che sembravano dei vermi non era una zuppa, era solo un imbroglio che i cittadini s'infliggevano! Spremere il limone sulla zuppa? No, mai, dieci volte, cento volte no! (2015:73)

I ragazzi mandati a studiare a Istanbul erano tutti di sesso maschile. Per Margosyan, le donne, in particolare quelle della sua famiglia, e in assoluto la madre, sono il simbolo più saldo di amore e forza. Il ruolo delle donne cruciale consisteva nella restituzione del nucleo familiare, ed anche nazionale. La figura materna era vista come un legame tra le radici, estirpate, e il presente, da ricostruire. Come figura biologica, il corpo femminile avrebbe riprodotto le nuove generazioni, quelle che avrebbero ricreato un futuro armeno. Come figura sociale, la madre, crescendo i bambini secondo i dettami della propria comunità, avrebbe (ri)dato alla società la componente di cittadini armeni che aveva rischiato di sparire. Nelle sue narrazioni d'Anatolia, però, Margosyan lascia intendere delle caratteristiche molto chiare attribuibili alla società patriarcale, che marcano quindi una forte dicotomia di genere, sbilanciata verso la posizione di controllo e superiorità maschili:

Le ragazze in età da matrimonio, vale a dire verso i quindici-sedici anni, anche quattordici, a volte ancora sui tredici, dovevano rinunciare alla fanciullezza e donarsi al loro marito. Dalle nostre parti non era comune limitarsi a due o tre figli. Una donna doveva avere, dalle cinque alle otto volte, un pancione fino al naso, grande come le angurie di Diyarbakır. Se l'ospite che arrivava al mondo era una bambina, allora era stato tempo sprecato. Non contava. Se invece era un pascià, allora si poteva cantare vittoria. Per spiegarlo in cifre: un figlio maschio scemo, valeva quanto quattro femmine perfette. (Margosyan 2018: 24-25)

La caleidoscopica realtà, ora vivace ora amara, in cui ritrovano il loro posto testimonianze di luoghi e persone non più esistenti, risale a parecchi anni fa, ma non per questo può dirsi superata in tutti i suoi aspetti. Margosyan, condividendo con il lettore l'analisi di diverse vicende, lo invita anche a guardare al dualismo tra identità e alterità come importante occasione di confronto e dialogo, piuttosto che di prevaricazione e superiorità sull'altro. Le radici e le identità collettive, spesso avvinghiate alla soggettività e rivendicate dall'alto, chiudono la porta alle risorse e al progresso che possono costruirsi solo insieme all'altro. Considerando infatti che l'io, l'altro, il diverso, facciano parte dell'esistenza di ogni essere umano, barricarsi nella caverna della propria identità e della propria cultura, innalzare torri di Babele puntate alla superiorità culturale, dipingere l'alterità come mostruosa, continuerà a togliere occasioni di scambio e socialità con chi ne sta, o ne è tenuto fuori, a bruciare quel terreno in cui sia identità che alterità potrebbero trovare e rispettare il proprio e l'altrui spazio.

Interessante la risposta che dà il nostro scrittore quando gli viene chiesto «Che persone sono gli armeni?»

Vi hanno mai rivolto una domanda del genere? A me sì, e per di più davanti a una platea. (...) Cercai di spiegare ai presenti che anche gli armeni non hanno nessuna differenza dalle persone che riempiono il salone, che ognuno di loro, grazie a Dio, ha due mani, due piedi, due occhi, due orecchie e soprattutto “due facce”, cioè un aspetto esteriore e una fattezze fisica non diversi dalle altre persone. (Margosyan 1999:13)

Capitolo 4

La lingua

4.1.1 Che cos'è una lingua

Nel volume 'The Bilingualism Reader' (2000), il linguista Li Wei, con il contributo di altri esperti, affronta dalle basi la nozione di lingua, per comprenderne lo sviluppo e la graduale distribuzione in fenomeni detti bilinguismo e multilinguismo, che si realizzano in particolari contesti sociopolitici e socioculturali. All'origine dello studio vi è la difficile definizione e distinzione di lingua e dialetto, che è opportuno apprendere direttamente da Wei (2000:12):

«Non esiste una semplice risposta che possa spiegare il significato di lingua. Non c'è una definizione linguistica esatta, così come non c'è una distinzione netta tra dialetto e lingua. La lingua è una nozione sociale; non può essere definita senza riferimenti ai suoi parlanti e al contesto in cui la adoperano. I confini linguistici sono confini tra gruppi di persone, così come i contatti linguistici sono contatti tra persone. Perciò, la lingua non è soltanto un sistema di suoni, parole e frasi. La lingua ha anche una funzione sociale, sia come mezzo di comunicazione, sia come strumento di identificazione di gruppi sociali.»

La lingua assume pertanto un ruolo chiave nel riconoscimento collettivo, al pari di storia, cultura e religione. Per Taylor (1989:34-35) una lingua esiste e si mantiene solo in una comunità linguistica, e questo fatto segnala un altro tratto cruciale del sé.

4.1.2 Bilinguismo e multilinguismo

Secondo Weinreich (1974: 10), due o più lingue si diranno in contatto se sono usate alternativamente dalle medesime persone. Tale contatto può essere determinato da svariati fattori di tipo politico-economico, religioso, culturale, educativo e tecnologico. Bilinguismo e

multilinguismo, termini accomunati rispettivamente da caratteri di duplicità e molteplicità, saranno osservati insieme ai fenomeni indicati come diglossia ed eteroglossia. Tenendo conto di aspetti fondamentali della lingua, quali la portata ideologica e la funzione semiotica, nonché l'ineludibile rapporto di interazione ed interdipendenza tra lingue e società in quanto luoghi di scambio, risulta necessario uno sguardo sociolinguistico che spieghi nell'insieme le quattro situazioni linguistiche, giacché le opere polifoniche che Margosyan offre al pubblico, devono parecchia della loro artistica vivacità anche alla fedele testimonianza di tale pluralità di codici, resa possibile dagli scambi socioculturali dell'ambiente che fa da sfondo. La sociologia della lingua, definita da Fishman (1997:29) lo studio delle caratteristiche delle varietà linguistiche, delle loro funzioni e dei loro utenti, tre elementi che interagiscono, cambiando e si cambiano costantemente, sia dentro che fuori ciascuna comunità linguistica, si pone dunque come oggetto di osservazione la lingua come comportamento sociale, gli atteggiamenti assunti verso una lingua e verso i suoi utenti (*ivi*).

4.1.3 Bilinguismo e diglossia

Il bilinguismo, secondo Mackey (2000:27-53), non può essere spiegato soltanto in termini scientifici, poiché si tratta di un fenomeno comunicativo che coinvolge l'individuo e il suo linguaggio in una dimensione simultaneamente pedagogica, psicologica e sociologica.

Se, come si è detto, una comunità manifesta tramite la propria lingua l'identità racchiusa in culti, storia e origini comuni, non incontra nel bilinguismo alcuna utilità, ma al contrario difende il proprio monolinguisimo. Sono gli individui, piuttosto, ad essere, o divenire bilingui, nelle circostanze di contatto linguistico tra una o più comunità. Sebbene non si possano determinare esattamente i momenti e le modalità in cui un individuo assume questa peculiarità, si è concordi nel riferirsi, con tale termine, ad una persona in grado di parlare e comprendere due o più lingue. A caratterizzare questa condizione sono diversi elementi, quali il livello di bilinguismo, i contesti in cui viene applicato, l'alternanza tra l'una e l'altra lingua padroneggiate dall'individuo, e la loro reciproca interferenza. Il livello di padronanza di una lingua rispetto all'altra è direttamente proporzionale alla sua funzione, che può essere esterna nelle occasioni in cui la lingua venga utilizzata per comunicare con qualcuno, e interna qualora assuma una dimensione prettamente soggettiva, come parte della propria interiorità (pensieri, sogni, ricordi). La famiglia è il primo nucleo sociale con cui l'individuo interagisce e comunica, approcciandosi generalmente alla propria

lingua madre. Le cosiddette 'lingue comunitarie' sono quelle che l'individuo può acquisire attraverso il contatto con entità esterne quali il vicinato, il gruppo etnico, religioso, lavorativo o ricreativo di appartenenza. Spiega Wei (2000:25) che 'il bilinguismo non è un fenomeno statico ed unitario. Prende forma in diversi modi, e cambia in relazione a fattori di natura storica, culturale, politica, ambientale, linguistica e psicologica'. All'interno del sistema scolastico, per esempio, la lingua usata come mezzo d'istruzione è generalmente quella riconosciuta come nazionale: in base al principio di nazionalità, la lingua dell'istruzione dev'essere quella dello stato, a prescindere dall'etnia, dalla religione e dalla lingua madre degli alunni. Il principio etnico, al contrario, sostiene che in paesi abitati da più comunità, gli scolari debbano studiare nella stessa lingua parlata a casa, specialmente se tutelata tramite dei trattati. Ciononostante, esistono sistemi scolastici che prevedono l'utilizzo, simultaneo o alternato, di due lingue. Anche i mass media possono mettere l'individuo in contatto con un'altra lingua rispetto a quella materna, e favorirne quindi, gradualmente, la comprensione e l'acquisizione. Le pressioni esterne, che determinano situazioni di bilinguismo, sono di natura economica, amministrativa, culturale, politica, storica, religiosa o demografica. Quando, infatti, la diffusione e il prestigio di una lingua ne determinino la superiorità e l'ufficialità, nei contesti appena elencati si ammetterà esclusivamente l'uso di tale lingua, e per le altre comunità linguistiche il contatto sarà un aspetto ineludibile. Allo stesso modo, però, entità come la cultura e la religione di un individuo, spingono al contatto e alla consolidazione della lingua con cui queste vengono manifestate. Maggiore è la padronanza delle due lingue, maggiore sarà la capacità del parlante di alternarle, optando per una o per l'altra a seconda dell'argomento, dell'interlocutore e del contesto. Poter dialogare in due o più lingue, infine, determina, durante la comunicazione di un bilingue, l'interferenza e la sovrapposizione di parole, modi di dire e persino strutture grammaticali tra l'una e l'altra. La condizione di bilinguismo determina svariati vantaggi di tipo comunicativo, cognitivo e culturale. Oltre a potersi identificare in più di una cultura storica, etnica e linguistica, infatti, il bilingue si fa partecipe e mediatore delle vicende sociali e interculturali tra la comunità di origine e le altre. Come spiega Myers-Scotton (2000:146) 'l'identità etnica è segnalata dall'uso della lingua madre. L'abilità di parlare la lingua ufficiale è connessa all'inclusione in un contesto multietnico'. Un'ulteriore prerogativa tipica del bilinguismo consiste nel 'code-switching', che Scotton (*ivi*:142) definisce 'sia un mezzo che un messaggio'. Si tratta di quelle particolari conversazioni in cui interlocutori bilingui cambiano ('to switch') l'utilizzo di due o più varietà linguistiche, stili o dialetti (*ivi*). La pratica del 'code-switching' ribadisce il legame che il parlante costruisce tra lingua e identità. Cambiando l'uso delle lingue conosciute in base a fattori di contesto, argomento ed interlocutore, infatti, si manifesta apertamente il rapporto di connessione o distanziamento che l'individuo attribuisce alla dimensione identitaria e culturale di chi l'ascolta.

La definizione di diglossia, altro fenomeno multilinguistico, arriva da Ferguson (2015: 336) che la delinea come la situazione in cui esistono due varietà distinte presenti in una comunità, una delle quali (varietà alta) è riservata solo a occasioni formali e pubbliche mentre l'altra (varietà bassa) viene impiegata da tutti in circostanze normali e quotidiane. Come chiarimento relativo alla raccolta di esempi tradotti (e quindi non più linguisticamente idonei a dimostrare la pluralità linguistica cui Margosyan fa costantemente riferimento) in questo capitolo, è opportuno distinguere tra le lingue e le varietà linguistiche incluse e intatte nella sua polifonia. La varietà di turco utilizzata da Margosyan narratore, è quella alta, la stessa che pretendevano parlasse, già dal primo momento dell'avventura, a Istanbul. Il turco parlato nella megalopoli è infatti considerato il turco puro, la varietà "eletta" che si distingue da tutte le altre. A Diyarbakır, invece, come dimostrano i discorsi diretti, voce dei suoi ricordi d'infanzia, parlano una variante bassa, definibile come "regionale", di turco dell'Anatolia sud-orientale. Quanto all'armeno, invece, lo scrittore distingue spesso l'armeno «vecchio quattromila anni» quello cioè delle funzioni religiose, l'armeno classico, dall'armeno moderno, che lo costrinse a lasciare casa e andare a studiare a Istanbul, poiché anche l'armeno parlato a Diyarbakır era la bassa varietà sud-orientale. Il curdo infine, conosciuto un po' da tutti, per etnia, contatto o adozione, era quasi sempre il dialetto zazaki, distinto dagli altri due, mai menzionati, cioè sorani e kurmanci.

4.1.4 Multilinguismo ed eteroglossia

Finora si è visto come, in ogni società, ciascuna comunità disponga di diversi codici e varietà linguistiche al fine di manifestare la propria dimensione identitaria. Avvantaggiata numericamente, la comunità maggioritaria fuoriesce, trionfante, dalla naturale condizione di pluralità, servendosi della propria varietà linguistica come fattore di identificazione, e nel caso di un contesto nazionale, di celebrazione del mito di una nazione omogenea ed unita. Dalla concezione ideologica e strumentale di 'una nazione-uno stato-una lingua' in voga a partire dal diciannovesimo secolo, concretizzata politicamente e istituzionalmente tramite processi di standardizzazione e pianificazione linguistica (Coupland-Jaworski 1997:323), è conseguita, in maniera collaterale, la minorizzazione e marginalizzazione di tutte le altre comunità esistenti nel territorio di una nazione e, inevitabilmente, delle loro lingue. Il discorso nazionalista, quindi, ha come scopo primario quello di legittimare ed esaltare due caratteristiche unitarie e fondamentali, cioè etnia e lingua, considerate

parte di una continuità naturale, autentica e collettiva.

Seppur in condizioni di frammentazione e stratificazione, coesistendo, le comunità umane entrano in contatto, dialogano, e si mescolano grazie a svariati fattori, rapporti e ambienti sociali: la comunicazione che avviene entro tali contesti di pluralità culturale ed identitaria, dà luogo alla realtà del multilinguismo. A seconda dell'ambito in cui si trova (famiglia, scuola, chiesa, lavoro, mercato) il parlante comunicherà con gli altri individui in una o in altre lingue. Un'immagine esplicativa potrebbe essere quella di un'ulteriore comunità costituita da individui che parlano diverse lingue. È importante citare l'appunto di Luise (2013:527), la quale precisa che:

In ambito scientifico si distingue tra plurilinguismo e multilinguismo: il primo fa riferimento alle competenze individuali di un soggetto relative alla capacità di imparare e usare più lingue, il secondo invece vede il fenomeno della molteplicità di codici di comunicazione non dal punto di vista della persona ma da quello sociale. Il multilinguismo fa riferimento alla presenza all'interno di una comunità di più lingue a disposizione dei parlanti, anche se non necessariamente conosciute e usate da tutti i parlanti. Entrambe le prospettive non distinguono né fanno preferenze tra una lingua o un'altra.

Va inoltre sottolineata la connotazione imposta dall'-ismo, elemento aggiuntivo da considerarsi al pari di un'etichetta, di una realtà rielaborata in forma di realismo, volendo servirsi di un paragone. Il pluralismo linguistico promuove la coesistenza di differenti gruppi linguistici e il loro diritto a mantenere e coltivare le loro lingue su una base equa (Cobarrubias, 1983: 65).

Michail Bachtin, filosofo e teorico letterario del Novecento, studiò approfonditamente gli aspetti pluralistici della lingua, considerati sempre in relazione con le altre lingue, e con le lingue degli altri, tanto da coniare il termine 'eteroglossia', oltre ad evidenziare l'importanza della polifonia nelle opere letterarie. Per Bachtin la vera natura della lingua è dialogica e plurale, e la cosiddetta 'lingua unitaria' è invece il risultato di 'forze centripete' di unificazione e centralizzazione politico e culturale. L'azione delle forze centrifughe, cioè individuali e sociali, frammenta nuovamente la lingua, restituendole il suo assetto eterogeneo, in una pluralità di socioletti e di idioletti (Bachtin 2001:79-80). La parola polifonia, presa in prestito dal mondo della musica, indica per Bachtin (2001:77) lo stile compositivo attraverso il quale l'autore dispone e organizza più voci (ognuna delle quali corrisponde ad un personaggio) all'interno del romanzo. Lo scrittore presenta così ogni personaggio come soggetto e responsabile della propria parola e della propria lingua, con la quale esprime un personale punto di vista sul mondo. Lasciare che siano anche i personaggi, e non solo l'autore, a parlare la propria lingua, equivale a dare voce all'alterità: 'la libertà del personaggio è un momento del disegno dell'autore. La parola del personaggio è creata dall'autore in modo che essa può fino all'ultimo dispiegare la sua interna logica e autonomia come parola altrui, come parola del personaggio stesso' (Bachtin 2002:89). L'opera letteraria, per Bachtin, non può astrarsi dal contesto

geografico, storico e culturale in cui nasce, pertanto vi si connette grazie alle voci dei personaggi, che giungono dalla loro prospettiva e rendono l'opera polifonica dialogica: le idee, espresse attraverso la lingua, non sono soggettive o individuali, ma intersoggettive e interindividuali, e si manifestano nelle forme di dialogo. Gli autori che si limitano a manifestare la loro ideologia per mezzo della loro lingua, offrono invece testi monologici, e costringono la lingua in uno stato di chiusura, sordità, che Bachtin associa ai nazionalismi. L'omogeneità linguistica è stata spesso assunta, da etnologi e glottologi, come indicatore di omogeneità culturale, sociale ed etnica, caratteristica che motiva più chiaramente l'attaccamento alle origini e all'autenticità come reazione al disorientamento in un territorio, nativo o adottivo che sia. Secondo l'equazione lingua = cultura, società, etnia, l'idea di cultura originaria non è dunque lontana da quella di lingua originaria, concetti che anzi si sostengono a vicenda e lasciano intendere tale lingua o tale cultura come 'pure, incontaminate, autentiche'. Queste realtà complesse e chiaramente indefinite sono immerse in un flusso continuo di mutamento, da considerare in stretta correlazione ad ogni lingua, essenza viva e mutevole e talvolta moritura di ogni comunità di parlanti. La concezione astratta della cultura, pensata come qualcosa di immutabile e granitico, cerca di definirsi e concretizzarsi, manifestarsi verbalmente attraverso la lingua, tra gli strumenti di difesa e riscatto per un'identità che si veda minacciata (Fabietti 2013:79).

4.2 Sui diritti linguistici in Turchia

Sembrava opportuno, trattando la questione linguistica, includere un breve quadro riguardante la situazione odierna dei diritti linguistici in Turchia, nella cornice di regolamentazioni internazionali a cui il paese in esame, in quanto governo firmatario, dovrebbe fare riferimento, ovvero la Convenzione per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà fondamentali³², la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani³³, l'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa.³⁴ Secondo la Convenzione del Consiglio d'Europa per la protezione delle minoranze nazionali, ogni membro di una minoranza ha il diritto di imparare la lingua della propria minoranza e deve avere le opportunità di ricevere l'istruzione nella sua lingua madre. Prima di esporre, in

³² https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf [29 gennaio 2019]

³³ https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf [29 gennaio 2019]

³⁴ <https://www.osce.org/it> [29 gennaio 2019]

qualche esempio, i casi di discriminazione linguistica, risuonano drammaticamente veritiere le parole di Primo Levi (1986:76), secondo cui «è ovvia l'osservazione che, là dove si fa violenza all'uomo, la si fa anche al linguaggio».

4.2.1 Educazione

Se da una parte le Raccomandazioni de L'Aia, elaborate e diffuse dall'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa³⁵ (di cui la Turchia è stato membro) richiamano l'attenzione degli stati sulla necessità di impegnare le loro risorse al meglio per implementare i diritti all'educazione delle minoranze, dall'altra parte, in Turchia, esistono restrizioni costituzionali all'uso delle lingue minoritarie, a cominciare dall'ambito educativo. La Costituzione turca, documento che non riconosce la presenza di lingue minoritarie, dichiara invece all'articolo 42³⁶ il Turco la 'madrelingua' dei cittadini turchi e proibisce una educazione pubblica impartita in qualsivoglia altra lingua. Il trattato di Losanna³⁷ garantisce ai non musulmani il «diritto a gestire a loro proprie spese qualunque istituzione di beneficenza, religiosa e sociale, scuole e altre istituzioni per l'istruzione e l'educazione, con il diritto all'uso di una loro propria lingua, e a esercitare liberamente la propria religione». Nel 2002, una legge permetteva l'apertura privata di corsi per l'insegnamento delle lingue minoritarie, a patto che «non venisse violata l'indivisibile integrità dello stato³⁸». Il primo corso di lingua curda fu aperto nel 2004 nella provincia di Batman, e a seguire, altra partecipazione fu manifestata in città abitate in maggioranza da curdi, come Diyarbakır, Mardin, Van, Şanlıurfa. Questioni burocratiche e il rifiuto dei frequentanti di dover pagare per poter apprendere la propria lingua madre, causarono la chiusura di tali corsi (Kurban 2007:16). Sono molti i politici curdi che hanno espresso domande per l'educazione pubblica impartita nella loro lingua madre, nelle aree dove i curdi sono concentrati.

Mentre non musulmani hanno il diritto di gestire e controllare le proprie istituzioni educative, le politiche arbitrarie governative restringono questi diritti. Le limitazioni della protezione riservata da Losanna ai Rum, agli Armeni e agli Ebrei, privano le altre minoranze non musulmane dei loro diritti all'educazione nella loro lingua madre. Le interferenze dello Stato nelle questioni minoritarie privano i non musulmani dei loro diritti, raccolti sotto l'articolo 40 di Losanna, a dirigere le loro

³⁵ <https://www.osce.org/it> [29 gennaio 2019]

³⁶ https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf [29 gennaio 2019]

³⁷ <http://www.mfa.gov.tr/lausanne-peace-treaty.en.mfa> [29 gennaio 2019]

³⁸ Law on the Amendment of Certain Laws, No. 4771, 3 August 2002, Official Gazette, no. 24841, 9 August 2002, Art. 11.

istituzioni educative e riflettono diffidenza e attitudini discriminatorie nei confronti dei cittadini non musulmani. Infatti, anche nelle scuole private e gestite dalle minoranze, gli insegnanti dell'obbligatoria lezione di 'cultura turca' sono turchi (musulmani), incaricati dal ministero dell'educazione e svincolati dal controllo di chi gestisce l'istituzione minoritaria. Inoltre, gruppi etnici meno numerosi, come i Lazi e i Siriaci, privi di risorse per l'apertura di corsi auto-gestiti, richiederebbero l'insegnamento delle loro lingue nelle scuole pubbliche, ma la legislazione rimane ben lungi dall'autorizzarlo.

4.2.2 Mezzi di comunicazione

All'articolo 1 della prima sezione, l'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa prevede il diritto delle minoranze a «ricevere, procurarsi e diffondere idee ed informazioni attraverso la lingua e il mezzo di loro scelta, senza interferenze né confini». La stessa, nelle Raccomandazioni di Oslo³⁹, sollecita gli stati ad assicurare che le minoranze «abbiano accesso a mezzi di comunicazione pubblici ed a spazi per la trasmissione nella loro lingua, assicurando che il tempo concesso alle trasmissioni nelle lingue minoritarie sia equamente proporzionato alla presenza numerica della minoranza».

L'articolo 39 del trattato di Losanna garantisce a tutti i cittadini il diritto di usare la propria lingua per la stampa e le pubblicazioni di ogni genere. Le minoranze musulmane, tuttavia, non hanno mai goduto di questo diritto. Dal 1994, a regolare l'ambito della comunicazione di massa, nello specifico le diffusioni radiofoniche e televisive, è il Consiglio Supremo per la Radio e la Televisione (Radyo-Televizyon Üst Kurulu, RTÜK⁴⁰), severo strumento di controllo soprattutto sulle emittenti regionali, dirette da minoranze. Il Consiglio è responsabile della sospensione o della chiusura di emittenti che non rispettino le restrizioni stabilite. Tre emittenti indipendenti che si trovano a Diyarbakır (Söz tv e Gün tv) e ad Urfa (radyo Medya fm) trasmettono in curdo da quando hanno ricevuto l'autorizzazione del RTÜK. Trattare argomenti o proporre canzoni riguardanti questioni censurate, come quella curda, ha portato alla sospensione del programma radiofonico Voci d'Anatolia, nonché all'oscuramento temporaneo di canali televisivi come Gün TV e Can TV, con sede a Diyarbakır (*ivi* 17). Ad oggi, le condizioni per poter trasmettere programmi radiofonici e televisivi includono l'obbligo di traduzione simultanea o sequenziale in turco, e il divieto di violare la sicurezza nazionale, la morale collettiva e l'indivisibile integrità nazionale dello stato (*ivi*). Dal 2004, la TRT (Türkiye Radyo Television Kurumu), radio-televisione di stato turca ha iniziato a

³⁹ <https://www.osce.org/hcnm/oslo-recommendations> [29 gennaio 2019]

⁴⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/Radio_and_Television_Supreme_Council [29 gennaio 2019]

trasmettere dei programmi in cinque lingue minoritarie: zazaki e kurmanci, arabo, bosniaco e circasso; il pubblico coinvolto lamenta comunque le restrizioni di orari, contenuti e l'arretratezza delle notizie trasmesse (*ivi*).

4.2.3 Nomi di luoghi e di persone

La Corte Europea dei Diritti dell'Uomo⁴¹ considera i nomi un aspetto della vita privata delle persone. Le Raccomandazioni di Oslo stabiliscono (al paragrafo 1) «il diritto delle minoranze di usare nomi di persona nella loro lingua secondo le tradizioni e il sistema linguistico propri, ed esortano le pubbliche autorità a riconoscere e rispettare ufficialmente tali nomi». La Costituzione turca non contiene regolamenti riguardanti l'uso di nomi di persona e di luoghi nelle lingue delle minoranze. Vale la pena, a questo punto, menzionare la Legge sui cognomi, (*Soyadı Kanunu*) emanata nel 1934, una delle ultime riforme attuate da Atatürk (che proprio in questa occasione ricevette il suo cognome), atte a trasformare tutti gli aspetti della vita pubblica e privata dei suoi nuovi cittadini. La legge in realtà non cambiava, ma introduceva l'attribuzione di un cognome nell'onomastica musulmana, che fino ai tempi imperiali aveva utilizzato epiteti o patronimici (*lakab; nasab*) o erano stati indicati dal loro status sociale. Senza distinzione tra minoranze riconosciute e non, i cognomi da adottare dovevano essere termini in lingua turca e i patronimici estranei alla lingua della nazione, come chiarito nell'articolo 7, dovevano sparire: «È vietato aggiungere finali come -yan, -of, -ef, -viç, -iç, -is, -dis, -pulos, -aki, -zade, mahdumu, veled and bin, o usare termini relativi a lingue, etnie, nazionalità straniere. Questi finali non dovranno più utilizzarsi e saranno sostituiti dal patronimico -oğlu.» (Türköz 2018:148). Sempre negli anni '30, nomi in lingua turca sostituirono sui registri e i cartelli i nomi delle città e dei villaggi curdi, siriaci e armeni. Tuttavia, la memoria collettiva della popolazione di quei luoghi conserva e nomina ancora la toponomastica originaria (vedi Margosyan su Heredan). Fino ad alcuni anni fa, era vietato dare ai propri figli nomi non-turchi, considerati «offensivi per la cultura nazionale» (Kurban 2007:18). Dal settembre del 2003, si è riformulato tale divieto e possono mettersi nomi nelle lingue delle minoranze purché non contengano lettere assenti nell'alfabeto turco: q, w, x. Curdi e Lazi, pur rispettando le condizioni qui riportate, sono le vittime più frequenti delle arbitrarie vessazioni burocratiche (*ivi*).

⁴¹ <https://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=home> [29 gennaio 2019]

4.2.4 Lingue minoritarie in contesto di servizi pubblici

La Carta di Copenhagen (1990), dell'OSCE, affida agli stati il compito di assicurare che le minoranze possano comunicare con le autorità nella loro lingua madre. Le Raccomandazioni di Oslo prevedono che comunicazioni e documentazioni ufficiali in lingua minoritaria siano messe a disposizione dalle istituzioni locali e regionali, oltre al diritto di accesso a servizi pubblici possibilmente nella lingua delle minoranze (Kurban 2007:19). La Carta richiede inoltre agli stati di eleggere membri che parlino lingue minoritarie in rappresentanza di città e regioni la cui popolazione lo necessiti. Quanto al contesto penale, i diritti umani prevedono che interpreti assistano per tutto l'iter giudiziario chi, avendo commesso dei reati, non sia in grado di comprendere la lingua del luogo. In Turchia non c'è una cornice legale che permetta la comunicazione tra pubblici ufficiali e minoranze nelle loro lingue. L'articolo 39 del Trattato di Losanna garantisce «a tutti i cittadini che non parlino turco il diritto di usare la loro lingua in tribunale» e, senza distinguere tra casi di udienze civili o penali, richiede allo stato di collaborare a tale facilitazione (*ivi* 20). Soltanto durante le udienze penali, l'imputato viene sommariamente informato sul proprio caso, ma dal momento che non vengono convocati interpreti competenti, avvocati e imputati non sono in grado di comunicare. Non va tralasciato il drammatico e comune fenomeno della sovrapposizione di disuguaglianze, per cui essere una donna e appartenere ad una minoranza acuisce ulteriormente la condizione di subalternità e impedisce di usufruire dei servizi offerti alla cittadinanza. Emblematico è il caso della settantenne curda impossibilitata a parlare la sua unica lingua col figlio incarcerato a Adana, e sottoposta, per di più, ad un test di lingua turca (*ivi* 21). I servizi pubblici sono forniti esclusivamente in lingua turca, anche nelle aree abitate in maggioranza da cittadini non turcofoni, come l'est e il sud-est della Turchia. Proprio tra le mura di Diyarbakır, il sindaco di Sur, Abdullah Demirbaş, aveva introdotto nel 2006 il necessario e democratico principio dei servizi pubblici multilingue. I cittadini potevano finalmente rapportarsi con enti pubblici che parlassero, oltre all'ufficiale turco, le loro lingue, cioè l'armeno, il siriano, l'inglese, il curdo, l'inglese. Nel giro di un anno, il ministero dell'interno rimosse Demirbaş dalla carica di sindaco e sciolse il consiglio comunale di Sur, causa la violazione del sopracitato articolo 42 della Costituzione (*ivi*). L'accesso dei cittadini a servizi relativi alla giustizia, alla sanità e all'istruzione rimane pertanto scarso o inattuabile, in primo luogo a causa della disuguaglianza linguistica, primo gradino verso l'abisso della subalternità.

4.3.1 Margosyan racconta il quartiere polifonico

A Diyarbakır, negli anni '40 e '50, quelli raccontati da Margosyan, si parlavano principalmente tre lingue: il turco, il curdo (nelle varianti zazaki e kurmanci) e l'armeno. La famiglia di Mıgırđıç era originaria di Heredan, un villaggio zazaki-armeno. Dal momento che le peculiarità di queste lingue si perdono nelle traduzioni qui raccolte, va ribadito che il turco parlato dagli abitanti, personaggi di queste storie, è il turco di Diyarbakır, dell'Anatolia sud-orientale. Ugualmente, l'armeno che si parlava nel quartiere 'infedele' era quello (sud)orientale. La varietà di lingue e vernacoli presente nei racconti di Margosyan è la rappresentazione scritta, la sua fedele testimonianza, dell'eterogeneità linguistica e culturale che esisteva e prosperava tra gli abitanti di Diyarbakır, udibile, fino a pochi decenni fa, tra le stradine dei quartieri, ma anche nelle dimore in cui ogni cerchia familiare si racchiudeva. La polifonia, il prestito terminologico di cui Bachtin è autore, trova immediatamente impiego nel primo capitolo di *Gâvur Mahallesi* (Il quartiere 'infedele', 1994), dal titolo omonimo. Nella narrazione, infatti, "duettano" il campanaro Uso, detto «Uso il pazzo», che sale in cima al campanile, bacia la croce e inizia a suonare le campane in maniera assordante, e il muezzin Matar, che dal Minareto delle Quattro Colonne fa riecheggiare l'*ezan*, il richiamo alla preghiera:

Allahuekber, Allahuekber!..

Ding-dong, ding-dong!..

Allahu!..

Ding!..

Ekber!..

Dong!..

(Margosyan 2018:11)

Qualche pagina dopo, Margosyan riassume, riferendo le consuete formule di saluto, come le persone interagiscano nella sua città:

Chi vive a Diyarbakır, ogni mattina si alza presto per andare al lavoro, alla ‘mastranza’ (*sıvacılık*). Camminando per strada, incontra tante persone, conoscenti, pari, amici, parenti. Ad uno dice «pariluys» (buongiorno) in armeno, all’altro «selamünaleyküm» in arabo; alla sera, tornando dal lavoro sporco di calce, malta, pittura, di nuovo rivolge a questi «parirgun» (buonasera) in armeno, a quelli «iyi akşamlar» in turco, «evarete ğher» in curdo ad altri ancora, per poi rincasare con le enormi angurie caricate sulle spalle; (Margosyan 2018:28)

Di famiglia armena, le lingue che Mıgırdiç era abituato a sentire erano, però, anche altre, certamente più comprensibili dell’armeno classico, antico, che si limitava alle funzioni religiose:

L’armeno non sapevamo né leggerlo né scriverlo. Di fatto, se i grandi parlando facevano un miscuglio di così tante parole curde, zazaki, turche, arabe e persiane, come avremmo potuto capire quell’armeno delle origini che padre Arsen parlava durante le messe? Chi tra i pochi, anziani sopravvissuti sapesse leggere e scrivere armeno, si contava sulle dita di una mano. Causa la mancanza di scuole, la generazione successiva, non aveva potuto imparare a scrivere. Tra gli unici in grado di scrivere e leggere c’erano padre Arsen e il suo diacono Agop ‘il grassoccio’. (Margosyan 2015:17)

L’armeno era la lingua della fede, della religione, di quel mondo che Margosyan, incapace di coglierne codici e simboli, vedeva come imperscrutabile. Dio, emblema della religiosità e quindi dell’ignoto, presenza mai apparsa, ma soltanto immaginata, rimprovera pertanto Adamo in lingua armena:

Senti, figlio mio, ti ho creato nel mio tempo libero, da appena qualche giorno. Ma già vedo che, come se ti trovassi inchiodato o fatto di argilla, hai iniziato con reclami, preghiere, desideri e lamenti! Ah, tra parentesi, ti faccio notare che i desideri che hai scritto sono pieni di errori ortografici. Non ti sembra un po’ assurdo? Così non andiamo d’accordo: non sai nemmeno scrivere correttamente nella tua padre lingua! Ovviamente sprechi il tuo tempo, vaghi, ti stendi, e trascuri le lezioni! Comunque...sentiamo, cos’è che vuoi adesso? (Margosyan 2015:94)

Le altre lingue, diverse da quella che ogni comunità ritiene propria, non erano, però, considerate le lingue degli altri. Al contrario, la pluralità linguistica faceva da collante, da strumento di unione e avvicinamento, almeno nella sfera sociale, tra individui provenienti da gruppi differenti. Presente nei pensieri e nelle conversazioni delle persone di ogni genere ed età, per strada e a casa, ogni lingua si era aggiunta alle altre in quella grande collettività che, grazie ai contatti, gli incontri e gli scambi tra gruppi così vari, si era formata ed ampliata. I parlanti interiorizzavano così le lingue presenti nell’ambiente, tanto da parlarle e alternarle nelle diverse circostanze.

Le donne della città, turche, curde, armene, ebreo, siriane, caldee, kızılbaş, come se si fossero messe d’accordo, avevano tutte impastato lo stesso giorno e si erano recate dal fornaio (...) «a chi tocca adesso?» Il fornaio, quando non

riceveva risposta, lo chiedeva a voce più alta e in curdo: «dora kî ye?» (Margosyan 2015:42)

Le materne compaesane che lo trovavano quando si smarriva, si curavano subito di rasserenarlo, per poi aiutarlo a ritrovare la sua casa. Dal suo nome armeno riuscivano a riconoscere la sua identità, il suo esatto luogo d'appartenenza, il suo essere *gâvur*:

«Perché piangi? Di chi sei figlio? Dov'è casa tua? Ti sei perso?» Le donne che trovavano quel bambino rimasto solo per strada, prima mi portavano nel loro cortile di pietra e con l'acqua della pompa mi lavavano gli occhi e il viso, poi su sulla padella in cui l'olio era bollente, mi preparavano un banchetto a base di uova fritte, e quando mi avevano riempito lo stomaco, queste *dacik*, accarezzandomi il volto, a volte in turco, a volte in un incomprensibile curdo, mi tempestavano di domande, finché riuscivano a scoprire che il mio nome era Mıgırdiç e che ero quindi un piccolo *filla*, e come tale, concludevano, vivevo ad Hançepek, nel quartiere dei *gâvur*. (Margosyan 2006:16)

Anche i bambini, nuovi arrivati tra quella naturale e felice disomogeneità, potevano dare alle loro parole, ai loro giochi e alle loro fantasie, forme e suoni differenti:

Avevo appena aperto gli occhi, appena iniziato a spulciarmi le narici. Mentre con l'indice scavavo dentro il naso, dall'angolo in cui stavo disteso contavo i pilastri di casa nostra: «uno, due, tre, quattro, cinque...» Appena finivo di contare in turco, iniziavo a farlo in armeno: «meg, yergu, yerek, çors, hink, vetz...» Sdraiato sul mio letto, prolungavo quella serenità mattutina. E contavo anche in curdo: «yek, dü, se, çar, penç, şeş...» (Margosyan 2018:44-45)

Perfino gli animali erano contati come parte dell'eteroglossia che caratterizzava quell'angolo di Anatolia:

Mia madre aveva esaurito la pazienza. Era arrivata l'ora di dare una lezione a Mestan. Prima lo avvertì dolcemente: «Mestan, non fare il ladruncolo» Quando vide che Mestan faceva lo gnorri, fingeva di non aver sentito, ripeté la stessa frase in curdo: «Mestan, dızı neke!». Mestan, come se non capisse o non avesse mai sentito il curdo, si finse estraneo, sordo. Ma mia madre sapeva bene che Mestan non era sordo, e pensò di aprirgli le orecchie, di farsi capire, strillandogli, da vicini, in zazaki: «Mestan, dızdeniye meke!» Mia mamma in realtà era buona, aveva un cuore di burro. Era gentile con gli animali, li trattava come figli. Quando ebbe recuperato un po' di pazienza, provò con la lingua che Mestan aveva imparato da cucciolo, l'armeno: «Mestan, koğutyun mene!» (Margosyan 2016:17)

Se il turco era la lingua della nazione, quella che ogni cittadino conosceva e doveva conoscere, il curdo fungeva invece da lingua franca, nel contesto commerciale, degli acquisti, degli affari:

Nella folla della piazza, accanto ai *stîl*, i loro secchielli pieni di yogurt, i paesani in attesa di acquirenti strepitavano: «mast, mast, maaast!» Questi uomini vestiti di stracci urlavano in curdo, la loro lingua: «yogurt, yogurt, yoguurt!». Molti di loro avevano la cinta dei pantaloni rotta, rabberciata da un filo. Gli uomini, con la barba che era un tutt'uno con

i capelli, le donne mature, dentro a smanicati lunghi e colorati, asfissiate dal sole cocente, si stendevano sulle rocce. Perché il caldo non facesse annacquare lo yogurt, lo cagliavano col sale. Le mosche nere, dalle brillanti ali verdi, si buttavano a picco su quello strato cremoso. Più in là, in un angolo del mercato, altra gente dei villaggi, cercando di vendere le angurie e i meloni, caricate dagli asini, muli, cavalli, vociava: «petteğğğ, zebeşşş» (ivi 118)

All'età di nove anni, qualche anno prima di lasciare la sua Diyarbakır, Mıgırđıç era già abbastanza grande per trascorrere l'estate lavorando come apprendista alla fornace dello zio Haçadur, detto Haço il fabbro, che parlava il turco di Diyarbakır, come tutti da quelle parti, ma anche curdo, con i suoi clienti. Spesso il piccolo apprendista si trovava a farne le veci:

Mio zio era un fabbro, e io il suo apprendista. Si chiamava Haçadur, ma nessuno lo chiamava così. Specialmente i curdi che arrivavano dai villaggi, lo chiamavano maestro Haço. Avete mai usato un mantice? Mi stancavo da morire, avevo dolori ovunque, ma non potevo dirlo, perché, sebbene avessi nove anni, ero considerato un uomo.

«Hêdî bıķşine lo!»

Hêdî bıķşine, in curdo, significava che dovevo soffiare piano. Era un buon segno che mio zio mi parlasse in curdo. Significava che non eravamo più zio e nipote, ma che ero un vero garzone! (...) Parlando il curdo, fin dove la mia lingua ci riuscisse, cercavo di vendere qualcosa ai paesani che entravano, passavano. Quei rari curdi che parlavano turco, lo conoscevano tanto quanto io sapevo il curdo, qualche parola, poche frasi. Ma intervenivo:

«Were xalo, bêje çî dixwazî?»

«Entra zio, come ti posso servire?»

Dopo avermi insegnato ad attizzare il fuoco, la seconda lezione che mio zio mi aveva impartito in bottega, era stata questa frase.

Fermi di fronte a me, indicavano i chiodi e chiedevano: «Çîqas?». Comprendevo. Volevano sapere quanto costassero i chiodi. Rispondevo subito: «Heba vî deh qîrûş e xalo». Anche voi avrete già capito che i chiodi costavano dieci kuruş (centesimi) al pezzo. I paesani amavano così tanto mercanteggiare, da volerci guadagnare anche quando ricevevano qualcosa a gratis. Con me iniziavano subito a farlo. Io non ero per niente tagliato per i patteggi. E che trattative avrei mai potuto concludere se in curdo, la loro lingua madre, io conoscevo quattro parole in croce? Tagliavo corto: «Îdare nake xalo». Con l'espressione «non si contratta, zio» succedeva che vendessi qualcosa. Mettevo i soldi in tasca, e non vedevo l'ora che arrivasse mio zio. «Zio, ho venduto dieci chiodi, ho guadagnato una lira» Mio zio prendeva la moneta argentata, se la intascava e mi accarezzava i capelli. (Margosyan 2018:101-114)

Margosyan, protagonista in prima persona di frequenti, quotidiani contatti linguistici, ritorna, portando con sé il lettore, in ogni situazione e conversazione da lui allora compresa. I dialoghi tradotti nella lingua della narrazione sono quelli che anche lo scrittore era in grado di capire.

Zio Gerebed... Cieco, con l'aiuto di un bastone più lungo di lui, coi suoi piccoli passi riconosceva le distanze di ogni viuzza del quartiere 'infedele', e nell'attimo in cui sentiva l'acqua gocciolare «çîp çîp çîp», oppure scorrere «şar şar şar» sapeva quale *kastal*, quale fontana aveva raggiunto, o dal profumo caldo del pane appena sfornato, capiva quale panificio aveva di fronte, Çirig, Çarşı, Askeriye, Şeyh Matar... Non arrivando né alle maniglie né agli *şakşako*, i

battenti delle porte, annunciava il suo arrivo colpendo col bastone o picchiando con un chiodo; chi era alla soglia lo accoglieva sempre con affetto: «Tun perov ğherov egir is Gerebed Dayi» nella sua lingua madre, l'armeno, oppure in curdo «Tu xer hati Apê Gerebit, ser serê min, ser çava min» «benvenuto, che piacere averti qui zio Gerebed» e lui, che dalla voce riconosceva chi aveva di fronte: «Peri disenk Meryem!» «Sağ bi Gırbo!» rispondeva «grazie, ben trovato». Col suo turco stentato chiedeva come andasse la salute, e poi ticchettando con il bastone si faceva largo in cortile e andava verso il divano. Sorseggiava composto il caffè dalla tazzina che stringeva forte col palmo della mano, e poi ringraziava in armeno, in curdo e in turco: «Kakuleyov kahveyin hemî aĝgig e, şekirê wi pir baş e, elize sağlıĝ...» (Margosyan 2006:22)

L'attenzione e la curiosità tipiche dell'infanzia portano ad assimilare tutto ciò che giunge ai cinque sensi. Scene di vita familiare, momenti di tenerezza, fotografie della sua infanzia possono rievocare anche i suoni, le parole di quei momenti:

E mia madre Aznif, detta Hanım, o come la chiamava mio padre, Hino? Quando ero ancora un *kirtig*, un scaglia di sapone, mi dondolava sull'amaca sospesa tra le pareti, lei seduta a terra, con quel fagotto che era la mia sorellina, distesa sulle sue ginocchia per farci dormire sussurrava quell'interminabile e monotona ninna nanna, forse in curdo, magari zazaki, forse in armeno o in turco, come avrebbe fatto anche per i nostri fratelli più piccoli, nati dopo di noi... (Margosyan 2006:27)

L'effetto che lo scrittore intende creare, oltre a ricostruire e ripresentare la ricca polifonia, la molteplicità delle comunicazioni e delle loro forme, è quindi la distinzione tra le circostanze in cui poteva essere parte attiva dell'interazione, e quelle in cui, invece, ne rimaneva escluso.

All'hamam Çardaklı, la vecchia siriana Lüslüs, seduta sotto il pergolato dell'ingresso, controllava seriosa chi entrava e usciva, e riceveva i pagamenti; vide arrivare mia madre, seguita dalle mie sorelle che tenevano in mano i *zibun*, i saponi colorati, e notò il giovanotto in pantaloncini, dopo avermi squadrato dalla testa ai piedi, si sporse verso mia madre e le sussurrò qualcosa all'orecchio. Che stranezze! Dal giorno in cui Lüslüs, quella donna dai lunghi capelli bianchi raccolti in cima alla testa, e mia madre, molto più giovane di lei, parlottarono, un po' in armeno, un po' in curdo, e ridacchiarono tra di loro, per qualche ragione non andai più all'hamam delle donne, ma a quello per gli uomini, con mio padre. (Margosyan 2006:9)

Succedeva spesso, come raccontato nel prossimo esempio, che i suoi genitori parlassero in zazaki, una varietà della lingua curda, affinché il figlio non capisse i loro discorsi:

Sentii che nella stanza accanto avevano iniziato a parlare in curdo. Capivo, su per giù. Ma stavolta dialogavano quasi tutto il tempo in lingua zazaki, che io conoscevo ancora meno, proprio per evitare che io capissi. Mio padre e mia madre quella notte parlarono sempre in zazaki. (*ivi* 69)

La compresenza di diverse lingue, con cui l'autore riporta, direttamente, i pensieri e le parole di ogni personaggio, fa della scrittura di Margosyan un perfetto esempio di eteroglossia bachtiniana.

Continuamente, infatti, dialetti, varietà, o singoli termini, s'insinuano nei dialoghi qui raccolti. Ogni personaggio si esprime soggettivamente, nella propria lingua e nella misura in cui sappia parlarla, e lo scrittore glielo consente in maniera diretta, quasi come se avesse solamente preso nota di quelle parole e le avesse riportate nero su bianco senza intromettersi. La vivacità e il sovrapporsi dei contatti tra lingue e interlocutori sono creati anche dall'assenza di un ordine cronologico, per cui gli aneddoti di un personaggio vengono narrati sullo sfondo di altre vite e di episodi successi in altri momenti. Soggettività che si incontrano e dialogano, lingue e culture che si fondono e si raccontano, dentro luoghi e tempi realmente esistiti.

«Ti-li-li, ti-li-liii» nelle nostre terre, per armeni, curdi, turchi, siriaci e caldei, è l'urlo di gioia che riunisce tutta la comunità. Ai matrimoni, i fidanzamenti, le circoncisioni, si pronuncia a gran voce. Non c'è gioia senza «ti-li-li!» (Margosyan 2016:46)

Si è trovato opportuno, per amore di chiarezza, ribadire la domanda già posta a Margosyan da Figen Yanık (2011), al termine della loro intervista⁴²:

F: «Il curdo lo masticavi poco, l'armeno l'hai imparato a Istanbul... allora che lingua parlavi da piccolo?»

M: «L'armeno lo imparai a quindici anni, dopo il trasferimento a Istanbul. Lo parlavano gli adulti tra di loro. Noi piccoli, con le tre-quattro parole che sapevamo: «vai, vieni, acqua, pane, terra» combinavamo qualche frase a stento. Il curdo non lo conoscevamo. Infatti, a casa e a scuola parlavamo sempre turco. Però i miei genitori, talvolta, dialogavano in curdo, e se proprio volevano che io non capissi, in zazaki. Mia mamma mi rimproverava in quattro lingue, e allora le capivo tutte.»

4.3.2 *L'avventura della lingua madre*

Premessa

L'armeno è una lingua indoeuropea che si differenzia dal turco e dall'arabo e ha svolto un ruolo fondamentale nella preservazione dell'integrità culturale armena, nonostante le ripetute invasioni e occupazioni. Nel quinto secolo d.C. san Mesrop Mashtots ha inventato un alfabeto di trentotto lettere per tradurre la Bibbia in armeno; ciò ha consentito la nascita di una letteratura nazionale. Il *krapar* (l'armeno classico) ha assunto la funzione di lingua solo letteraria nel diciannovesimo secolo e continua a essere usato solo nella liturgia della Chiesa Apostolica. La lingua armena resta un

⁴² <https://www.arasyayincilik.com/tr/basindan/annem-cocukken-kedimizi-dort-dilde-azarlardi/534> [23 gennaio 2019]

importante elemento di coesione sociale per le comunità armene sparse nel mondo. In epoca moderna si sono formati due idiomi: gli armeni dell'Iran, della Repubblica Armena e dell'ex Unione Sovietica parlano l'armeno orientale; mentre in Medio Oriente, in Europa e in America si parla l'armeno occidentale. (Miller 2007:46-47)

Su *La questione della lingua madre* (Margosyan 1999:138) nella sua raccolta di articoli *Çengelliğne* (Belge, 1999) Margosyan esprime, con un'espressione in lingua curda, alla quale si sentiva altrettanto legato, il carattere anche fisicamente materno, originario:

«I curdi, al fine di sottolineare l'importanza della lingua madre e andando forse al di là di questa materia, utilizzano l'espressione *zımane zıkmaki*, che significa 'la lingua che è nel ventre della madre' ».

Margosyan, tuttavia, acquisì a posteriori la sua lingua madre, o "materna". Nonostante il plurilinguismo del suo quartiere, la lingua che lui padroneggiava era il turco, nella varietà sudorientale, precisamente il turco di Diyarbakır. Come si evince dagli esempi riportati finora, infatti, comprendeva anche altre lingue come il curdo e l'armeno, con cui aveva quotidianamente contatti linguistici. Poiché non esistevano scuole armene in Anatolia, il padre di Mıgırdiç, nell'esasperata opera di salvataggio dell'identità e della lingua armene, prime vittime di violazione e annientamento, volle assicurarsi che il figlio apprendesse la lingua della comunità familiare e religiosa ad Istanbul, meta della migrazione del giovane esiliato.

Biletimiz Istanbul'a kesildi (*Il nostro biglietto è stato staccato per Istanbul*, 1998), terza raccolta di racconti, originariamente scritti in armeno e pubblicati sul quotidiano *Marmara* tra il 1969 e il 1988, si apre con una lunga lettera indirizzata allo scrittore Hagop Demirciyan Mıntzuri⁴³, ultimo esponente armeno della *taşra edebiyatı*, genere traducibile come letteratura 'di campagna'. Anche Demirciyan aveva vissuto l'esperienza dell'emigrazione dall'Anatolia ad Istanbul, luogo in cui dal 1915, a causa dello scoppio della Prima guerra mondiale, dovette rimanere. Quella di Margosyan è una lettera di risposta alle lodi rivoltegli tempo prima da Mıntzuri, che lo pregava inoltre di «non dimenticarsi mai, né di giorno né di notte, di amare e creare letteratura» (Margosyan 2015:29), ringrazia e risponde nelle lunghe ed intime pagine intitolate *La mia avventura della lingua madre* (Margosyan 2015:9). Nella corrispondenza, il mittente racconta episodi della sua vita legati a ciò che di più significativo condivide con il celebre Mıntzuri, la lingua armena e l'emigrazione. Trattandosi di un resoconto approfondito sull'argomento centrale di questo capitolo, nonché del fulcro esistenziale nella vita di Margosyan, si è ritenuto interessante lasciargli la parola e

⁴³ Nato in un villaggio di Erzincan nel 1886, studiò in scuole armene e francesi ad Istanbul, dove lavorava nel panificio di famiglia. Dopo aver insegnato nel suo villaggio, rimase a Istanbul a causa della Prima guerra mondiale, e si divise per tutta la vita tra l'attività di fornaio e quella di scrittore. Morì nel 1978.

ripercorrere, in traduzione, i vari episodi del suo travagliato avvicinamento alla lingua che ‘un vero uomo’, doveva padroneggiare, onde sfuggire al rischio di rimanere ‘mezzo uomo’.

La prima volta che provai a pronunciare le lettere della nostra lingua madre, l’armeno, avevo tredici anni. Come dicono a Diyarbakır, in quelle terre che mi hanno visto nascere e che ho lasciato in tenera età, iniziai quell’impresa negli anni in cui prendevano a sudarmi i baffi.

Delle messe domenicali, della lingua del vangelo letta da Padre Arsen, il prete col pizzetto, nella nostra chiesa, non capivamo niente, per dio! Sono sicuro che neanche lui capisse l’armeno biblico, classico, ma essendo più o meno in grado di leggerlo e scriverlo, imparava qualche preghiera a memoria e riusciva a cavarsela. (ivi 11)

L’avventura, racconta lo scrittore, comportava inizialmente la rinuncia ai giochi della domenica, giorno che ogni bambino armeno, con la propria famiglia, doveva trascorrere in chiesa, ad ascoltare messe incomprensibili, interminabili, preghiere rivolte ad un dio mai visto, perché assumesse colpe sconosciute, dio a cui il piccolo Margosyan, soffocato dalla sua tunicetta pesante e pruriginosa, avrebbe voluto dire:

Ehi padre nostro che ci hai creati, che sai ogni cosa, ti confessiamo onestamente che non ne possiamo più di trascorrere ogni domenica in chiesa, nella tua sacra dimora di cinquecento anni, in piedi, a ripetere a memoria quelle tre-cinque preghiere nella nostra lingua, come se la conoscessimo o la capissimo, come dei pappagalli ! Mentre i nostri genitori, i nostri nonni, i vecchi si possono ogni tanto si possono riposare sulle panche, noi piccoli, soprattutto noi del coro che indossiamo lo *şabig*, la tunica, come padre Arsen, siamo soffocati da questo destino. (ivi 20)

Ugualmente, al padre che subito dopo pranzo gli metteva carta e penna in mano, e lo mandava a studiare a casa del sacerdote, doveva obbedire, non obiettare:

Io, che non capivo di cosa stesse parlando mio padre, non potevo certo dirgli così: - Le vacanze sono appena iniziate. Fino a ieri ero schiavo di maestri, penne, quaderni! Anch’io ho il diritto di prendere un po’ d’aria! Voglio ozio con i miei amici, farmi il bagno nelle acque calme del Tigri, prendere i pesci con la canna o col retino, nuotare in piscina, scovare i nidi delle vespe e scacciarle! E poi pensavo di andare al parco Efsel, a Benusen, con la mia fionda, a cacciare gli uccelli sugli alberi, che con questo caldo abbondano di gelsi maturi, bianchi, scuri e variopinti, cosa dovrei mai fare a casa del nostro prete?! - (ivi 22)

Ignaro di che cosa lo aspettasse, di quali peccati l’avessero condotto in un cortile assolato, ad aspettare insofferente che padre Arsen si svegliasse e lo assumesse, Mıgırdiç era costretto a studiare anche fuori dalla scuola:

Sì, maestro, padre Arsen quel giorno era lì per insegnarmi le prime lettere dell’alfabeto, cioè *ayp, pen, kim*. E come sudavo io, in quel caldo infernale di Diyarbakır, di fronte a lui. Sì, dovevo essere sicuramente un gran peccatore! (...)

Ogni volta che confondevo la *ç* con la *c*, la *d* con la *b*, o che avevo difficoltà a scrivere parole semplici come *banir*, pane, o *çur*, acqua, con grande pazienza me le faceva riscrivere, cosicché imparassi. Se per ogni errore mi avesse tirato le orecchie, adesso sarebbero molto più lunghe di quelle del mulo di Uso, il mugnaio curdo, le avrei come i vecchi elefanti delle foreste africane! (ivi 33 -34)

Lettere come soldati, che raccontano di pane quotidiano ad un sacerdote: si è precedentemente visto che ogni lingua può mettere nero su bianco la propria valenza ideologica, specialmente nel momento in cui viene insegnata, tramandata. La lingua degli armeni, proprietà inalienabile e voce della loro identità, così come la loro profonda fede, cerca di difendersi, rimanere illesa, sopravvivere. Le lettere sono quindi paragonate a dei soldati, con cui il giovane allievo può affrontare e vincere la sua impresa, a piccoli passi, partendo dall'essenziale:

Quell'estate, mettendo alcune di quelle trentotto lettere, che padre Arsen chiamava «i nostri trentotto soldati», una accanto all'altra, seppi pronunciarle, fui capace di leggere e scrivere quello che avevamo mangiato, *hatz*/pane, *bainir*/formaggio e di scovare le cose nascoste in dispensa, come *çamiç*/uvetta e *inguyz*/noce, e poi *dedrag*/quaderno, *madid*/penna, *kahana*/prete. Soprattutto quando dicevo o scrivevo quest'ultima senza sbagliare, padre Arsen si congratulava e m'incoraggiava. Bene, e tutte le altre? Tutti gli altri 'soldati' quando li avrei scoperti? Negli anni in cui mi sarei trovato a Istanbul, senza realizzarlo! (ivi 34)

E così ricorda il giorno d'estate in cui, a quindici anni, lavorando come apprendista alla fucina dello zio Haço il fabbro, alla fine di un faticoso pomeriggio trascorso tra ferri roventi, vede arrivare suo padre, il dentista Ali. Mentre il figlio carica sulle spalle l'anguria ed il melone consegnatigli dal padre, questi passa a salutare gli amici, mentre la madre prepara la cena. È una sera come tante altre, si aspetta di essere tutti, si mangia con rispettoso silenzio il pane quotidiano, e poi si sale a dormire in terrazza.

Noi mangiando non parlavamo, i bambini che parlano durante i pasti fanno peccato! Io e i miei fratelli, senza parlare, senza cadere nel peccato, dopo aver mangiato di gusto salivamo sul terrazzo per coricarci. Infatti, c'è un detto nel nostro armeno di Diyarbakır che recita così: «Mangia il tuo pasto e poggia la tua testa!» (ivi 36)

I bambini, che durante l'inverno dormivano col resto della famiglia in un'unica stanza, passavano invece le notti estive sotto il cielo stellato, talvolta cullati anche dai racconti dei loro genitori.

Mentre stavo faccia a faccia coi miei sogni, sentivo mio padre e mia madre che, seduti giù in cortile, parlottavano, ora in curdo, ora in zazaca. Non riuscivo a capire, soprattutto quando bisbigliavano in zazaca. Ma siccome di tanto in tanto saltava fuori il mio nome, certamente stavano pensando a quale ragazza sarebbe stata la più adatta per sposarmi e mettere su famiglia! E invece, mentre mi addormentavo cullato dai miei sogni nuziali, in quella notte stellata, loro decidevano di spedirmi a Istanbul come un fagotto... Questo lo appresi qualche giorno dopo. (ivi 36-37)

Maestro, ora, giustamente, direte «Che cosa c'entra il viaggio a Istanbul?». Esatto, anche per me era necessario come farsi operare alle tonsille anche se non sono gonfie⁴⁴. (...) Il motivo per cui mi stavano impacchettando e spedendo a Istanbul era 'la lingua madre'. Era una questione tanto importante? Eh! Nessuno me lo chiese. Di statura avevo superato il nostro nano Garabed, e i miei baffi già avevano iniziato a sudare; ma, evidentemente, agli occhi di mio padre e mia madre ero ancora il loro piccolo figlio *keklen*, cioè, un bambino indifeso che se la fa ancora addosso! Mentre loro, che ci avevano accompagnati alla stazione e avevano sventolato i loro *marhama*, fazzoletti, tornavano a casa, io ed altri *keklen*, sotto un cielo stellato, tra il rumore delle ruote di un treno che scivolava sui binari, da Diyarbakır viaggiamo verso Istanbul. (*ivi* 38)

La lettera si conclude col ricordo del primo incontro tra i giovani arrivati dall'Anatolia e il richiamo derisorio dei ragazzi armeni d'Istanbul: «Correte, correte! Sono arrivati i curdi dall'Anatolia!» (*ivi* 38).

L'abbandono del nido, dei legami, e anche concretamente della città che amava, segna il punto di svolta nella vita e nelle storie di Margosyan, che dichiara ripetutamente di come quell'ordine ricevuto in piena estate, nella spensierata leggerezza delle vacanze estive, quel compito di «andare, studiare ed essere uomo» abbia messo fine alla sua gioiosa infanzia, e ridotto al silenzio la varietà di lingue ed interlocutori che, a Istanbul, tra le quattro mura di un collegio, gli vennero a mancare: «Adesso, a Istanbul, dov'ero venuto per essere uomo, avevo dimenticato come attizzare il fuoco, e anche come parlare il curdo» (Margosyan 2018:115). Il caratteristico multilinguismo di Diyarbakır, reso nei libri attraverso l'eteroglossia, si incontra solo nelle pagine riservati ai ricordi d'Anatolia, e si riduce nei racconti stambulioti al bilinguismo che si alternava tra le lezioni in armeno e tutte le altre conversazioni, in cui lingua e storia turca non contemplavano intromissioni.

«Nella nostra scuola, tranne storia, geografia e turco, tutte le lezioni sono insegnate in armeno, visto che tu non lo parli, bisogna che studi tantissimo, lo sai?» (Margosyan 2006:55)

Di Istanbul, e dell'avventura della lingua madre, continua a raccontare, lungamente, nella più recente delle pubblicazioni qui prese in esame, il romanzo autobiografico *Tespih Taneleri* (Perle del rosario, 2006). Perseguire una conquista come l'apprendimento della lingua madre (sebbene a casa la mamma parlasse più di tre lingue), e il diventare 'uomo', come se la vita a Diyarbakır ne precludesse la possibilità, sarà per il giovane migrante avventura e crescita, fittamente costellata da mancanze, dubbi e domande, ma anche risposte, messe nel bagaglio o acquisite in loco, che una volta divenuto 'uomo' e soprattutto scrittore, rivolgerà a se stesso, al bambino mai partito da

⁴⁴ L'operazione alle tonsille fu il motivo per cui, nel 1914, Demirciyan si recò ad Istanbul, dove rimase per tutta la vita a causa dello scoppio della Prima guerra mondiale, senza poter mai più rivedere i suoi familiari, vittime delle deportazioni in Anatolia.

Diyarbakır, perché rimasto tra le pagine, e ad ognuno dei lettori.

«È suonata la campanella, è ora di studiare...» Mentre per l'uomo che mi aveva spedito qui a studiare e diventare uomo, la campanella di scuola non era mai suonata. Nella sua vita, quando sarebbe stato tempo di letture e scritture, il suono che aveva sentito era stato quello delle catene dei deportati. Lui che senza accorgersene, improvvisamente, aveva visto la sua vita incatenata, anni dopo, ricucendola, pesando goccia a goccia il sudore della sua fronte, con precisione concludeva: «Figlio mio, al mondo, è vivere la cosa più bella» (Margosyan 2006:14).

Si vuole rivivere, di seguito, insieme al protagonista, il ricordo del primo, angosciante, approccio alla lingua armena, vissuto dal nuovo alunno come un'inquisizione interminabile, tra testimoni estranei, a suo sfavore. Un supplizio dal quale lo libera una creatura di nome Zulal, pura e salvifica come vuole il suo nome, che si traduce 'acqua limpida'.

«Come ti chiami?»

«Mıgırdiç!»

«Sei di Diyarbakır?»

«He!»

«Alle domande, figlio mio, bisogna rispondere 'evet' (sì) o 'hayır' (no). Scordati questo 'he'! Quindi arrivi da Diyarbakır...»

«Sì»

«Sei immigrato qui con la tua famiglia?»

«No, sono venuto da solo...»

«Perché da solo?»

«Più quella pioggia di domande, lunga quanto tutta la lezione, continuava, più sudavo.»

«Bene, sai l'armeno?»

«L'armeno di qui non lo conosco.»

«Per niente?»

«Un po' lo capisco, ma non lo so parlare...»

«Va bene, ma lo sai scrivere?»

«Più o meno...»

«Il tuo nome lo sai scrivere?»

«He, lo so scrivere...»

«Allora vieni a scriverlo alla lavagna, vediamo!»

Trovatomi in terra straniera, scelsi dall'alfabeto gli eroici soldati che tenevano in vita la nostra lingua madre, e mettendo una accanto all'altra le lettere scrissi il mio nome sulla lavagna, come mi aveva insegnato padre Arsen tirandomi le orecchie, i giorni d'estate, nella sua casa a Diyarbakır, nel nostro quartiere di infedeli.

«Bravo. Da ciò che vedo sai scrivere correttamente in armeno. Adesso scrivilo in turco.»

«Questa volta scrissi alla lavagna i caratteri latini che avevo scelto tra quei soldati, con l'aria di un comandante vittorioso su un campo di battaglia»

«Bene, bravo, scrivi in modo corretto, leggibile. Ma perché il tuo nome ha otto lettere in turco e sei in armeno? Dai, Zulal, dillo tu»

«Professore, il suono *ı* nelle parole armenie si pronuncia, ma non si scrive. Il nome del nostro amico Mıgirdiç ha due *ı*. In base a questa regola, le lettere da scrivere sono quindi sei.»

«Impara bene l'armeno; ma innanzitutto bisogna che migliori il tuo turco. Abbandona la tua lingua locale che hai parlato fino a poco fa, devi iniziare a parlare con i tuoi amici il turco pulito, d'Istanbul.» (Margosyan 2006:60)

Così, all'abbandono della propria casa succede immediatamente la minaccia dell'abbandono della propria lingua: Elias Canetti, compagno - in senso lato - d'esilio, scriveva a tal proposito «non si abita un paese, ma una lingua; una patria è questo e nient' altro»

Domande, paure, spaesamento, gli tengono compagnia all'inizio di quest'avventura. E Zulal, serafica, che prima di chiunque altro l'aveva chiamato 'amico', lo assiste nel suo vagare in questa costellazione di 'perché'.

Se ogni parola della mia lingua madre era di per sé un punto interrogativo, perché si aggiungevano altri punti interrogativi tra quelle rime che dovevo ficcarmi nel cervello? «Zulal, guarda qui, perché c'è un punto interrogativo?» (ivi 63)

Col passare dei giorni, la mia conoscenza della lingua madre aumentava e ogni volta che mi trovavo in difficoltà, Zulal era al mio fianco. Se a lezione di armeno qualcosa mi andava storto con l'ortografia, il lessico, la grammatica o le composizioni scritte, le chiedevo aiuto e lei pazientemente mi spiegava tutto, con quegli occhi così sorridenti! (ivi 71)

A parte l'armeno e il francese, il più grande problema era il turco che parlavo. «Figliolo, adesso basta con questa lingua, impara quella dei libri. Leggi il più possibile. Ripeti ad alta voce le frasi che leggi quando sei solo, ti sarà utile!»

Un attimo prima, mentre il professore mi raccomandava di parlare un turco pulito, di 'rompere' con la mia lingua, forse ad andare in pezzi era stato il mio orgoglio, chissà... Come avrei mai potuto cambiare, in tre-quattro mesi, la lingua che per quindici anni avevo parlato a casa, per strada, a scuola, al mercato? Il turco di Istanbul per me era una lingua straniera, al pari di armeno e francese. Quella che io chiamavo *küçe*, per loro era la strada; io riempivo la *habene al kastal* e loro la brocca alla fontana; riscaldavo l'acqua sull'*habeş*, il loro fornello; le mie *ğar* finivano nella *kortig*, così come le loro biglie entravano nelle buche. (ivi 70)

A Istanbul, allora, tutto ha un altro nome, si parla una lingua pura e si diventa uomini anche attraverso la letteratura e la poesia, che Zulal, nuova e preziosa amica del protagonista, sinuosamente, interpreta. La ragazza media tra il giovane alieno arrivato dall'Anatolia e il nuovo mondo in cui è approdato. Gli illustra i simboli, i codici, il linguaggio. Lo salva dall'empasse linguistica ed inevitabilmente, anche esistenziale, lo guarisce dall'afasia a cui la migrazione l'aveva

condannato. Risulta dunque appropriato vedere nella figura di Zulal una novella Dilaçar⁴⁵ (o Beatrice?) un'acuta e intelligente innovatrice di idee e pensieri che possono ora prendere voce, un contributo essenziale per l'uomo che doveva considerare materna una lingua così problematica. Margosyan, che continua a portare l'etichetta di 'curdo' e 'campagnolo' durante tutta la sua carriera scolastica («Guardate che bel tema che ha scritto il curdo!» 2006:76), prosegue con consapevolezza il suo percorso di studente e di uomo, destinato trasmettere il suo essere e il suo sapere a quella parte di umanità che troverà tra i banchi di scuola, dall'altra parte della cattedra. Scopre allora l'amore, anche quello per la scrittura, e il desiderio di raccogliere i ricordi, sfogliarli, condividerli. Così come per l'apertura di questo paragrafo, si è scelto il frammento di una corrispondenza per la conclusione, riguardante, più che la lingua madre, la lingua della madre, unica e in traducibile, come l'amore che la lega ai figli:

Sai, mia cara Zulal, ora che il mio ritorno a Istanbul si avvicina, ancora si bagnano gli occhi di mia madre, che ha ricominciato a dirmi «delalis, delalis» accarezzandomi la testa. 'Prezioso'. Quale figlio non si rincuora, ad essere chiamato così? Solo che questo 'delalis' non so a quale lingua appartenga. Ho chiesto a mia madre, neanche lei lo sa, ma dice così: «Una madre ama suo figlio in qualsiasi lingua, non fa differenza. La lingua che parlano le madri è la voce del loro cuore. Le madri amano anche in silenzio, a loro basta guardare i figli per sentire che il cuore batte ancora.» Poi sono andato da mio padre e ho chiesto anche a lui: «Per dio, non saprei; ma suppongo che sia curdo o zazaki...» Qui si mescolano così tante lingue che alla fine non si distinguono più. I curdi dicono «delaliyê min», gli zazaki «delalye mo», i *dacik* «delalim», noi armeni diciamo «delalis». Ad ogni modo, è così che mia madre mi ama. Lei si rattrista per la mia partenza, ma io, che tornato a Istanbul potrò rivederti, sono così contento... (ivi 87)

⁴⁵ Agop Martayan (1895-1979) che Mustafa Kemal rinominò Dilaçar ('l'aprilina'), fu un esperto di linguistica, soprattutto di lingue turche, e primo segretario generale dell'Associazione per la Lingua Turca. Contribuì intensamente nel contesto di riforme e standardizzazione della lingua turca, in stretta collaborazione con Mustafa Kemal, al quale diede l'emblematico cognome Atatürk, 'Padre dei Turchi'.

Capitolo 5

La città

*Arrivando a ogni nuova città
il viaggiatore ritrova un suo passato che non sapeva più d'averne:
l'estraneità di ciò che non sei più o non possiedi più
t'aspetta al varco nei luoghi estranei e non posseduti.⁴⁶*

⁴⁶ Italo Calvino, *Le città invisibili*. Mondadori 2002, pp. 26

5.1 Le città e le migrazioni interne nella letteratura turca, due esempi

Senza l'illuminante percorso, costruito da Tina Maraucci (2016) nella sua grandiosa ed accurata opera di (ri)lettura e comparazione di scrittori turchi, canonici e non, creatori di personali rappresentazioni dello spazio urbano di Istanbul nella narrativa turca contemporanea, non sarebbe stato possibile approcciarsi alla tematica della poetica urbana, luogo fisico ma anche letterario, in cui passaggi simbolici e reali attraversano la definizione del sé, per raggiungere gli angoli più remoti della memoria e dell'identità, del singolo e delle moltitudini. Le strade parallele in cui avviene Maraucci costruisce la multifocale analisi in chiave comparativa, conducono da una parte agli scritti autobiografici di Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962) e Orhan Pamuk (1952), due abitanti d'Istanbul, narratori della sua metamorfosi da capitale dell'impero ottomano a luogo cardine di instaurazione dello stato-nazione di inizio anni Venti, e dall'altra a Yaşar Kemal (1923-2015) e Latife Tekin (1957), che, accomunati dall'esperienza della migrazione interna, dall'Anatolia a Istanbul, raccontano lo spostamento dai margini verso il centro, facendo luce su drammi riguardanti l'alienazione e l'emarginazione, scaturiti dall'estraneità della vita cittadina rispetto alle abitudini e alla genuinità del vivere nei villaggi anatolici.

Tutto questo si manifesta in letteratura attraverso una narrazione di cambiamenti storici e sociali che si riflettono sulla città, e costituiscono radicali cambiamenti in loco, per i primi due, e in se stessi e nella propria esistenza, per i due migranti. Il processo migratorio interno alla Turchia iniziò verso i primi anni '50, ma è soltanto dalla fine degli anni '80 che scrittori 'fuori dai canoni', svincolandosi dal paradigma letterario di celebrazione nazionalista, includono tra le nuove tematiche quella della città, cornice fisica e morale delle vicende umane e luogo di appropriazione, frammentazione e confronto di identità. Si procederà pertanto, prima di guardare alle città cui Margosyan ascrive il suo percorso identitario, all'osservazione dei due parallelismi realizzati da Maraucci, con particolare attenzione ai due scrittori migranti e ai loro resoconti inerenti lo sradicamento dal luogo natio, il dislocamento dai margini verso il centro della nazione e l'estraneazione provocata dal contesto migratorio, tutte esperienze confluenti nel peculiare e refrattario utilizzo mnemonico e linguistico, che riverberano variopinti nella forma e nel contenuto. La panoramica offerta da queste narrazioni servirà quindi da bussola per comprendere più consapevolmente il rapporto che Margosyan instaura con Istanbul, cornice contestuale del suo romanzo autobiografico *Tespîh Taneleri* ('Perle di rosario', 2006), continuamente confrontata con Diyarbakır, città custode

delle sue memorie. Prima di affrontare questi ‘fatti’ socioculturali tradotti in opere letterarie, è opportuno tenere presente il testo d’Istanbul, vissuto e rielaborato dai quattro autori, come punto d’incontro del loro narrare; distinte sono invece le prospettive da cui essi guardano allo stesso luogo, determinate dal fattore generazionale, dall’estrazione sociale e dall’individuale percorso umano e intellettuale che li conduce, letteralmente e poeticamente, verso Istanbul. In questi termini si differenziano le soggettive strategie di rappresentazione dello spazio urbano osservato, frutto anche del determinante “dialogo” intergenerazionale che Pamuk e Tekin hanno intrecciato con i loro magistrali precursori. Si tiene a sottolineare che, per esiguità di tempo, gli scrittori in questione, enormi nomi della letteratura turca, non avranno in questa sede lo spazio e l’attenzione che meriterebbero.

5.1.1 Pamuk, la città come ‘spazio autobiografico’

Ahmet Hamdi Tanpınar, qui chiamato in causa in quanto ‘maestro’ per le generazioni di scrittori, come Pamuk, che gli sono succeduti, è stato docente di estetica e letteratura tra il 1939 e il 1962 prima all’Accademia di Belle Arti e poi alla facoltà di Lettere dell’Università di Istanbul, nonché intellettuale pienamente inserito nel quadro politico istituzionale del suo tempo, tanto da ricoprire la carica di deputato all’Assemblea Nazionale nel 1943 e nel 1946 quella di provveditore al ministero dell’Educazione, oltre a distinguersi come poeta nostalgico incline al decadentismo, scrittore umanista ed esteta raffinato, che definiva se stesso «misero, oscuro, tapino Hamdi» (Maraucci 2016:99). A fornire un’idea della poetica di tanto personaggio potrebbero servire i versi seguenti, in grado di illustrare quale sia il rapporto con il tempo – e di conseguenza con lo spazio, con la città - dell’autore e dell’intellettuale in questione:

Non dentro il tempo io sono...

Non dentro il tempo io sono,
Né da lui fuori, avulso:
Lungo il flusso perenne
Di un ampio, intero istante.

Le forme tutte appaiono assopite
In sogno strano che le tinge,
La piuma che nel vento s’invola
Non ha di me la levità.

Mulino immenso è la mia testa
Che sterminato macina il silenzio;
L'intimo mio è quello di un derviscio
Che senza il saio attinse a santità.

Il mondo volto in edera io sento
Che affonda le radici dentro me,
E nuoto in cuore a luce azzurra
Superna estrema azzurrità⁴⁷

Ahmet Hamdi Tanpınar e Orhan Pamuk (1952) che condividono l'appartenenza alla borghesia stambuliota laica, sono divisi dalla differenza generazionale, che si riflette nel diverso orientamento estetico-culturale verso il recupero della storia e la preservazione della memoria. Spiega Maraucci (2016:69) che «la coppia Pamuk-Tanpınar è essenziale per comprendere, alla luce del rinnovato clima culturale che caratterizza gli anni '80, la percezione della città propria del centro, interna cioè all'élite stambuliota laica e borghese, principale soggetto dei processi di costruzione nazionale e della modernizzazione kemalista». Il 1923, data della fondazione della Repubblica, rappresentò la rottura con il passato multiculturale ottomano, durante la quale Istanbul perse (soltanto) il suo ruolo di capitale, ma non quello di centro nevralgico di novità, riforme, cambiamenti che avrebbero avuto la stessa dimensione della nascente nazione. Tanpınar, figlio di un *kadı* ('giudice') dopo aver vissuto tra Anatolia, Siria e Iraq, era appena tornato a studiare nella sua città natale, Istanbul, ricordata, frammentariamente, come brani di una fiaba. Assistere alla transizione politica e culturale della sua nuova nazione, determinerà nella scrittura di Tanpınar quella che Maraucci (*ivi* 94) descrive come «tensione continua tra due poli – tra impero e nazione, passato e presente, tradizione e modernità, cultura locale e civiltà occidentale, esigenze estetiche e responsabilità sociali – che a partire dal tardo Ottocento è ancora condizione d'esistenza per l'intellettuale turco, eternamente alle prese con la difficile e irrisolta definizione del proprio sé collettivo e individuale». Se da un lato, dunque, lo scrittore doveva tenere presenti le responsabilità sociali e civili derivanti dalla fase politico-ideologica allora in atto, dall'altro traspariranno nei suoi scritti e nei suoi personaggi la nostalgia e il richiamo emotivo del recente passato ottomano. Questa mancanza rientra nell'eredità letteraria di cui Orhan Pamuk farà tesoro, definendo come *hüzün*, «quel sentimento di tristezza misto al senso di sconfitta e fatalismo scaturiti dalla perdita della tradizione ossia dell'alta cultura e della memoria storica imperiale, origine del complesso di inferiorità e inadeguatezza nutrito nei

⁴⁷ A. H. Tanpınar, *Non dentro il tempo io sono*, in Poesie, Dergah, Istanbul 2014 p. 23 trad. Giampiero Bellingeri

confronti della cultura occidentale, è ciò che informa e connota in maniera specifica la rappresentazione della città elaborata da Tanpınar» (ivi 96). Di un altro scrittore come Pamuk, in questa sede, sarà osservato l'aspetto multiculturale delle sue memorie urbane. Nato nel 1952, Orhan Pamuk appartiene alla terza generazione repubblicana. Intrisa di *hüzün*, la sua *Istanbul: memorie di una città* (2003), è una città abitata da ricordi d'infanzia e di giovinezza personali legati alla storia del luogo, realizzata grazie al contributo della "memoria comunicativa", quella cioè «collettiva, mantenuta dalla comunicazione quotidiana tra i membri, generalmente di una famiglia, di tre generazioni, che non ha punti fermi nel passato ma cambia nello scorrere del tempo» (Dufft 2009:193). Tramite tale memoria, Pamuk, un narratore eccellente d'Istanbul, fa in tempo (dati i limiti concessi alla memoria attiva, circoscritti intorno ai tre anni), a raccontare di una città caratterizzata dall'ineludibile multiculturalismo, inteso come pluralità di etnie, religioni e lingue che incornicia il suo spazio autobiografico (Dufft 2009:194), nello specifico l'area di Nişantaşı. S'instaura così, in questa sede, una connessione tra tematiche e forme narrative che riverberano reminiscenze multiculturali (come si vedrà nei racconti di Margosyan, prima a Diyarbakır e poi a Istanbul). Non dimentichiamo nemmeno una passeggiata serale di altro poeta:

Passeggiata sotto sera

Sei uscito di prigione,
e appena fuori
hai messo incinta tua moglie,
un braccio intorno al collo,
passeggi nel quartiere sotto sera.
La pancia le arriva fin su al naso.
Porta con grazia il suo sacro fardello.
Tu sei premuroso, orgoglioso.
Fa fresco.
Come manine di neonato che hanno freddo.
Ti viene da prenderle tra le tue
e riscaldarle.
I gatti stanno attorno alla porta del macellaio
e un piano sopra la sua signora ricciolona,
il seno appoggiato al davanzale,
contempla la serata.
Penombra, cielo terso,
fissa al suo posto, al centro, Venere,
bicchier d'acqua lucente.
Quest'anno dura a lungo l'estate a San Martino,

se i gelsi sono ingialliti,
sono ancora verdi i fichi.
La figliola di Yorghì il lattaio è uscita
allo struscio, con Refik il tipografo,
dita strette intrecciate.
Brillavano le luci nella bottega a Karabet.
Non perdona, l'amico nostro compatriota,
l'eccidio di suo padre, sulle montagne curde.
E però a te vuol bene,
perché nemmeno tu sai perdonare
chi ha recato quest'onta al nome turco.
I tisici e quelli a letto immobili
guardano da dietro le finestre.
Il figlio disoccupato di Huriye la lavandaia,
lo sconforto sulle spalle,
è al caffè che s'incammina.
La radio del signor Rahmi legge notizie d'agenzia:
in un paese dell'Estremo Oriente
uomini dalla faccia tonda e gialla
stanno lottando contro un drago bianco.
Lì, quattromila e cinquecento soldatini nostri
sono mandati
a scannare dei fratelli.

Ti fai rosso in viso
di collera e vergogna
non vaghe, generiche,
è una cosa solo e tutta tua,
è un'amarezza imbavagliata.
Quasi avessero spinto a terra tua moglie,
e avesse abortito,
o come se fossi ritornato in prigione,
come se i paesani, in caserma,
fossero ancora fatti pestare da guardie del villaggio.
E d'un tratto la notte è calata,
È finito il passeggio di sera.
Una jeep ha svoltato in una via, quella vostra, e mormora tua moglie:
«A casa nostra?»⁴⁸

⁴⁸ Da *Poesie d'amore e di lotta*, Nazım Hikmet, traduzione di Giampiero Bellingeri, Mondadori, Milano 2017 pp.174-175

Dopo la parentesi hikmetiana, torniamo a Pamuk. Quella in cui il futuro Nobel ha trascorso, o ricorda di aver trascorso, la sua talora gioiosa infanzia, era una città che stava per lasciare definitivamente spazio ad una nuova, unitaria, più omogenea urbanizzazione. I suoi spostamenti da Nişantaşı a Beyoğlu, sono raccontati come viaggi da un luogo familiare ad uno fatto di altri colori, altri aspetti, altri suoni, alterità destinate alla soppressione:

«L'Istanbul cosmopolita che conoscevo da bambino è sparita mentre diventavo adulto. (...) Ho assistito a questa rimozione culturale da bambino, quando ogni volta che qualcuno parlava greco o armeno a voce un po' più alta, qualcun altro sbraitava: - Cittadino, parla turco! -» (Pamuk in Dufft 2009:198). Nonostante gli anni '50 fossero già posteriori all'omogeneizzazione linguistica e culturale attuata in Turchia e più ossessivamente a Istanbul, Pamuk si serve ancora della memoria comunicativa per salvare il preesistente sfondo di pluralità e farne l'ambientazione della sua infanzia. L'autore menziona comunque aspetti ed aneddoti che lasciano intravedere la realtà non romanzata, come per esempio la contrapposizione tra i quartieri multiculturali e quelli esclusivamente turco-musulmani divisi dal Corno d'Oro, o i pogromi d'Istanbul del 6 e 7 Settembre 1955, episodi di intolleranza e violenza nei confronti delle minoranze, soprattutto quella greca⁴⁹. Il multiculturalismo, abbracciato dalle antiche mura di Istanbul, è una memoria, e come tale, si colloca nel passato, spesso falsato dalla mente e ancora di più dalla scrittura. Pamuk ne fa comunque il suo topos e la sua motivazione politica e culturale, anche a costo di essere espulso dai canoni letterari della sua nazione, nonostante il riconoscimento (e la riconoscenza) ricevuto a livello mondiale. Volendo infine individuare un ulteriore tratto che mette Margosyan in contatto letterario con Pamuk, sembra opportuno riportare il pensiero di quest'ultimo sul legame tra lingua, città, identità: «Ci sono scrittori come Conrad, Nabokov e Naipaul che hanno scritto con successo pur avendo cambiato lingua, nazione, cultura, paese, continente e persino civiltà. Io so che la mia ispirazione trae vigore dall'attaccamento alla stessa casa, alla stessa strada, allo stesso panorama e alla stessa città, come l'identità creativa di quegli scrittori ha preso forza dall'esilio e dall'emigrazione. Questo mio legame con Istanbul significa che il destino di una città può diventare il carattere di una persona» (Pamuk in Maraucci 2017:145).

⁴⁹ https://it.wikipedia.org/wiki/Pogrom_d%27Istanbul [2 febbraio 2019]

5.1.2 I colori di Çiçekpazarı e la miseria dei *gecekondu*

Latife Tekin (1957) e Yaşar Kemal (1923-2015), definito il «precedente estetico» della scrittrice, sono i due «figli del processo migratorio» (Maraucchi 2016:187) che smantellano la visione e la narrazione consueta di Istanbul, rimpiazzandovi un immaginario urbano periferico specchio della povertà e della marginalità urbana dei migranti anatolici. Le loro scritture, più o meno autobiografiche, rappresentano le narrazioni di una collettività, sotto forma di rifiuto del canone linguistico e letterario. Kemal, nasce nel 1923 in una famiglia di rifugiati curdi, emigrati in un villaggio nella piana di Çukurova, nella parte sud-ovest dell'Anatolia, per fuggire all'invasione russa del 1915. Collocato all'interno della *köy edebiyatı* ('letteratura di villaggio'), aveva studiato fin da giovanissimo la tradizione popolare anatolica, apprendendone oralità, tecniche e stile dei generi prosastici; la fama delle sue canzoni, dei componimenti epici e delle elegie funebri scritte già dall'età di otto anni lo fanno conoscere, dalle sue parti, come “*aşık Kemal*” ('Kemal il cantastorie'). Il romanzo *Deniz Küstü* ('Il mare è in collera', 1978) di Yaşar Kemal è il testo scelto per la lettura comparativa con gli scritti di Tekin. Kemal riesce, nella sua opera, a integrare il vario e ricco bagaglio linguistico del turco orale, con quello urbano, letteralmente riformato, introducendo, nel canone letterario nazionale, schemi culturali e linguistici appartenenti al mondo rurale, ampia manifestazione delle contraddizioni del progetto nazionale unitario e omologante. Le sue *Ağtlar* ('Elegie', 1943) sono una raccolta di lamenti funebri scoperti e registrati durante i suoi viaggi nella piana della Çukurova, da cui proveniva. A legare Kemal e Tekin è, in primo luogo, l'appartenenza linguistica e identitaria al contesto anatolico, che si traduce nella soggettività subalterna vissuta a contatto con identità, lingua e cultura estranee. In ciò si colloca la spinta che, capovolgendo il paradigma centro-periferia nella letteratura di entrambi, sfocia nell'attraversamento dei rigidi, ma alieni, confini linguistici e culturali, per poter riscoprire e riscattare radici, storia e identità periferiche. La sofferenza che Tekin, attraverso i suoi protagonisti, vive nella sua individualità sradicata e disorientata, sarà ampliata e condivisa nella misura in cui una collettività sempre più smarrita e disillusa dall'ideale nazionale repubblicano, farà della città il terreno di ricostruzione della memoria sia personale che storica della migrazione interna. In particolare, i *gecekondu* (così vengono chiamate le baracche costruite in una notte, in quartieri più o meno periferici) costituiscono per Tekin il topos della miseria e della marginalità dei migranti anatolici. Al contrario di Kemal, che nel suo *Deniz Küstü* (1978), articola la sua bipolarità tematica (Maraucchi 2016:289) raccolta sia dalle rive meridionali di Istanbul, dove i *gecekondu* spuntano come funghi, sia dal vivace brulicare del Çiçekpazarı, cercando di ricomporre il tutto entro un'unica cornice, la scrittura

di Tekin rimane più distaccata. Vediamone, alcuni squarci, colorati ma dolorosi per chi ne ammira, da fuori, le bellezze:

...Odorava di fiori, birra fermentata, gamberi, granchi, pesce, gamberi d'acqua dolce, aragosta. [...] Stipato di uomini ammassati gli uni sugli altri da non poter muovere un passo, con i loro pesci e i bicchieri pieni di birra posati sui barili, Çiçekpazarı odorava anche di mare. [...] I fumi del grasso bruciato dei kokoreç riempivano tutto il mercato, penetrando nelle birre, nei pesci, nel formaggio, nei fiori, nelle mandorle. [...] Selim il pescatore si immerse nella confusione. [...] Çiçekpazarı gli ruotava intorno con la sua folla accalcata, gli odori, i fiori, il cielo buio e senza stelle, le lampadine nude, il mare, i pesci, il sangue, le aragoste che si muovevano lentamente, lo sfavillio giallo e dorato delle luci, le auto, i discorsi, i fumi dei kokoreç, i venditori, le grida, i clacson delle auto, gli ubriachi che barcollavano, che imprecavano, che vomitavano, le vetrine, i manichini mezzi nudi nelle vetrine con gli enormi occhi spalancati, la taverna di Lefter, le fila di pesci, gli enormi pesci spada distesi, gli storioni, le pile di cetrioli, il ristorante la Repubblica, la taverna di Lambo [...] i mazzi di prezzemolo, i peperoni verdi, i macellai, i fagiani, le quaglie, gli oriole, le beccacce appesi per le zampe nelle vetrine, i conigli sgozzati, i tacchini, le galline, la frutta e la verdura messe in mostra lungo la via dall'ambasciata inglese fino a Tarlabası Caddesi le fette scarlatte di anguria, quelle gialle di melone tagliate in due e accatastate sulla pila (Kemal 2004:62-63. Trad. Maraucci)

Tornando a Tekin, notiamo che in essa il ricorso alla propria memoria soggettiva diviene, nella sua prospettiva, il punto di partenza per approdare a una «narrazione collettiva» (Irzik 2007:157). La migrazione a Istanbul segna il punto di origine della coscienza dell'esperienza soggettiva, il passaggio dall'autobiografico al narrativo. In *Sevgili Arsız Ölüm* (1983; 'Cara spudorata morte', 1988) l'immagine di Istanbul rimane marginale, non sembra che vi sia commentario che la riguardi. Le narrazioni ambientate quasi solamente in spazi interni rendono l'idea della condizione di isolamento in cui vivono i protagonisti (Cfr. infra cap. 5.2). In *Deniz kıstü* di Yaşar Kemal, Istanbul, protagonista del romanzo, è descritta in maniera realisticamente complessa, profondamente eterogenea. Per entrambi gli scrittori Istanbul è locus di dislocazione e marginalità fisica, socioeconomica, culturale, psicologica e morale. Tekin lo esprime con la strategia rappresentativa omissiva (Maraucci 2016:264): distacco, rifiuto, indefinitezza spazio-temporale. Kemal, dal canto suo, raccoglie una totalità di percezioni che raccontano bellezza e squallore, entrambe componenti della realtà: abbiamo visto il centrale mercato di Çiçekpazarı, col suo grasso e abbondante brulicare di suoni, colori, odori, contrapposto alla miseria e marginalità delle gecekondu sulle rive meridionali della città. Tali baracche, manifestazione del dramma insanabile vissuto dai migranti, sono la principale fonte d'ispirazione attraverso cui Tekin esprime la sua visione estetica dello spazio urbano in *Berci Kristin Çöp Masalları* ('Fiabe dalla collina dei rifiuti', 1984). Dall'omissione rappresentativa la scrittrice socialista mette per iscritto la sua presa di consapevolezza e denuncia la povertà e la marginalità dei subalterni, condannati a restare in quella zona grigia tra ruralità e urbanità. I due narratori si "rincontrano" nell'utilizzo della memoria

soggettiva come chiave di lettura e (ri)scrittura del contesto urbano, nonché nella possibilità degli umani, di qualsiasi provenienza, di ambientarsi grazie alla naturalità della città, condizione che restituisce la possibilità, agli sradicati, di congiungersi con il loro essere più intimo. Kemal, infatti, affida al mare la sua memoria, che ricostituisce il legame tra Istanbul e Çukurova, tra età adulta e infanzia perduta (Cfr. infra cap. 5.2), quando, nelle sue fughe, va a contemplare il mare). «I poveri, trincerandosi dietro la barriera della loro fatica disperdono la scrittura. Nel frantumare la scrittura che nega la loro esistenza essi nascondono il sospiro di una vita, ammutolita per troppe sconfitte» (Tekin in Saraçgil 2017:131).

Latife Tekin sembra inseguire un duplice intento: rintracciare le radici storico-culturali del proprio sé per poter in seguito ricostruire la storia e il punto di vista di quanti come lei, pur costituendo la maggioranza della popolazione, non si vedono rappresentati nella grande narrativa nazionale, le cui forme e i cui contenuti sono stati modellati nella prospettiva esclusiva del centro, politico, amministrativo, controllore severo dell'ordine nazionalista. In altri termini, il ricorso alla propria memoria soggettiva diviene, nella prospettiva della scrittrice, il punto di partenza per approdare alla narrazione collettiva della moderna epopea nazionale turca, rielaborata tuttavia nella cornice estetica e nello spazio semiotico-culturale propri della periferia (Maraucchi 2016:195). La memoria collettiva consiste, invece, per Kemal, sensibilità fortemente umanista dell'autore lo induce a percepire il paesaggio umano, culturale e naturale anatolico, tratti universali che trascende i confini etnici, linguistici e culturali, per celebrare la comune appartenenza territoriale quale unica matrice identitaria condivisa (*ivi* 217).

Prima di passare ai riferimenti di Margosyan sullo spazio urbano, va notato come tutti e quattro gli scrittori fin qui osservati abbiano contribuito a mettere in crisi la narrazione kemalista, giungendo, attraverso la loro coscienza storica acquisita nello spazio della città, all'essenza della questione, ovvero l'impossibilità di tracciare un passato e una tradizione culturale comuni, soprattutto in un contesto urbano talmente ampio, in cui tanto chi scrive, quanto chi legge la città, può trovarvi una, nessuna, centomila versioni di sé.

5.2 Le città per Margosyan: ‘gâvur’/ ‘filla’ a Diyarbakır, ‘curdi’ a Istanbul

Margosyan, già appartenente alla cerchia di scrittori anti-canonici, si unisce alla categoria di narratori in contrapposizione ai modelli dell’urbanità definiti sulla base del kemalismo negli anni ’20 e ’30. Scrivere di città, per un armeno nativo di Diyarbakır capitale del Kurdistan, trapiantato a Istanbul ad appena quindici anni, con il compito di «imparare la lingua madre ed essere uomo» (Margosyan 2006:3), è stata negli anni ’80, per lo scrittore “infedele”, un’ulteriore occasione per sconvolgere la consuetudine letteraria preponderante. Diviso tra il ricordo della città che amava e l’incombenza angosciata di essere solo uno straniero in una città dove si sente confinato, Margosyan non celebra Istanbul, ma ne fa per lungo tempo oggetto di confronto atto a sottolineare il suo legame e la sua appartenenza a quel luogo, altro, cui dà voce con la lingua dei «curdi campagnoli» (come vengono etichettati i giovani migranti appena arrivati al collegio, dagli armeni altri, cittadini, *ivi* 22):

«Il signor Karekin mi ha raccontato che parlando armeno con voi non vi ha capiti. E anche il vostro turco è rozzo. Dice che non sapete l’armeno perché siete dei curdi arrivati dai villaggi. Voi il mare non ce l’avete. Mare, in armeno, si dice *dzovdur*, vaporetto *şokenav*, capitano *navabed*...» Dopo questa prima, casuale lezione di armeno, avevamo appreso di essere campagnoli e anche curdi! (Margosyan 2006:8)

Il passaggio lascia intravedere quello si è voluto definire, in questa sede, il «fardello dell’uomo turco», analogia suggerita dalla teoria novecentesca emersa nel contesto di razzismo dilagante nel nuovo mondo, teatro di confronti tra sé e l’altro, (o, contestualmente, tra il ‘bianco’ e il ‘nero’). Si è scelto di spiegare l’analogia appena proposta tramite le parole di Maraucci (2016:169):

In quegli anni l’atteggiamento assunto dal regime kemalista verso le masse rurali, così come le politiche governative attuate per tutto il ventennio 1925-1945, si era fondato sulla opposizione città e campagna - l’una la sede della modernità, del progresso, l’altra della tradizione, e dell’arretratezza - in una dinamica riconducibile a una sorta ‘colonialismo interno’ che identificava il mondo rurale, anatolico, come subalterno (ad eccezione, andrebbe precisato, dell’ambito latifondistico), come un ostacolo all’elevarsi della nazione al livello della civiltà contemporanea a causa della sua profonda alterità, arretratezza e bigottismo. Visione questa che legittimava in ultima analisi la missione civilizzatrice delle élite repubblicane.

Il momento in cui «fu staccato il biglietto per Istanbul» e la carovana di giovani armeni dovette lasciare l’Anatolia per ricominciare una nuova vita a Istanbul coincide con i primi anni di migrazioni interne alla Turchia. Tale sincronismo richiama l’idea di Deleuze e Guattari (1975:27) per cui «nella letteratura minore, questo è il terzo carattere, tutto assume un valore collettivo. Non c’è soggetto, ci sono solo concatenamenti collettivi d’enunciazione, espressi dalla letteratura». Ciò

che differenzia però la migrazione di migliaia di persone rappresentate da Latife Tekin e dai suoi protagonisti, dal convogliarsi dei ragazzi armeni provenienti dall'Anatolia e venuti a stabilirsi sul Bosforo, è il motivo dello spostamento/sradicamento: se intere famiglie anatoliche, infatti, lasciavano i loro villaggi e trasferivano la loro vita a Istanbul per bisogno, quella di Margosyan e dei suoi coetanei, intrisa di simboli – il presentarsi della questione armena alle “porte” della Turchia statale e politica, o la condizione socio-politica marginale delle minoranze - è una migrazione istituzionale. Una dislocazione da cui traggono una forte dimensione di condivisione e di intersoggettività, e nel loro trascinare dalla dimensione soggettiva verso quella collettiva coinvolgono le fondamenta della nazione (Saraçgil 2017:123).

Sarà lo stesso autore, ridando voce al suo io quindicenne, a chiedersi il perché di quella “spedizione”, a tormentarsi di domande e di rancore verso il padre, che rappresentava «Dio tra le mura di casa nostra» (Margosyan 2015:22), sentimento leggibile dunque come esistenziale, intrinseca angoscia della condizione umana, connessa all'indiscutibile ed inconoscibile volere divino. Così come le narrazioni della vita a Diyarbakır e nel quartiere “infedele”, caratterizzate dalla profonda simbologia dei protagonisti di ogni aneddoto, anche la vicenda della migrazione e il ruolo autoritario del padre rappresentano eventi di portata storica, nazionale. In quello che Dufft (2009:194) chiama «spazio autobiografico», nel caso di Margosyan, prima il quartiere Hançepek, dentro le mura di Diyarbakır, poi l'alienante ed estraneo contesto dell'orfanotrofio armeno, a Şişli, Istanbul, si manifestano questioni storiche riguardanti l'intera minoranza armena, e ciò che Margosyan e i suoi coetanei attraversano, è la versione romanzata del destino della comunità tutta. A cominciare dal titolo dell'opera in cui si menziona Istanbul, cioè *Biletimiz İstanbul'a kesildi* ('Il nostro biglietto è stato staccato per Istanbul', 1998) si puntualizza un dato estraneo alla volontà dei protagonisti costretti alla partenza. Così confessa lo scrittore armeno al suo predecessore, in letteratura e in migrazioni, Agop Demirciyan⁵⁰, ultimo esponente della *taşra edebiyatı* ('letteratura di campagna') e rappresentante della generazione pre-1915 (anno in cui i massacri di armeni assunsero cifre, modalità, metodi propri di un genocidio⁵¹):

In verità non avrei mai pensato di andare ad Istanbul, neanche se fossero passati quarant'anni! Mi capirete se vi dico che per me era necessario quanto operarsi alle tonsille senza che siano gonfie. E mio padre? E mia madre? Neanche loro l'avevano programmato, ma accadde, quell'estate, che da Istanbul, una gru vestita da monaco, scendesse in picchiata su Diyarbakır. E invece, a meno di quarant'anni dalla Prima guerra mondiale, da quando voi, Maestro, non poteste più tornare a casa dopo l'operazione alle tonsille, sbagliò rotta quella gru dalla barba canuta, e venne a dirci che avrebbe raccolto i bambini armeni d'Anatolia, per portarseli a Istanbul, a studiare. Quando sarebbe successo? Il tempo che il succo dei pomodori, lasciati a seccarsi sui terrazzi, si fosse addensato. Era il 1953. (Margosyan 2015:37)

⁵⁰ <https://www.arasyayincilik.com/tr/yazarlar/hagop-mintzuri/27> [1 febbraio 2019]

⁵¹ <https://www.internazionale.it/notizie/2015/04/23/genocidio-armeni-1915-cause-riassunto> [28 gennaio 2019]

Già da questo passaggio Margosyan inizia l'azione di concatenamento tra la propria storia individuale e gli aneddoti vissuti in passato dai suoi familiari (e in senso più ampio, dalla minoranza armena). Prima di ripercorrere e provare a interpretare altri aneddoti inerenti alla sensazione di spaesamento ed esilio provata dal giovane protagonista, va tenuta in considerazione la dimensione, per quanto non costantemente esplicitata, di collettività delle esperienze riportate. Come chiarisce Altınkaya Nergis (2009:249), leggere le memorie autobiografiche legate a una città o a un quartiere, è avere accesso a una memoria che non appartiene solo a quella città, ma anche alla storia, alla struttura socioculturale e agli eventi che hanno coinvolto la comunità di riferimento. Raccontare di una determinata città enfatizza e amplia la storia di una nazione, delle sue storie e culture. Come Nişantaşı per Pamuk, così Hançepek, o quartiere “infedele” per Margosyan, non conserva soltanto i ricordi della sua infanzia, ma una memoria culturale di un contesto storico e geografico della giovane repubblica: le loro storie individuali riflettono l'esistenza di una collettività. Alla luce di questa conoscenza, la memoria storica che si soggettivizza, s'interpone tra passato e presente, tra storie vere e storiografia ufficiale. La figura tradizionale e immancabile della gru nella poesia popolare di tutta quanta quell'area, si ricollega più in particolare all'opera intitolata *Turna Nereden Gelirsin?*, ('Da dove arrivi gru?', 1974), in cui un canto popolare armeno faceva da sottofondo ai racconti di Demirciyan sull'armoniosa, affiatata e multiculturale convivenza in un villaggio d'Anatolia:

Da dove arrivi, gru? Ho brama del verso tuo lontano
Come vivono nelle mie terre, gru?
Volo impalpabile di ali cineree
Come vivono in quelle terre, gru?
Il sonno soltanto mi redime dalle pene
E l'ubriachezza dell'amare
Non rivelare le mie colpe, gru
Ma vola e riferisci di virtù

Potremmo ipotizzare che la gru invocata da Demirciyan incarni la memoria svanita, “volata”, della sua vita nel villaggio, interrotta dallo scoppio della prima guerra mondiale che lo costrinse a rimanere a Istanbul per sempre.

Ma la gru rapace, che «sbaglia rotta» e porta via i bambini dal loro nido, ricorda allo scrittore anche una storia d'infanzia che il padre raccontava a lui e ai suoi fratelli le sere in cui si trovavano tutti sul *taht*, il grande telaio di legno simile a un letto allestito sul terrazzo. La ferita che portava sulla fronte, spiegava il padre, risaliva al giorno in cui, stufo di seguire la carovana per chilometri, fu

attratto da un nido di cicogna e cercò di prendere un cucciolo. La madre degli uccelli, fiondatasi sul nido, difese i suoi figli col becco e le zampe. «Che Allah non distrugga il nido di nessuno» (*ivi* 62) concludeva ogni sera il padre, citando il dio dei 'fedeli', di chi l'aveva accolto e adottato in un nuovo nido, i curdi. Paragonare il sacerdote arrivato da Istanbul ad una gru rapace, lega pertanto l'episodio vissuto dal padre durante la sua infanzia al giovane Margosyan che stava per essere strappato al suo nido. Quanto al cibo, onnipresente simbolo della sopravvivenza di un popolo e della difesa della sua identità nel caos della storia («dalle nostre parti, d'estate si preparavano scorte di cibo per l'inverno» Margosyan 2016:106), l'immagine dei pomodori lasciati a seccarsi sul terrazzo, (quei frutti potrebbero rappresentare una ulteriore e ultima maturazione?) si ricollega all'angosciante ricordo della nonna che, un giorno in cui si trovava sul tetto di casa, a Heredan, a preparare i sottaceti, aveva ricevuto quella «notizia nera», l'ordine di sgomberare i villaggi e marciare in fila verso l'ignoto (*ivi* 67). Heredan, il focolare da cui il padre di Margosyan e i suoi familiari erano stati forzatamente esiliati, è il luogo, per Mıgırdiç, soltanto simbolico, a cui la sua famiglia attribuisce la propria appartenenza territoriale, le proprie radici. Nei racconti, quindi, si ripresenta, accanto alla cornice costituita dalle mura di Diyarbakır, l'angoscia del padre che ha smarrito l'identità insieme alla sua infanzia, la nostalgia dei genitori per il loro villaggio natale, il loro nido distrutto, la memoria di tutto ciò che è stato perso, tolto, annientato:

Heredan, Heredan, Heredan, l'anima di mio padre, l'abbraccio di mia madre... Un'intera generazione, intere famiglie, ti sono state strappate, sradicate, fatte a pezzi. Ma non ti dimenticheranno mai, non potranno. Sei la spina nei loro cuori, l'amarezza nei loro sorrisi, la tenerezza dei loro baci. Sei il drappo sulle loro tombe. (Margosyan 2016:136)

Questa premessa, oltre a legare, prima del distacco, il percorso esistenziale di Mıgırdiç a quello della sua famiglia, nella misura in cui lo scrittore si farà portavoce anche della memoria di chi l'ha preceduto, dimostra come, tramite la memoria comunicativa di cui sopra, si possano interiorizzare radici storiche e geografiche di fatto mai vissute. È con le righe appena riportate che Margosyan conclude, come a dare una possibile risposta, il libro che mette, col suo titolo, scrittore e lettori di fronte a una domanda: «Dimmi, Margos, di dove sei?» (*Söyle Margos Nerelisen?* 1995). Altre domande lo sorprendono appena arrivato a destinazione:

Perché eravamo qui? Che cosa facevamo a centinaia di chilometri da casa nostra, dal nostro villaggio, dalla nostra città, a Istanbul, in un orfanotrofio? Non eravamo mica orfani, noi! Forse perché non c'era più da mangiare neanche un boccone, forse perché non c'era neanche un bicchiere d'acqua dei nostri pozzi nelle nostre case, nei nostri focolari, nell'abbraccio delle nostre madri, forse per questo c'avevano spediti qui? (Margosyan 2006:12)

Le mura che lo separano, e proteggono, dal resto del mondo, non sono più quelle che racchiudono Diyarbakir, ma quelle gelide e straniere dell'orfanotrofio di Şişli. Come è stato osservato in Tekin, l'iniziale «strategia rappresentativa omissiva» (Maraucci 2016:265), la limitazione narrativa entro ambienti interni, e la censura del nome Istanbul, sono utilizzate per rendere l'idea dell'isolamento e dell'alienazione nel nuovo contesto:

Oltre alle regole da rispettare di giorno, il momento più duro era la sera, a letto. A Diyarbakır, in inverno, dormivamo tutti vicini, io, mia madre, mio padre e i miei fratelli, nella stessa stanza, a riscaldarci con i nostri respiri; d'estate invece io e i miei fratelli ci addormentavamo abbracciati, mentre guardavamo il cielo, le stelle, l'Orsa Maggiore, sul nostro *taht*, il lettone montato sul terrazzo. In quella stanza dal tetto altissimo, che si affacciava sul giardino dietro al patriarcato, non riuscivo a chiudere occhio. Era la prima volta che dormivo solo; cercavo di non soffocare nel vortice della solitudine che avevo dentro me, mentre la sentivo trasformarsi in rabbia nei confronti di mio padre. Perché ignorava le lacrime che mia madre versava dal suo unico occhio sano, perché doveva sempre decidere lui, perché mi aveva mandato qui? (*ivi* 46)

Mıgırđıç, nell'orfanotrofio di Şişli, stava rivivendo lo stesso dramma attraversato dal padre da piccolo, cioè l'esilio. Si ripresentano a livello personale, o comunque ridotto numericamente, due imposizioni drammatiche, invasive: i due eventi che Margosyan narra come personalmente vissuti, cioè l'esilio forzato e l'obbligo di imparare "la sua lingua madre", consistono infatti nel riferimento alle deportazioni degli armeni e ad una delle campagne di pianificazione linguistica, indicata dallo slogan «*Cittadino, parla turco!*⁵²» e attuata all'inizio degli anni '30, che lui aveva appreso e interiorizzato tramite la memoria comunicativa. Nell'angosciante immagine della madre che esterna il suo dolore piangendo da un solo occhio, può individuarsi il tacito, ignorato strazio di un popolo di sopravvissuti, ma condannati, attraverso il negazionismo del crimine perpetrato, a un duplice annientamento.

Margosyan si serve di un'impressione acquisita in un altro spazio interno e depositata tra i ricordi, per esprimere quale fosse la condivisa, quasi chimerica immagine di Istanbul:

A quale avventura ci apprestavamo, in questa enorme città di cui, dalle nostre parti, avevamo letto il nome su libri e riviste, o ammirati i panorami di fontane e moschee nelle botteghe dei nostri barbieri, che incorniciavano, patinavano, quasi veneravano le fotografie d'Istanbul a colori, bianca, o nera come il treno che dopo due giorni e due notti di viaggio ci aveva portati qui? (Margosyan 2006:2)

La città, durante la prima escursione dal collegio armeno, si rivela però tutt'altro che fiabesca. A conferma di quanto riportato da Tekin, Istanbul si presenta al nuovo cittadino con una scena di

⁵² La campagna, avviata nel 1928 su iniziativa di un gruppo di studenti di legge dell'Università di Istanbul, fa parte del processo di 'turchizzazione' della lingua e della società. *Cittadino parla turco* sintetizza l'azione di violenza verbale e spesso anche fisica, atta a costringere ogni cittadino a parlare esclusivamente in turco in pubblico. (Aslan 2007:251)

miseria, disperazione, che ha per protagonisti dei poveri anatolici

Che cosa stavano aspettando, all'angolo della moschea di fronte alla fermata del tram, tutte quelle persone dall'aria disperata, vecchi e giovani di tutte le età, vestiti di stracci, le barbe e i capelli incolti, ingrigiti dalla miseria? Ah, grazie Karekin! Come se mi avesse letto nel pensiero, mi bisbigliò all'orecchio: - Quelli sono poveri vagabondi. Ogni mattina s'incontrano qui, davanti alla moschea. Se qualcuno ha bisogno di operai, facchini, muratori, viene qui, ne prende qualcuno e lo fa lavorare. Sono arrivati dall'Anatolia, come voi! (ivi 34)

Visione, questa appena letta, che riporta alla mente nelle feroci contraddizioni un altro passo scettico e disperato del nostro Margosyan:

Anche i poveri muoiono? Sì, muoiono anche loro, ma più tardi. Noi eravamo poveri. Se sei ricco hai una casa solida, con un tetto che non ti crolla addosso, con così tanti pilastri, che devi contare fino a tredici... Mia madre piangeva. L'unica salvezza era mio papà, in giro per villaggi a guadagnarsi la pagnotta. I passi della Bibbia che padre Arsen recitava ogni domenica: «Fai del bene e ne riceverai»; «Iddio aiuta sempre i poveri»; «Beati gli uomini che sono poveri a questo mondo, saranno i primi a godere della gioia eterna» erano del nostro profeta, Gesù, che però non si era mai fatto vivo. (Margosyan 2018:53)

Ritorniamo a seguire i collegiali in occasione della loro prima uscita in città dall'istituto che li racchiude:

«Questa è piazza Taksim». «Per dio, senza neanche una carrozza, ma che piazza è?». «Noi a piazza degli infedeli giocavamo a palla, qui nessuno gioca!» «Ora entriamo in viale Istiklal, la strada più famosa di Istanbul!» Con gli occhi spalancati osservavamo quella via. Il chiasso di autobus e tram nel loro andirivieni, di grandi e piccole, coloratissime automobili che suonavano il clacson in continuazione, sovrastava il parlottio di quel fiume umano, mentre i bambini aggrappati ai tramway erano sempre più numerosi, con un piede stavano in equilibrio e con l'altro immaginavano di volare. Li guardavamo attenti, pensando al giorno in cui li avremmo imitati. Le vetrine dei negozi erano strapiene di oggetti. La moltitudine di trattorie, e di cinema che esponevano le locandine sui muri, era stupefacente. «Consolato francese» «Negozio giapponese. Lì vendono solo giocattoli» «Hotel Tokatlıyan» «Galleria dei fiori» «Liceo Galatasaray» (...) «Ora siamo a Tepebaşı, questo grande edificio di legno che vedete è il teatro. Già, ma cosa ne sapete voi, di cinema e teatri!» (ivi 35)

Certo, non viene fatto mancare ai ragazzi portati a passeggio il disprezzo dell'assistente inurbato che sembra deridere i collegiali assolutamente privi di un'idea di spettacolarità moderna quali teatro e cinema, dimenticando che a Diyarbakır non mancavano né i cinema né i teatri. Sì, forse la qualità era diversa, l'attualità degli spettacoli anche, ma l'istituzione, gli edifici erano frequentati sia qui che in quella che sembra dimenticata da Dio, da chi abita a Istanbul.

«Voi dei villaggi ce le avete le chiese?» «Noi non siamo dei villaggi, noi, veniamo da una città! Starai mica sminuendo Diyarbakır? Sapessi quant'è grande in confronto alla vostra Istanbul e a queste mura. Un tempo a Diyarbakır c'erano tantissime chiese; ora ne sono rimaste poche. Abbiamo la nostra chiesa, quella siriana e anche quella dei Caldei. Ci sono quelle chiuse, perché mancano i preti o perché la popolazione è diminuita o sparita. Col tempo sono crollate, i tetti hanno ceduto, le pareti però rimangono. I miei cugini Meğme abitano in una chiesa così; che ha un grande orto, ci seminano patate, melanzane, pomodori. Meğme Dayi è uno stecco, un uomo magro; però alle feste di matrimonio, quando balla, il çapik, fa dei salti che stupiscono coloro che ha di fronte.

«Tu ci vai in chiesa?» «Eh! Ogni domenica.» «Sai le preghiere?» «Solo il Padre Nostro» (ivi 61)

Il mare, come già vissuto da Kemal, è lo sfondo dell'estraniamento volontario, il fondersi con la vastità di pensieri lasciati ondeggiare, in solitudine, ma verso molteplici sponde...:

Della mia assenza o presenza nessuno era al corrente. All'ora dei pasti mi sedevo a mangiare col prete e la sua cerchia, dopo andavo nella mia stanza e mi sommergevo nel mare di parole della mia lingua madre (...). Volevo salvarmi dalla solitudine, dal Patriarcato che era diventato una specie di prigione. Mentre i giorni chiusi lì si susseguivano uno identico all'altro, ogni tanto mi salvavo dalla monotonia compiendo delle piccole fughe in cui andavo a godermi il mare, i gabbiani, l'andirivieni dei treni. (ivi 69)

La felice pluralità, cui Margosyan si fa partecipe dopo il lungo inverno, dopo l'isolamento, sembra ricucire il tempo e lo spazio e offrire un trittico di giubilante convivenza, un dipinto di colori finalmente vissuti, un'attesa azzurrità finalmente assaporata dal nostro Margosyan, nuovo "concittadino" letterario dei sopracitati:

Come se da un giorno all'altro la felicità nel volto delle persone avesse cambiato l'aspetto del povero quartiere di Kumkapı con questa vivacità succeduta a un inverno lungo e trascorso assai male. Il barbiere Baruyr cominciò ad aprire un po' prima; seduto sullo sgabello posto davanti alla sua bottega, sorseggiava il çay che si era preparato con il solito fornellino a gas usato per bollire l'acqua e salutandoli i passanti, allo stesso tempo dava un'occhiata al giornale che il droghiere Nikoğos, suo dirimpettaio, gli aveva infilato in mano, in cambio di un bicchiere di tè bello caldo. Il barbiere Baruyr ripiegava con la maggior attenzione possibile le pagine del giornale, contento di restituirlo con vantaggio, d'altra parte anche il droghiere Nikoğos, viveva dentro di sé l'agio di aver avuto in questo modo un bicchiere di tè e di poter restituire al distributore di giornali, il mattino dopo, quelli rimasti invenduti. Aleko Yordanidis era contento perché i profumi dei pani freschi infornati svegliandosi prima del solito effondevano il loro profumo e lo diffondevano grazie agli sbuffi di vento fra le strade riuscendo a soffocare i profumi della primavera? L'anziana Madam Surpik era contenta perché aveva visto che il suo vasetto era germogliato insieme alla primavera, dopo un inverno passato sotto la neve? Il pescatore Migır era felice forse perché dopo aver verniciato e incatramato e levigato per bene la sua barca sulla spiaggia, aveva poi con la vernice avanzata dato una mano di colore alla porta di legno dell'osteria di Vahram e mentre offriva questo servizio, di sua spontanea volontà, Vahram gli diceva «Parassita! Ti sei guadagnato un doppio raki, cioè!» e così dicendo gli aveva con un doppio raki rapito il cuore? (ivi 71; trad. Giampiero Bellingeri)

La desolazione della vita nei *gecekondu* non sfugge al nostro osservatore, il quale, pur li attraversa in gran fretta, ma solo all'apparenza distratto:

Il primo giorno di liceo corsi su e giù per viale Selamsız, a Üsküdar, per paura di perdere l'autobus. Passai tra i bambini rom che giocavano a piedi scalzi, vestiti di stracci, davanti agli squallidi *gecekondu*, alcuni fatti di latta, altri di pannelli di lamiera ondulata trovata qua e là, su entrambi i lati della strada. (Margosyan 2006:75)

La gioia di (con)vivere, di mischiare alla rinfusa esistenze e alterità, vissute e ancora da omaggiare, anche a Istanbul, a dividersi un po' per uno le memorie, a scambiarsi il coraggio di essere uomini e fratelli, prima che turchi, viene strappata come un rosario tolto a mani speranzose, distrutta in breve tempo. Racconta Margosyan di quella sua rassicurante e sospirata familiarità con Istanbul, con le strade del centro. Quel nostalgico confrontare, ricondursi alla sua Diyarbakır, era un po' passato, pacifica memoria. Nero come inchiostro, luttuoso che non si è mai pronti, nell'estate della vita, a diciassette anni, sopraggiunge il male. Comincia con una sassata alla finestra, poi le urla, e il non comprendere, una notte di torpore tribolato, di snervante dormiveglia. La mattina del 7 settembre, Mıgırdıç aveva un appuntamento con l'amica sua Zulal, nella loro Istanbul, quella a tinte accese, vissuta in emozioni esuberanti, nei giorni come suoni di tamburo, come vento sempre in poppa.

«Leggete! I greci! Atatürk! Salonico! Bruciamo la bandiera! La bomba! Cipro è turca!»
(Margosyan 2006:89) Le esclamazioni riportate introducono la narrazione dei fatti del 6 e 7 settembre 1955, conosciuti come Pogrom d'Istanbul. Il lugubre spettacolo al quale assiste, attonito, Margosyan, è un susseguirsi di schegge, frammenti, o meglio frantumi di vetrine, persone, luoghi e oggetti distrutti, fatti a pezzi, taglienti come il disincanto. Le case, le chiese, i negozi delle minoranze, armeni, ebrei, ma soprattutto greci, in quei due giorni furono aggrediti, attaccati, fracassati. La falsa notizia che a Salonico, nella casa natale di Atatürk, fosse stata collocata una bomba, scaturì nelle violenze inarrestabili contro le popolazioni minoritarie a Istanbul, reazione di certo non fermata dall'allora primo ministro Adnan Menderes e i suoi democratici seguaci (Güven 2005). Zulal, perla di rosario, lascerà Istanbul, dove l'innamorato, forse un po' più uomo, avrà a cocci anche il suo cuore.

Il mattino di mercoledì 7 settembre 1955, dopo aver pregato nella chiesa di Surp Harutyun nel giardino del Liceo Esayan, e poi con quell'idea di venire fianco a fianco dal pasticciere d'angolo per gettare chissà quali pietre angolari di chissà quale nostro sogno, ecco che allora, chissà perché, mentre il nostro cuore batteva forte per quella nostra emozione, eravamo stati precipitati nei gorgi di una tetra oscurità, sospinta e trascinata da un vento folle soffiato all'improvviso? E quando ancora, e come ci saremmo ritrovati o ci saremmo potuti ritrovare? Dopo la conclusione rovinosa di quel primo nostro appuntamento, non riuscimmo più a ritrovarci vicini. (Margosyan 2006:91; trad. Giampiero Bellingeri)

Numerose vittime delle aggressioni, disumane, erano cittadini armeni, che, disperatamente, non trovarono altra via se non un altro, necessario, esilio. Non solo l'angelica Zulal, ma tanti altri compagni, sparirono da scuola. Mentre i coetanei di Mıgırdıç, con le famiglie, lasciavano una così sleale patria, lui fu raggiunto dai suoi familiari, migranti da Diyarbakır, da quel nido così tragicamente dissipato.

E, senza che io sappia come sia potuto succedere, «Bella città, grande città» dicemmo, e ce ne andammo a Istanbul. Si fece forza, mia madre, si adoperò, si arrabattò, riuscì a combinare qualcosa, fino a prendere anche l'ultimo chicco di riso, di grano, di bulgur, portò lenticchie, bacche, ceci, fagioli, cercò di trasferire a Istanbul la benedetta abbondanza del profeta Halil Ibrahim (Abramo il Leale Amico di Dio, simbolo di abbondanza, fertilità). E credette di averlo portato. Ma si era sbagliata. Il nostro santo anatolico non riuscì proprio ad adattarsi al seminterrato ammuffito della nostra nuova casa. Il piccolo Halil Ibrahim che non entrava nei barattoli panciuti, quando mai avrebbero saputo vivere in soffocanti barattoli di plastica? Non visse infatti. Si alzò, emigrò dalla nostra nuova casa.

Dopodiché mia madre profuse invano tutti i suoi sforzi. Fu da allora che il suo *malez* non seppe più di niente. Sapeva d'altro. Quando prese a cambiar di gusto anche il *malez* al burro e *pekmez*, e la pasta alla crema in salsa di cioccolato, mia madre ormai non riuscì più a vivere. E morì.

Io ho vissuto Halil Ibrahim un'altra volta ancora ai funerali di mia madre, nel cimitero armeno di Şişli. Il nostro Halil Ibrahim di Diyarbakır, che amavo come la luce degli occhi, ora si era trasformato in un'alluvione, e dilavava il feretro della mia mamma. (Margosyan 2018:43, trad. Giampiero Bellingeri)

La mamma, per chi scrive qui, è davvero colei che traccia e che chiude il cerchio, e scompare, morendo, mentre Zulal, scompare e basta, interrompendo – e non concludendo – la circolarità di un'organizzazione del pensiero e della scrittura.

4.3 Diyarbakır: salvata o sommersa?

In seguito ad un duplice periodo di afasia, o come l'avrebbe chiamato Kafka, “digiuno” (Deleuze; Guattari 1975:33), dopo, cioè, non aver accolto né abbracciato Istanbul tra i suoi versi, Margosyan mette finalmente nero su bianco tutti quei momenti mai spariti dalla memoria, partendo dalla grande città torna a ritroso verso la sua Diyarbakır degli anni '40 e, le sue persone, gli aneddoti, le gioie e i traumi collettivi, colloca il punto di svolta nella sua vita e nei suoi scritti alla stazione, luogo chiave di partenza, separazione, distacco. Le mura di Diyarbakır abbracciano quella vivace pluralità che è il topos delle sue narrazioni. Diyarbakır, perimetro e cornice di ogni storia e piccola avventura della sua infanzia, di un intonato e placido coesistere, permane, riaffiora ad ogni stimolo che i sensi non lasciano sfuggire. Chiamava Proust (1913) «intermittenze del cuore» quegli intimi sussulti figli

della memoria nei suoi abissi. Diyarbakır era lontana eppure sempre presente, nelle epifanie che sensi e ricordi sanno ricreare. Preziosa si rivela, ognuna delle epifanie, per salvare, almeno nella memoria «questa città storica, cinta da mura così grandi, seconde solo alla muraglia cinese, Diyarbakır, anticamente Amit, oppure Dikranagerd e infine Diyarbakır, nella valle del fiume Tigri, che da secoli bagna quelle terre» (Margosyan 2016:12). Margosyan cerca di ricostruire la sua città natale, di rimetterne insieme i pezzi, le rovine, con dolore, e passione, estranei a canoni e confini. Poiché si tratta di una presenza costante negli scritti relativi alla sua vita prima dell'emigrazione, si è ritenuto interessante attraversare Diyarbakır così come la dipinge il nostro autore, in occasione del *Vartavar*, festività armena:

Con i vestiti freschi di bucato, uscivamo di casa per andare al cimitero armeno, sulla storica muraglia che incorniciava la città. Eravamo sempre più numerosi, noi tutti diretti al cimitero fuori da Porta di Urfa, in quei vicoletti intimi e tortuosi. Passati accanto al minareto delle Quattro Colonne, svoltavamo per viale Melik Ahmet. A Balıkcılarbaşı, come di consueto, alla buonora, sperando di trovar lavoro, uomini di ogni età, nei loro *şalvarlı* (pantaloni detti 'alla turca'), parlavano tra loro il curdo e guardavano i passanti. Seduti su sgabelli nei caffè, sui marciapiedi ed agli incroci delle strade, quei mattinieri sorseggiavano i loro primi *çay* della giornata. Il cimitero era infestato da erbacce e cardi secchi. Per poter piangere ogni *gâvur* sepolto sotto quella terra, i parenti riconoscevano i loro segni lasciati sulle steli, e come giunti un nefasto attracco, chinavano la testa e versavano lacrime per nonne, nonni, madri, padri, fratelli, zii, figli. (Margosyan 2015:63)

Le mura dell'antico centro di Diyarbakır (Suriçi, com'è chiamato il cuore della città, significa infatti 'dentro le mura'), risalenti al 350 d.C., e i giardini Hevsel, tra le mura e il fiume Tigri, già dal 1988 dichiarati area urbana protetta (Altekin 2017), sono entrati nel 2015 nel Patrimonio mondiale dell'umanità.⁵³ Prima che venisse rasa al suolo, una via di Diyarbakır, una di quelle "daracık sokaklar" (stradine), nel 2010, era stata intitolata dal sindaco Abdullah Demirbaş allo scrittore, come riconoscenza per aver reso la multiculturalità, multilinguistica e multiconfessionale ricchezza della città (Altekin 2017). Lo stesso sindaco si era curato di avviare il recupero della più grande chiesa armena del medioriente, la cattedrale di San Ciriaco. Le iniziative di Demirbaş, sconfinatamente democratiche, hanno ridestato la diffidenza e il controllo più ossessivi. L'atteggiamento riservato a queste aree geografiche da parte dello stato si dimostra tutt'altro che difensivo. La ormai trentennale guerra intestina tra militari turchi e militanti curdi, divisi e rivali intorno alla questione di uno stato curdo indipendente, si ripercuote in un duplice dramma umano, che vede perire civili e civiltà. Nel 2015, anno in cui via Mıgırđıç Margosyan fu demolita, scontri armati e coprifuoco andarono avanti per cento giorni. Con l'ormai consueto pretesto delle misure

⁵³ <https://whc.unesco.org/en/list/1488> [4 febbraio 2019]

antiterrorismo, gli interventi militari sono sempre più frequenti, oltre che aggressivi: nell'arbitraria distruzione di case, negozi, chiese, sinagoghe e quartieri considerati "covi di cospirazione terroristica", soccombono memoria storica, cultura, vite intere. La disumana prassi vuole, infatti, che le case vengano sgomberate e poi demolite (l'80% della popolazione di Sur, composta da Curdi, Aleviti, Siriacci e Yazidi ha perso la propria casa; Kibar 2017).

Questi soprusi, che hanno lasciato intere famiglie senza dimora, violano diritti umani fondamentali quali la salute, all'educazione, alla vita.

Come denuncia Levon Zekiyan (2007:89) «Intanto, durante questi quarant'anni e più di sforzi finalizzati al riconoscimento, è continuata la distruzione – o direttamente perseguita o indirettamente tollerata – del patrimonio monumentale armeno in Turchia.»

I villaggi armeni dell'Anatolia e le opere architettoniche hanno subito diverse strategie legate al concetto di "spatial nationalism", che secondo Öktem (2003: 1-20) mirano a trasformare lo spazio e il paesaggio escludendo, rimuovendo e espropriando l'altro per creare una patria etnicamente omogenea. Le rovine armenie in Anatolia diventano quindi le tracce del passato non-turco e non-musulmano della regione, perdendo qualsiasi importanza storica e architettonica (Penoni 2016:208). Oggi a Diyarbakır, "capitale" del Kurdistan, non ci sono più *gâvur*, né stradine, né un quartiere infedele, e soprattutto, non c'è tutela dei diritti fondamentali. Se la memoria, come visto finora, è salvata, la storia e la dignità di quel luogo sono, invece, sommerse, ancora più drammaticamente da dichiarazioni come quella rilasciata nel 2016, dall'allora primo ministro Ahmet Davutoğlu:

«Poiché queste città hanno affrontato una crescita incontrollata dagli anni '90, sarebbe servito un rinnovamento urbano anche senza questi scontri. Ricostruiremo Sur come Toledo: chiunque vorrà visitarla e godere delle sue opere architettoniche» (Lepeska 2016).

Conclude giustamente Soyukaya (2015), impegnata nel salvataggio morale e concreto di Diyarbakır, che «Sur fa parte della Mesopotamia, la culla della civiltà, siamo perciò di fronte a un problema globale.»

Capitolo 6

La memoria

*Se potessi racchiudere in una immagine tutto il male del nostro tempo,
sceglierei questa immagine, che mi è familiare:
un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve,
sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero.⁵⁴*

⁵⁴ Primo Levi, *Se questo è un uomo* Einaudi, Torino 2005, pp. 93

6.1 Memorie, nostalgie

6.1.1 Alti e bassi

La memoria individuale, pur non essendo cristallizzata, si deposita e si ripresenta nel vissuto di ognuno, per poi assumere altre due dimensioni, che Soner Alpan (2012:199) definisce memoria “dall’alto” e “memoria dal basso”. La prima caratterizza la narrazione della storia dello Stato, i cui autori sono il patriottismo e il nazionalismo, suo fratello più giovane. Frutto di selezione, rilettura e scarto di determinati periodi, eventi e orrori storici, nel caso della Turchia la memoria dall’alto si incontra nel canone della letteratura e finanche nei libri scolastici, e a partire dalla prima Repubblica funziona come supporto del «discorso kemalista filooccidentale, monoculturale e monolinguisco» (Sagaster 2009:68). A livello di costruzione della memoria, spiega Fabietti (1995:46), i rapporti di dominio assumono un ruolo decisivo nel tramandare la visione degli altri, soprattutto quando i “dominatori” possono avvalersi di un mezzo scritto per trasmettere la loro memoria.

Attraverso la memoria dall’alto si sono stabiliti i parametri della letteratura turca, che ha funzione non estetica, ma ideologica di istruire e formare individui nazionalisti, conservativi, che credano nella sacralità di uno Stato, una lingua e una Repubblica. Boym (2001:29) descrive così la memoria istituzionalizzata: «Nella metà del diciannovesimo secolo, la nostalgia fu istituzionalizzata nei musei nazionali e provinciali e nei memoriali delle città. Il passato non era più sconosciuto o inaccessibile, ma divenne “eredità”. Nel diciannovesimo secolo, per la prima volta nella storia, gli antichi monumenti furono riportati al loro aspetto originale».

La “memoria dal basso” (Alpan 2012:220), invece, si forma a partire dall’individuo nella collettività a cui appartiene; seppure volubile, non s’impone, ma si tramanda all’interno della comunità: il ricordo del singolo si fonda sull’interazione quotidiana e informale, sociale e linguistica, con altri individui. Tale approccio viene chiamato “memoria comunicativa” e si conserva attraverso incontri, tradizioni, raccolte di testimonianze umane e materiali: ne scaturisce la memoria culturale, mantenuta da persone appartenenti alla stessa comunità religiosa, linguistica o etnica riprodotta e condivisa da riferimenti a simboli, riti e miti con funzione di ripetizione e attualizzazione di cultura e identità. In uno studio sulla memoria culturale, Jan Assmann (1997) ha osservato come tutte le comunità, per essere tali, debbano elaborare una struttura connettiva che leghi gli individui mettendoli in grado di pensarsi nella forma di un “noi”. Tale struttura connettiva sarebbe costituita sia da regole e valori comuni che dal ricordo di un passato condiviso.

Dalla lontananza spazio-temporale di questo passato individuale, collettivo, storico e nazionale, scaturisce la nostalgia, che Svetlana Boym (2001:11) ha approfonditamente analizzato nella sua

ricerca svolta tra persone, città e monumenti:

«Ho realizzato che la nostalgia va oltre la psicologia individuale. A un primo sguardo, la nostalgia è la mancanza di un posto, ma in realtà è la ricerca di un'altra epoca – il tempo della nostra infanzia, il ritmo lento dei nostri sogni.» Nel volume, Svetlana Boym distingue due manifestazioni della nostalgia, quella restaurativa e quella riflessiva. La nostalgia restaurativa, o ricollegandoci ad Alpan, “dall'alto” agogna un passato florido e lontano, riletto non attraverso l'idealizzazione ma l'ideologia: quella del nazionalismo, che considera le tradizioni il mezzo per ricostruire il passato, per ristabilire l'ordine.

L'attuale neo-ottomanesimo potrebbe valere da esempio di questa tendenza nostalgica.

I cosiddetti sostenitori della teoria cospirativa, spiega Boym, vedono sopraggiungere sul luogo della restaurazione (la patria), un costante timore che l'altro, il nemico, assedi ed attacchi la propria casa. L'altro rappresenta quindi il pericolo che minaccia i “padroni di casa”, a loro volta costretti al contrattacco per difendere e restaurare la propria comunità. Sembra superfluo spiegare di quanti e quali “altri” i restauratori della patria e memoria in Turchia e in Europa additano come cospiratori. La nostalgia riflessiva, invece, conduce alla meditazione su un'età e una casa lontane, non per restaurarle, ma per farne punto di partenza di una riflessione individuale o collettiva.

Sebbene non si possano recuperare i tempi e i luoghi perduti, questi possono reindirizzare lo sviluppo storico, quella tempesta su cui l'angelo della storia veglia disperato.

Ciò verso cui è orientato un nostalgico riflessivo non è l'oggetto in sé, ma la sua distanza: attraverso la memoria si possono ricongiungere quei tempi e quello «spazio di esperienza culturale che non è basato né sulla nazionalità, né sulla religione, ma su affinità elettive» (Boym 2001:52).

Secondo King (2000:5) la memoria collettiva o nazionale agisce esattamente come quella individuale, primaria, ossia come illusorio recupero di un passato “puro”; sono tristemente note le conseguenze dell'aver inneggiato alla purezza della propria collettività rispetto all'altro.

6.1.2 Memoria, narrazione e identità

Nel suo volume *Memory, Narrative and Identity*, Nicola King (2000:1-9), intenzionata ad esplorare l'inestricabile relazione tra memoria, temporalità, scrittura e identità, stabilisce in primo luogo che la memoria, ricostruibile attraverso la scrittura, è un processo che mette in relazione passato, presente e futuro. Per King (*ivi* 22) la narrazione della memoria è il risultato di un processo che si

articola in tre fasi: l'evento, il ricordo dell'evento (passaggio che media tra l'accadimento e la sua ricostruzione) e infine la scrittura dell'evento, ovvero il modo in cui la memoria si manifesta nella scrittura. Gli anni d'oro ricordati quando si pensa alla propria infanzia, appartengono quindi al processo di rielaborazione della memoria, che ci restituisce reminiscenze infantili ripensate, o come dice King (*ivi*) ri-ricordate. Se a ciò si aggiunge, come per il nostro Margosyan, una traumatica, solitamente forzata esperienza migratoria, la memoria si spezza, si divide in due periodi, prima e dopo il trauma. Le persone che abbiano portato nella memoria tale cesura, spiega King (*ivi* 28), affidano all'infanzia ed ai suoi luoghi, i ricordi dorati vissuti in un paradiso perduto, e convivono con l'esigenza di recuperare o salvare l'integrità dissoltasi migrando. A questo si aggiunge il pensiero di Bollas (in King 2000:12) secondo cui anche il passare del tempo è di per sé un fattore traumatico. Nel processo di "ordinaria memoria", spiega Bollas, la soggettività è in continuo distruggersi e ricrearsi, mai cristallizzata. Si riporta qualche esempio d'infanzia felice ricordata da Margosyan:

Prima che le giornate di freddo gelido si riversassero su Diyarbakır, prima che i tetti bassi e le strade fossero completamente ammantati di neve, prima che i candelotti di ghiaccio pendessero dai cornicioni, e prima che la superficie del Tigri diventasse una lastra unica di ghiaccio, i bambini armeni, siriaci, caldei, ebrei, turchi e curdi, tutti, collaboravano perché i pupazzi e le palle di neve che avevano fatto in giro per il quartiere non si squagliassero, poi per riscaldarsi le manine gelate dal freddo, raccoglievano rami secchi, paglia e torba trovati qua e là, e in un angolino riparato, in un "cantuccio", sotto una tettoia, accendevano tra tante difficoltà un fuocherello... (Margosyan 2006: 45).

Visto (o ri-ricordato) con gli occhi di un bambino, il dedalo di stradine caratteristico di Diyarbakır era uno spazio esteso. Uscire di casa era per il piccolo Margosyan come compiere un viaggio, un'esplorazione, tanto che il padre l'aveva rinominato Marco Polo:

Riempivo di ceci da sgranocchiare lungo la strada le tasche dei miei pantaloncini, e poi pimpante mi mettevo in viaggio per andare da mio padre, nel suo studio. «Guarda un po', Marco Polo! Come va il tuo viaggio? Ero distratto, mordicchiando i ceci, a fantasticare su una bella bottiglietta di gazosa, e mio padre ripeteva ancora la domanda. «Forse la mamma ti ha mandato a fare spese?» «Eh sì papà! Dice la mamma che devi comprare l'olio, il pane, le mele, le pere, il cioccolato coi pistacchi, e un po' di *kadaif* arrotolato!» «Va bene Marco Polo, sarà fatto!». Mi accarezzava le guance e i capelli, sapendo già che la mamma aveva chiesto solo l'olio, e che tutto il resto era una frottola. Ma come faceva a saperlo? (Margosyan 2015:39)

Müge Salmaner (2014:79) analizza in Margosyan la tematica del cibo come elemento di memoria, ricostruzione del passato e riconciliazione con l'identità armena nel contesto della cultura dominante. La memoria del cibo è il bagaglio inseparabile di odori e sapori presenti nel paradiso perduto di cui sopra:

Ero felice, molto felice, perché al nostro pane aggiungevamo sempre del companatico. Mia madre, mentre mi passava un pezzo di pane, mi dava anche qualcosa da metterci insieme. Prima il pane, poi un pezzo di formaggio alle erbe; pane e poi un gheriglio di noce; pane e una cucchiata di yogurt; pane e cipolla; pane e uva; pane e pestil; pane e melone; pane spalmato di burro, o di miele; pane e sale; pane e peperoni; e per finire pane e un bicchiere d'acqua del pozzo... Adesso cerco quei giorni in cui ero felice, cerco quei muri di mattoni di fango del nostro tetto di argilla, le tazze dai manici rotti, la brocca dell'acqua, il sorriso di plastica di Miss Universo del 1930 sul vassoio da caffè, i cuscini imbottiti del divano coi ricuciti sopra dei disegni di uccelli, il cortile di pietra dove gattonavo, tutte quelle persone che adesso sono sotto un mucchio di terra: le mie nonne, il mio nonno Halo, mio padre Sıko, mia madre Hıno che aveva sempre una mammella per la mia bocca, gonfia di latte come il fiume Tigri. Quei giorni che sono iniziati a Diyarbakır, in Hançepek, nel quartiere infedele, con le forbici arrugginite di Kure Mama tra le grida «ingaaa!!! gaaattt!!!, maleeez!!!», sto ancora cercando quell'infanzia che ho perduto tanti anni fa. (Margosyan 2016:101)

Come scrive Nicola King (2000:22), le narrazioni autobiografiche ricostruiscono gli eventi di una vita alla luce di “che cosa non si sapeva allora” sottolineando quegli eventi compresi nel presente, a posteriori. L'essere dolorosamente rimasti ignari, fa sentire in qualche modo colpevoli, responsabili. La memoria, in seguito, assimila e colloca tra i fatti storici la conoscenza di ciò che s'ignorava. Non si recupera, invece, spiega King (*ivi*), «l'innocenza del tempo in cui non sapevamo». Il paradosso che si crea tra “non sapere” passato e sapere attuale, è la condizione di ogni scrittore di autobiografie, che nel presente momento della narrazione possiede la conoscenza assente nel momento dell'esperienza. La rielaborazione della memoria è un processo che avviene dunque a posteriori, alla luce di “ciò che non sapevamo”. Secondo Salmaner (2014:152) il carattere dispersivo e frammentario delle narrazioni non deriva tanto dal trauma degli armeni (sebbene accada anche questo, talvolta), ma riflette piuttosto la condizione di minoranza in Turchia e il modo in cui tale condizione viene vissuta; nello specifico, le storie di deportazioni, interrotte o raccontate sottovoce, corrispondono al silenzio e alla difficoltà (meglio, l'impossibilità) degli armeni di raccontare pubblicamente la tragedia vissuta dai loro padri:

Mio padre... che nelle sere d'inverno, sorseggiando il vino preparato in casa da mia madre in autunno, beveva con i nostri ospiti, gente come lui di Heredan, Piran, e poi si raccontavano delle “carovane” di padri, madri, fratelli, bambini persi a causa delle deportazioni, di come si erano salvati da quel tumulto nero, di com'erano diventati servi o pastori per “fratelli maggiori” curdi e zazaki, di come avevano per caso ritrovato i familiari, anni dopo, e di come molti erano rimasti travolti da quel nero tumulto... «tu avrai avuto cinque anni durante la marcia» «sì, hai ragione, mi ricordo». Diran, il mio fratello più piccolo, era in braccio a mia madre che lo allattava, l'altro mio fratello Bedrus stava attaccato alla gonna di mia madre, io ero il più grande. Dicevo a mia madre - Mama, dzarav im' ('Mamma, ho sete') - e lei mi rispondeva - Tukat gille ('Inghiotti la saliva') - e io lo facevo, deglutivo perché mi passasse la sete». Mentre mio padre e gli altri si raccontavano di quelle carovane divise tra la vita e la morte, con gli occhi umidi, noi bambini piangevamo più di loro, senza capire. Al che cambiavano discorso e decidevano di non parlarne più davanti a noi. Ma allora perché dopo

due giorni facevamo visita ad altre famiglie e loro ricominciavano con quelle storie? «Siamo stati degli distrutti dalla sciagura, mai che ci sia stata concessa mai un'infanzia» (Margosyan 2006:44)

«Allora ero piccolo, però, a spezzoni, mi ricordo. Mia madre tra le lacrime continuava a dire - *Mın ertenk, mın ertenk!* - ('Ce ne andiamo, ce ne andiamo'). Vedendola piangere prendemmo a piangere anche noi. E piangevamo, ma senza sapere perché... «*Mın ertenk!*». Se mia madre diceva così, allora stavamo andando verso qualche luogo, ma quale? Ci mettemmo in viaggio. E camminammo, oh Dio se camminammo! Di villaggio in villaggio, la carovana era sempre più lunga. Quante donne, quanti bambini armeni⁵⁵...Di giorno marciavamo, di notte crollavamo, esausti. Non sapevo più da quanto tempo stessimo vagando, ma a un tratto la nostra carovana trovò miracolosamente un corso d'acqua, e bevemmo. Stanco com'ero mi distesi lì, e mi addormentai. La carovana proseguì, io restai là. (Margosyan 2006:62)

6.3 *Garod*: i legami, il cibo, le pietre

Cornice delle tematiche osservate finora, la memoria è la colonna portante delle scritture di Margosyan, la spinta a raccontarsi e il messaggio da diffondere, la forma ed il contenuto.

Se ha iniziato a scrivere per ricordare, ha continuato a farlo, potrebbe supporre, per non dimenticare.

Così spiegava a Kaçan (2000:28) durante un'intervista:

«Cerco di raccontare le mie memorie a chi non ha vissuto un'infanzia come la mia. Ovviamente, non sono solo miei ricordi, mi riferisco anche all'infanzia e alla vita degli altri che dividevano la mia stessa terra, i bambini, i miei amici armeni ma anche curdi, turchi, caldei e siriani. Implicitamente, quando narro le mie memorie includo la presenza delle culture che vivevano in quell'area. Nei miei scritti, ho raccontato i nostri luoghi, come li ho visti e vissuti. Ho riportato fedelmente i personaggi e i loro nomi, così com'erano, senza cambiarli. In gran parte, quelle persone, quegli zii, sono passati dall'altra parte. Che in queste righe, in questo libro, rivivano i loro nomi, le loro memorie.»

Accanto al ricordo del trauma, presenza inamovibile dalla memoria armena qui condivisa, Margosyan lascia spazio alla possibilità di rinascita identitaria, collettiva. Figura chiave costante sono le donne e soprattutto la madre, origine della vita, custode dei ricordi e dell'educazione da tramandare ai figli, punto fermo nel nido di casa. Peregrino e narratore di una ricerca proustiana di cibo e calore materni, è nella memoria, e nella scrittura, che Margosyan ritrova l'infanzia perduta. L'amore materno, il pane, l'acqua, sono per l'autore tre certezze legate tra loro, dall'importanza emotiva profonda ed eterna, fissata in queste righe. Come conferma Boym (2000:9) «ricordiamo in vari modi e in momenti imprevedibili. Lo stesso ricordo può essere ripreso volontariamente, o riaffiorare involontariamente. I ricordi possono scaturire da parole, odori, sapori e suoni. Li

⁵⁵ L'autore utilizza il termine *Hay*, che in armeno antico significa, appunto, 'armeno'

riviviamo come immagini, storie, conversazioni...»

Per Casey e Nora (in King 2000:30), la memoria “vera” risiede nella sfera femminile: la terra, o ancora il limo della memoria spontanea, istintiva. La ricerca di unità o comunità agogna alla pienezza idealizzata dello stato preedipico. Tra i primi personaggi del quartiere viene presentata Kure Mama, l’ostetrica improvvisata che assiste tutte le donne armene che danno alla luce una nuova vita. A questa donna, grazie alla quale la vita degli armeni aveva ripreso il suo corso, i figli e i genitori armeni mostravano enorme rispetto, gratitudine: «La casa di ogni armeno era anche casa sua» (ivi 22)

Kure Mama era davvero una leggenda. Ognuno di noi era parte di quella leggenda. Se noi c’eravamo, era grazie a lei, se eravamo nati, era perché esisteva lei. Più che agli angeli danzanti nel cielo, che imploravamo a braccia aperte ogni domenica, più che a Dio, che mai vedemmo in faccia, dovevamo la nostra vita a Kure Mama. (Margosyan 2018:18)

Tespîh Taneleri (Aras, 2006) è un romanzo autobiografico, genere che Smith and Watson (2001:260) descrivono così: «Nonostante la difficoltà di fissare dei confini tra narrativa e autobiografia, il lettore si approccia a un testo autobiografico aspettandosi che il protagonista sia una persona vivente nel mondo reale, non un personaggio di fantasia, e che la narrazione mantenga una verosimile e realistica visione del mondo». La realtà e la fantasia di una narrazione, soprattutto se autobiografica, costituiscono una questione complessa. Margosyan intreccia narrazioni romanzate alla storia vera, com’è stata realmente vissuta dalla sua famiglia e dagli altri armeni. L’autobiografia, come spiega Bertuccelli (2017: 20)⁵⁶, «non è da concepire come un atto prettamente individuale, bensì intersoggettivo, finalizzato alla produzione di un sapere collettivo che funga non solo da chiave di interpretazione del passato ma anche come guida per il futuro». Smith e Watson (2001:1-14) citano Philippe Lejeune, esperto di studio autobiografici, secondo cui «la relazione tra l’autore e il lettore di scritti autobiografici è un contratto d’identità, sigillato dal nome proprio». Perciò si crea, attraverso una scrittura autobiografica, un rapporto tra scrittore, lettore e coscienza collettiva. A proposito del ricordare, sforzo costante per riordinare e ricostruire il passato in forma narrativa, Mistral (2003:10) spiega che mentre ricordiamo, continuiamo a rielaborare uno schema del passato che si riflette sul nostro presente, entrambi sempre in divenire. Nas (2009:4) sostiene che l’atto di scrivere possa influire sulla trasformazione della scrittura stessa, del mondo, del lettore. A proposito di quanto argomentato nella prima parte del capitolo, è un esempio di “memoria dall’alto” l’episodio in cui Mıgırdiç, appena arrivato a Istanbul, sebbene si

⁵⁶ Riguardo alle autobiografie in letteratura turca si vedano volumi collettivi quali Bertuccelli [a cura di], *Soggettività, identità, memoria: biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea*, Firenze University Press, Firenze e Saggiaster 2007

trovi in un istituto armeno, debba scrivere in classe un tema su Atatürk,

Ci disse che in trenta minuti, più quindici per i lumaconi, dovevamo scrivere un riassunto sulla storia di Atatürk, poi s'immerse nel suo libro sulle memorie di von Moltke, che aveva sulla cattedra. Come avrei potuto scrivere tutte le cose su Atatürk che ci avevano costretto a imparare a memoria fin dal primo giorno di scuola elementare, scrivendo solo su mezzo foglio? Milleottocentoottantuno...ventitrè aprile millenovecentoventi⁵⁷, dieci novembre millenovecentotrentotto⁵⁸...Pace in Patria, pace nel mondo... Alla fine non seppi più cosa scrivere e conclusi con questa espressione: Nostro sovrano! Senza di te i giorni sarebbero bui come le notti! (Margosyan 2006:61)

Altrettanto esplicativo, in tema di memoria imposta, e “governata”, è il passaggio in cui il ragazzo sul battello diretto verso la redazione di Marmara, viene avvicinato da una spia turca, a caccia di informazioni sull'istruzione nelle scuole armene. È interessante per l'analisi di queste righe, riallacciarsi al «complesso processo di negoziazione – di resistenza, identificazione o iper-identificazione, ostilità o idealizzazione – con le figure genitoriali» di cui scrive King (2000:7), tenendo conto di uno degli “incarichi” che Mıgırdiç, prima di emigrare, aveva ricevuto dal padre, cioè «essere uomo»

Perché non ci insegnavano niente sulla nostra storia? Perché ci riempivano le orecchie di nomi di re, scià, pascià, sultani, imperatori, regine degli altri e i nostri avi invece ci erano estranei? Che impronte avevano lasciato I nostri padri nella storia? Non avevamo il diritto di conoscere il nostro passato? (...)

Avrei dovuto fare come mio padre che, a Diyarbakır, dove ormai era consuetudine che la polizia municipale ci tampinasse, lui sbottava «Per dio, non serve che mi segui di nascosto. Sai dove sto andando, sai dove tornerò. Dai, vieni alla mia bottega, sediamoci, ti offro un caffè!» avrei dovuto, in quel momento proporre a quest'uomo di bere un çay sul lungomare o in piazza ad Üsküdar? (Margosyan 2006:79)

Dal cortile di pietra in cui la madre lo lavava, il gatto cercava frescura e la frutta si seccava, passando per la stanza in cui dormiva tutta la famiglia e il tetto in cui trascorrevano le notti estive, i vicoli stretti del quartiere e le botteghe di curdi e armeni, la chiesa in cui doveva assistere a messe interminabili e le case dei vicini a cui faceva visita con i suoi genitori: Margosyan traccia e ripercorre ogni angolo di ciò che veniva chiamato quartiere ‘infedele’ e che è divenuto il paradiso perduto della sua infanzia. Ci troviamo quindi di fronte all'approccio nostalgico-riflessivo per cui attraverso i suoi scritti, Margosyan realizza quel *nostos* verso una casa che ha lasciato all'età di quindici anni, contro il suo volere. L'ambientazione dei ricordi (risalenti agli anni '40 e '50), e

⁵⁷ Data della costituzione della Grande Assemblea Nazionale della *Turchia*, scelta anche come festività dei bambini. https://it.wikipedia.org/wiki/Grande_Assemblea_Nazionale_Turca [20 gennaio 2019]

⁵⁸ Data di morte di Atatürk

dunque la casa che rimpiange, in senso ampio, è il *Gâvur mahallesi*, il quartiere infedele che ha dato il nome al suo primo libro. La sua memoria parla molte lingue e attraversa tante esistenze quante le persone che popolavano il quartiere, menzionate tra le prime pagine di ogni raccolta.

Il multilinguismo e il multiculturalismo sono dunque il fil rouge dei racconti di Margosyan, anche tra le mura di casa, dove, racconta, si parlavano cinque lingue: «lingua turca, curda, zazaki, armena e la lingua del gatto»⁵⁹. I ricordi di Margosyan, che riecheggiano nella sua mente e si fissano sulle pagine attraverso molte lingue, riportano in vita il quartiere così come l'autore lo viveva da bambino, con i colori, i suoni e gli odori che gli sono rimasti impressi. È il caso di sottolineare un'importante differenziazione: tutti i racconti sono stati scritti a distanza di diversi anni, perciò la memoria si distribuisce su tre piani, su strati di memorie – sue e altrui - sovrapposti.

I racconti di Diyarbakır, si riallacciano alla sua infanzia, età della vita che non conosce nostalgia: ai ricordi leggeri e dalle tinte chiare dei primi anni di vita, lo scrittore intreccia le memorie dei suoi genitori e dei suoi nonni, i luoghi di cui sentono la mancanza e le tragiche vicende alle quali sono sopravvissuti. Oltre a costruire la memoria di quando era bambino, in quegli anni riceve la memoria “archivio” o memoria “dovere”, che lo farà mediatore tra chi ha vissuto quelle esperienze e chi non le conosce. La prospettiva narrativa si alterna da un aneddoto all'altro, ora è individuale, egocentrica, ora racconta della comunità, resa dalla costante formula introduttiva «Bizim oralarda, Diyarbakır'da» ('Noi da quelle parti, a Diyarbakır'). A Istanbul, quindi, i ricordi della sua vita ad Hançepek, circondato da familiari e coetanei, saranno il rifugio all'alienazione, lo culleranno nei momenti di nostalgia. Nell'ultimo libro analizzato in questa ricerca, il romanzo autobiografico *Tespîh Taneleri*, i ricordi si alterneranno tra le due città: Istanbul, luogo di maturazione, nostalgia e raccolta-rilettura delle memorie, e Diyarbakır, *locus amoenus* dell'infanzia perduta.

La prima scena che richiama alla memoria è fatta di suoni: le campane dalla chiesa di San Ciriaco, l'*ezan* dalla moschea Matar. Lo scampanio va avanti per ore, assordante; una volta smesso di suonare Uso, disperato, annuncia ad ogni armeno che incontra per strada che la giovane Meryem è morta. Al funerale parteciperanno tutti gli armeni del quartiere, e anche i bambini curdi, incantati, osserveranno il rito. Più che la memoria, sono dei messaggi non difficili da individuare quelli presenti nei primi racconti: il campanaro pazzo impersona l'alienazione armena dalla storia turca, le campane che suonano assordanti il trauma da raccontare, il funerale della giovane donna la perdita di vite umane e i bambini curdi il popolo che allora fu testimone ed oggi è vittima.

Personaggi, luoghi, suoni e colori risalenti all'infanzia si susseguono in ogni capitolo, presentati e descritti col tratto della nostalgia riflessiva che torna, con la memoria, in quel paradiso perduto

⁵⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=VpLvnskuV4M> [10 dicembre 2018]

multiculturale. Anche attraverso i nomi, racconta Margosyan, si perpetua la memoria degli armeni:

Dopo (il nome) Mıgırdıç, mio padre Sıke e mia madre Hıno, cercarono, con i nomi dei loro figli, di riscrivere la storia armena. Chiamarono le femmine come regine armene, ai maschi diedero nomi di re. Dopo aver dato un nome di re al nostro settimo fratello, si accorsero di essere circa a metà dei capitoli. Capirono che scrivere la storia non era così semplice, che servivano tempi più lunghi. Dissero «Basta così» e chiusero lì la faccenda. (Margosyan 2016:37)

È il padre, invece, che insiste e lo introduce alla memoria collettiva, attraverso i racconti del suo villaggio natale, Heredan (oggi Kırkpınar) luogo d'infanzia e felicità, «importante come il pane e l'acqua sulla nostra tavola» (ivi 134), abbandonato all'età di quattro anni per volere della gendarmeria turca:

Non soltanto io! Il villaggio in cui erano nati i miei nonni e le mie nonne! Vostro nonno Mıgırdıç, vostra nonna Saro, vostra madre, vostro zio, mia sorella Eğsa, il mio fratello maggiore Apraham, gli altri miei fratelli Haçadur e Nısan, siamo tutti di Heredan. Voi non siete nati là; ma è come se foste di là... Ecco, ad Heredan quell'anno arrivò la notizia della gendarmeria, dovevamo sgomberare il villaggio! Prese le cose che saremmo riusciti a prendere, l'avremmo abbandonato. (Margosyan 2006: 150)

Il giovanissimo Margosyan diventa, così, depositario delle memorie familiari e collettive, e soprattutto portavoce del passato, della cultura e dei valori acquisiti. Di seguito un esempio di tradizione, il Vartavar (o Rışeş), una festività armena di origini pagane celebrata 14 settimane dopo Pasqua che, dedicata a Astghik, dea dell'acqua, viene festeggiata gettandosi secchi d'acqua a vicenda.

Quando mia madre diceva «oggi è Rışeş» subito capivo che quel giorno, per noi armeni, era un giorno sacro. Sì! Rışeş era il giorno di festa in cui ci si bagnava a vicenda, lasciato in eredità dai nostri nonni... Anche se loro erano volati altrove da un po', noi come per ogni festività, per ogni Rışeş li ricordavamo, onoravamo il loro ricordo, portavamo avanti la tradizione visitando le loro tombe. (...) Adesso vivo a Istanbul. Per ogni Vartavar, mi alzo presto e mi reco al sepolcro di mia madre, con due bastoncini d'incenso, e mi ripeto «pioggia, pioggia, pioggia a Istanbul, pioggia a Diyarbakır...» finché, anche nei miei occhi, è Rışeş. (Margosyan 2015:62)

Tutti questi momenti, depositati nel bagaglio culturale e identitario di Margosyan, saranno custoditi dalla sua memoria quando abbandonerà quella realtà così ricca di eventi e calore per trasferirsi in un orfanotrofio ad Istanbul. *Garod*: con una parola in lingua armena, quella per cui ha dovuto lasciare la sua casa, Margosyan ne esprime la nostalgia. *Garod*, “mancanza”, indica il dolore dell'esiliato, la lontananza dalle persone amate, il vuoto incolmabile. Vive questa sensazione a chilometri dalla sua Diyarbakır, dalla sua famiglia e dal cortile di pietra, il suo piccolo mondo felice, quando è lui a

trovarsi in una carovana di coetanei, di fronte a delle scale di marmo gelido, a quel portone enorme che recita lettere incomprensibili. Quella mancanza gli farà da compagna in ogni momento di quella nuova vita. Quando a lezione tutti parlano armeno e lui si sente «su un altro mondo», quando nei pasti del refettorio non sente l'amore che ci avrebbe messo la madre, quando dorme in una stanza fredda e buia e non più sul tetto di casa con tutti i suoi fratelli...:

Garod, mancanza. Ne erano piene le poesie della nostra letteratura (armena, ndr.); i romanzi, le narrazioni, si annebbiavano di nostalgia. La melodia della musica era solitamente la tristezza, la malinconia, l'incalcolabile senso di vuoto. Mancanza, nella penna del poeta, nel tono del cantore. Il popolo armeno, nel cammino di inesorabili migrazioni, cercava sempre un cenno, un frammento di quelle terre che aveva lasciato. (Margosyan 2006:190)

Il nostalgico trova un riflesso del suo dolore e della sua comunità nell'arte, e si sente meno solo.

Quella cultura e quella lingua assumono un valore ancora più materno, confortante.

Seppur travagliata e spesso sconfortante, la continua esperienza di mobilità tra identità e alterità, manifeste nei luoghi e nelle persone, si sintetizza per Margosyan in una sempre maggiore coscienza di sé e della sua ancora inquieta collettività. Se il padre lo aveva spedito a Istanbul per «imparare la lingua armena e diventare un uomo», il ragazzo che ritorna a Diyarbakır per le vacanze estive realizza di essere il redentore di identità e memoria armene, portavoce di quelle esistenze inconsolabili che vedono nel suo intervento una fonte di salvezza:

«Per dio! Da quando sono arrivato devo scrivere una lettera a questo e una lettera a quell'altro, manco fossi un impiegato!» «Eee, visto che hai studiato, sei andato a Istanbul, hai imparato la nostra lingua, mettiti al lavoro, forza. Scrivi due righe, almeno darai loro speranza, mio piccolo pascià. Queste sono buone azioni» Chissà ancora quali “zie”, quali “sorelle”, quali nonne, gobbe, reggendosi su un ramo a mo' di bastone avrebbero suonato alla nostra porta di ferro, mormorandomi il loro dolore, spezzandone metà in armeno, in turco stentato, in curdo e zazaki, e avrebbero trovato conforto nelle mie due righe? I sopravvissuti a quei nefasti giorni della Prima guerra mondiale, quando gli armeni erano stati strappati in un baleno alla terra natia e deportati in carovane, nutrivano la speranza di ritrovare i loro cari, confidavano nell'aiuto di queste lettere. *Gi pındirvi*... Iniziamo le lettere con questa oscura parola che nella nostra lingua madre ha il significato di 'cercasi', poi cercavo di sistemarle con ciò che aggiungevano loro: «Il padre di nome Hovsep, la madre di nome Şuşan... Stanno cercando Satenik, deportata Narman, Erzurum, a sette anni, e persa sulla strada dopo Malatya, da cui non si sono più avute notizie» (Margosyan 2006:179)

L'intermittenza tra passato e presente, Diyarbakır e Istanbul è resa anche da accadimenti che coinvolgono le due minoranze in Turchia, mentre lui si trova in una e nell'altra città. Gli eventi menzionati sono i pogrom del 6-7 settembre⁶⁰ 1955 e l'occupazione di Cipro nord. Sempre

⁶⁰ https://it.wikipedia.org/wiki/Pogrom_d%27Istanbul [4 gennaio 2019]

considerando i racconti come rappresentanti la collettività, gli scontri di settembre sconvolgono drammaticamente giornata di gioia di un sedicenne appena uscito da scuola, e gli impediscono per sempre di rivedere Zulal, la ragazza di cui era innamorato:

Attraversare Beyoğlu era ancora più difficile. Istiklal Caddesi era piena di poliziotti, soldati, camionette. A terra, ammassati in mezzo a schegge di vetro, oggetti di ogni tipo rotti, frantumati. Nastri, tele, fotografie, cornici, macchinine, bambole, palette, tutto ridotto a brandelli (...) attraversando a stento cercando di scansare i pezzi di vetro, chi camminava, chi correva e poi si fermava, chi con gli occhi pieni di lacrime guardava la vetrina del proprio negozio in frantumi e si chiedeva cosa avrebbe fatto, da dove avrebbe ricominciato, e stava così, in attesa di riuscire a prendere una decisione, in preda allo sbigottimento. (...) Nei giorni successivi appresi da Artin che Zulal aveva lasciato il liceo, e con tutta la famiglia era emigrata in America (Margosyan 2006: 300)

Quanto alla questione cipriota⁶¹, Margosyan illustra le scene angoscianti vissute nella sua Diyarbakır, improvvisamente divenuta desolato luogo di conflitto e intolleranza:

Forse non si sbagliavano le previsioni di mio padre, quando dalle notizie sui giornali, dal bollettino alla radio, presagiva «ne verrà fuori un merdaio». Intorno al bazar dello Yogurt, accanto al mercato dei Fabbri, a centinaia si erano riuniti per dar fuoco al fantoccio di Makarios, con la barba lunga, la cuffia e la tunica nera, il loro gesto sembrava un avvertimento ai fabbri *filla*, ‘infedeli’. Dopo che il fuoco ebbe incendiato il fantoccio, ridendo versavano combustibile sui resti di angurie, meloni, cetrioli, pomodori e gusci di uova. Ora il bersaglio di quegli indavolati erano le incudini dei fabbri, che stavano in piazza del municipio, luogo forse più adatto ad un raduno; ma vedendo che il fantoccio non era l’unico obiettivo, i fabbri spensero i fuochi appiccati da quella ressa sempre più affollata, e sotto una pioggia di bestemmie ed ira, scamparono al destino del fantoccio tornando al loro quartiere di *gâvur*. Da allora in poi, di sera, le lampade ad olio si estinsero sempre un po’ prima, si affievoliva anche il suono dell’*ud* e del *cümbüş*. Padre Arsen dovette abituarsi al coro «monaco, monaco, nel culo c’hai l’intonaco!» dei bambini che gli lanciavano le pietre spigolose, ma quando era al riparo, dietro a quel portone, lo affliggeva sempre la stessa domanda: «cosa ne sarà?» (Margosyan 2006:86)

Con un riferimento alla diaspora armena, allo spargimento di uomini come «Perle di rosario» si conclude il romanzo autobiografico di Margosyan. Opera d’arte, in primis, ma anche testimonianza fuori dai canoni letterari delle vicende storiche e umane di un intero popolo, osservate attraverso gli occhi di un bambino e adolescente. La Margosyan dà il compito di custodire la felicità antica dell’infanzia, di conservare intatto il “prima”, il candido “non sapere” dei primi anni di vita, messo accanto al “dopo” al trauma di aver visto, capito, della consapevolezza ineludibilmente assimilata. E questo ri-ricordarsi, come dolce metodo per placare il dolore, più che espressione della nostalgia, è la compensazione di essa – il senso profondo di ogni scrittura autobiografica, forse.

⁶¹ https://it.wikipedia.org/wiki/Invasione_turca_di_Cipro [4 gennaio 2019]

6.2 Contro l'oblio

Stabilita l'istanza, sia individuale che collettiva, di difendere la propria identità, parlare la propria lingua, e godere di tutti i diritti dichiarati universalmente, si avverte la necessità di affrontare la questione, altrettanto universale, della tutela della memoria.

Se la memoria nazionale può servire ai cittadini come luogo identitario, si è visto però in essa un disegno ben preciso, dal quale sono stati esclusi elementi considerati estranei alla storia e al patrimonio culturale di una data nazione. Le vicende che si erano susseguite prima del 1923, rimosse con un colpo di spugna, non furono quindi inserite nella costruzione della memoria nazionale, e l'origine della storia della Turchia viene collocata soltanto nel momento della sua trasformazione in repubblica moderna. Come si è detto parlando delle città, il genocidio culturale eseguito su chiese ed edifici armeni aveva l'obiettivo di rimuovere quella parte di storia millenaria ormai superflua ed estranea alla narrazione ufficiale della Turchia. Come evidenzia Renan (1993:7) «L'oblio, e dirò persino l'errore storico, costituiscono un fattore essenziale nella creazione di una nazione». Ultima ed unica salvezza da una nazione che cerca di cancellarne le tracce, la memoria del popolo armeno e del trauma che ha vissuto, tramandata di generazione in generazione, sarebbe altrimenti inesistente senza l'attaccamento così profondo da parte di sopravvissuti e discendenti. E siccome non esiste un diritto alla memoria, questa comunità di nipoti, porta nel mondo le memorie ereditate dai genitori e dai nonni, dando loro un presente e un futuro, contro ogni forma di oblio e negazionismo. L'identificarsi con quanti altri abbiano nella loro memoria drammi quali lo sterminio e la conseguente diaspora dei sopravvissuti, è il collante più forte della comunità armena ed incide marcatamente sull'identità del singolo e della collettività. Come ricordava spesso Hrant Dink, secondo cui memoria e democrazia erano profondamente legate, «ogni armeno è una testimonianza». Ricordare diventa quindi un'attività sociale in antitesi all'oblio, che alcuni, contestando il ruolo della memoria nazionale come principio d'identità, considerano invece prerogativa cruciale per la coesione di una nazione. Celebrare il patrimonio multiculturale della Turchia non può prescindere dal percorso attraverso cui vi si è giunti, da raccontare al di fuori delle ideologie, in un'ottica di commemorazione proiettata all'unificazione.

La memoria, che contribuisce alla formazione del percorso identitario di ogni individuo, non è un'esperienza del singolo, ma si sviluppa attraverso un contesto e dei fattori sociali, quali la lingua, i riti, i luoghi e le pratiche di commemorazione. Identificandosi in tale contesto, ci si sente parte di esso e della sua memoria collettiva. Nel tramandare la propria memoria, una collettività può trovarsi di fronte ad atteggiamenti antidemocratici e prevaricatori di cancellazione o negazione del proprio

passato, mirati a sovrapporvene una versione “restaurata”.

Secondo Gunn Allen (1999: 589), le radici dell’oppressione risiedono proprio nella perdita della memoria. Il ricordo di ingiustizie subite può rendere un popolo arenato nel suo stesso passato o esporlo al conflitto anziché alla riconciliazione tra vittima e carnefice, ma l’ ‘amnesia sociale’, attraverso cui una nazione ricostruisce una storia fatta solo di personaggi e giorni gloriosi, rischia di perpetuare il trauma di un popolo, condannandolo al silenzio e alla scomparsa.

Imporre di dimenticare, di non raccontare né commemorare, sarebbe cioè un comportamento autoritario e violento ed antidemocratico.

Sia lo Stato che la società civile, nell’era globale, dovrebbero salvaguardare il diritto di tutti alla verità e alla memoria, strada verso la solidarietà e l’uguaglianza.

Un esempio si trova nelle parole di Murat Belge:

C’è una cosa che tengo a dichiarare nei vari incontri: per quanto mi rattristi il cattivo trattamento inflitto agli Armeni in questo paese, soprattutto nel 1915, devo dire che io non ne sono responsabile, non mi sento in colpa. Resta che questi sono fatti avvenuti nel paese dove vivo, e che questo paese, oggi, a livello ufficiale, sostiene che tali fatti non sono accaduti, procedendo di pari passo ad accusare di calunnia quelli che affermano invece che avvenuti sono sul serio. Per di più, tali tesi trovano sostegno in certi settori non ufficiali di questo paese. Ed è esattamente di questo che sono responsabile. Non essendo ancora venuto al mondo nel 1915, non avrei potuto oppormi a tutte quelle operazioni; adesso, però, al mondo ci sono, e posso lottare contro un simile atteggiamento. Sto anzi lottando, nei limiti delle mie possibilità, della mia intelligenza e delle mie conoscenze (Belge in Bellingeri 2013:11-12,)

Drammi e grandi traguardi dell’umanità assumerebbero quindi la funzione di promemoria di ciascuno per scegliere il bene come mezzo per progredire e il male come esperienza alla quale opporsi. Dalla dialettica tra memoria ed oblio dovrebbe scaturire la denazionalizzazione della memoria, realizzata tramite una lettura dimentica di confini territoriali, guardata come storia degli uomini, cioè come insieme di vicende legate alla totalità umana, che condivide globalmente la memoria, guarisce il presente dalla sua sterilità, e anziché strumentalizzare eventi storici, ne fa risorsa, pietra d’inciampo, bagaglio umano alla portata di tutti. L’acquisizione di drammi, quali il genocidio, nella coscienza e conoscenza di tutti non sarebbe quindi fine a se stessa, ma consisterebbe nella creazione di una solidarietà sconfinata, che ricorda storie simili, ne è consapevole e ne impedisce la replica. La memoria globale si troverebbe inoltre a tutelare i diritti di ogni cultura e minoranza, senza distinguere il contesto locale, nazionale e mondiale, ma anzi eliminando la visione eurocentrica di genocidi più eclatanti rispetto ad altri (Margalit 2002: 80), come ad esempio quello avvenuto in Rwanda o quello tuttora in corso in Siria e in Kurdistan. In breve, l’incontro e l’unione delle memorie collettive è in grado di formare un mosaico appartenente all’umanità, che comprendendo e apprendendo dal passato, potrebbe riflettere e

difendersi da rischi globali. Le radici della memoria globale sono dunque il diritto alla verità, la consapevolezza comune e la tutela della memoria di ogni popolo, che non si ghetizza nella sua memoria o nel suo dolore, ma ne fa un'occasione di dialogo con l'altro.

Mentre la famiglia, attraverso la tradizione orale, è «la principale comunità mnemonica» (Zerubavel, 1997), oggi la memoria collettiva ha la possibilità di assumere un carattere globale e oltrepassare i limiti - concreti e simbolici - nazionali, recapitando verità e storie a chiunque nel mondo. L'individuo, che racconti o che apprenda, non dovrebbe più identificarsi soltanto in chi ha patito la stessa sorte, ma con qualsiasi essere *umano*, responsabile di custodire questa memoria come strumento di consapevolezza e solidarietà. Ricordare è prendersi un impegno con la memoria, sentire l'esigenza di cercare la verità e metterla al servizio della giustizia, dell'umanità.

Nel momento in cui si riesce a travalicare, a svincolarsi dal concetto di identità, allora la memoria diventa condivisa, globale, gestibile umanamente e universalmente.

Proprio in un contesto di pluralismo si può fare proprio il dolore dell'altro, la storia dell'altro, e ricordarsene insieme, mescolare le proprie memorie per poterle effettivamente condividere, cioè commemorare. Se, tra società civili globalizzate, diffondere e acquisire la memoria è oggi possibile per una larga parte dell'umanità, riflettere, denazionalizzarla e difenderla è ancora più umano

Morire per la memoria: Hrant Dink e il suo testamento

Che cosa bisogna fare la sera di un giorno del genere? Rifugiarsi in un'osteria a sorseggiare la disperazione? Oppure coricarsi facendo sogni infernali con i crampi allo stomaco, indotti dalla cultura conflittuale di cui ci siamo nutriti durante la giornata e che non siamo stati capaci di digerire in nessun modo? (Dink in Beltrami 2006:70)

Queste sono le parole che Hrant Dink scriveva sul settimanale bilingue *Agos* il 21 luglio del 2006, angosciato dagli scontri armati nelle vie di Beirut causati dall'aggressione di Israele. L'articolo era una lettera all'amico e scrittore curdo Mehmet Uzun, di ritorno a Diyarbakır dalla Svezia, dove gli era stato diagnosticato un male incurabile.

Il pomeriggio del 19 gennaio 2007, il sangue di Hrant Dink scorreva su un marciapiede di Şişli, nel centro di Istanbul, di fronte alla sede di *Agos*, di cui era il fondatore. Un ragazzo non ancora maggiorenne, ma già accecato dal veleno del nazionalismo, aveva deciso sulla vita di un altro essere umano. Qualcosa o qualcuno l'aveva convinto a credere che l'amore per la sua nazione fosse superiore ad ogni altro valore, che uccidere in nome della patria l'avrebbe reso più grande, più turco. Cosa bisognava fare la sera di un giorno del genere?

Quattro giorni dopo, a scorrere, era invece un fiume di centomila persone che seguivano la bara di Dink: sui cartelli che tenevano in mano, a migliaia, c'era scritto «Siamo tutti Hrant, siamo tutti armeni!» sia in lingua turca che in lingua armena, come gli articoli pubblicati sul suo *Agos*, che significa “solco”. Erano curdi, armeni, turchi, uniti, raccolti, ripetevano all'unisono «Spalla a spalla contro il fascismo» ('Faşizme karşı omuz omuza'). Si riuniscono ogni anno per commemorare Hrant Dink. Con lui, fino al momento della sua morte, tutte quelle persone avevano condiviso un'ineccepibile fede in un progetto di pace e convivenza tra popoli in grado di condividere le sofferenze e sanarle attraverso il dialogo e l'empatia, un sogno di fratellanza priva di rancori e sopraffazione, pronta a costruire insieme un futuro di democrazia e riconciliazione.

Democrazia per tutta l'umanità, memoria e dignità per gli Armeni: per questo lottava Hrant Dink, per questo è diventato un emblema di pace. Apertamente interessato e sensibile alle sofferenze di ogni comunità esistente in Turchia, voleva riportare alla luce quel mosaico colorato di multiculturalismo, coperto sotto strati di soprusi e discriminazioni, dalla soffocante coltre di nazionalismo. Attraverso la lente del fanatismo, la sensibilità e le preoccupazioni di Dink riguardo all'uglianza e ai diritti erano viste come scomoda e sospetta pericolosità, come insulto e minaccia allo Stato e alla Nazione. La perdita di un uomo così importante, proprio perché preceduta da

frequenti attacchi collettivi e mediatici, era certamente evitabile.

Nato a Malatya nel 1954, aveva vissuto fin da bambino ad Istanbul, dove aveva studiato, avendo Margosyan come professore, presso scuole armene. Già dal 1983 erano iniziati gli arresti, il primo con l'accusa di formare militanti armeni nel campo estivo per bambini, in cui anche lui aveva trascorso le sue estati; da allora è stato sempre osservato dall'infallibile mirino che seguiva ogni sua mossa. Dopo qualche anno di collaborazione col quotidiano armeno Marmara, nella Pasqua del 1996, il 5 aprile, fonda finalmente il suo giornale, il mezzo di comunicazione che avrebbe messo turchi e armeni (anche quelli che non conoscevano la loro lingua madre) di fronte a notizie riguardanti entrambe le comunità. Con l'introduzione di un settimanale formato da venti pagine in turco e quattro in armeno, i fondatori si erano posti il duplice obiettivo di dare voce, coscienza e riconoscimento alla componente armena in Turchia, e possibilità, alla maggioranza turca, di leggere, comprendere e avvicinarsi all'altro. L'intento di Dink era, attraverso una libertà di pensiero sovente minacciata, quello di spingere l'azione del governo verso iniziative e dimensioni più eque e democratiche: fra queste, il riconoscimento dello sradicamento degli armeni dalla loro patria ancestrale millenaria. Ridotta a circa 70000 persone, per lo più residenti a Istanbul, la comunità armena porta con sé la ferita ancora aperta del genocidio avvenuto nel 1915, della sua negazione da parte della Turchia e della distruzione del patrimonio culturale di chiese ed edifici: così dell'*altro*, della sua identità e dei suoi luoghi, non sono rimaste che rovine, macerie, abbandono.

In quel solco, Hrant Dink pose i semi della sua inesauribile speranza, affinché che vi crescessero dialogo e cooperazione. Metteva nero su bianco, con coraggio e sincerità, le questioni che sentiva andassero affrontate, i valori in cui credeva ardentemente e tutte le idee che in nome di identità e integrità nazionali, nessun'altro osava esporre.

Questo gli procurò frequenti e dure critiche, evolutesi in attacchi e denunce per offesa all'identità turca (articolo 301 del codice penale turco).

‘Non potrei insultare nessun'altra etnicità, e tanto meno l'identità turca. Ma, non me ne vogliano, io sono armeno di Turchia. Non sono turco. Penso che non la turcità, ma l'essere originari della Turchia sia un concetto che abbraccia tutti noi. Per quale motivo poi cercare di far indossare per forza a qualcuno un'identità che non sente?’

durante questo discorso tenuto a Urfa nel 2002, le sue parole risultarono così offensive che Dink fu condannato a sei mesi di reclusione.

Un articolo del 6 febbraio 2004, *Il segreto di Sabiha Hatun* in cui si ipotizzava che Sabiha Gökçen, figlia adottiva di Atatürk, fosse un'orfana armena, mise in crisi l'inviolabile identità della più importante figura femminile della nazione e scaturì attacchi durissimi, tra cui un comunicato della presidenza dello Stato maggiore generale per cui si trattava di una ‘discussione inutile su quel

simbolo (Atatürk) e un crimine contro l'integrità nazionale e la pace sociale'.

Alla fine del mese il nazionalista Levent Temiz , leader di Ülkü Ocakları⁶² dichiarò esplicitamente e senza conseguenza alcuna che «Hrant Dink d'ora in avanti è il bersaglio di tutta la nostra rabbia e di tutto il nostro odio, è il nostro bersaglio». Ma Dink, seppur considerato un nemico, un bersaglio, un traditore, continuava a scrivere, e le sue parole ancora venivano fraintese, distorte, condannate.

Scriveva del presente, ma anche del 1915, e lo faceva soltanto per il suo sogno di un futuro più libero, più equo. Voleva rimanere a vivere in Turchia, lo desiderava con passione, ma intendeva farlo lottando al fianco di tutti quegli uomini che, come lui, si battevano per fare di quel Paese una terra di democrazia, intesa come tutela della diversità, non privazione delle proprie radici.

«Il sangue pulito che prenderà il posto di quel sangue velenoso che si libererà dai turchi è presente nella vena nobile che gli armeni fonderanno con l'Armenia» (Dink 2008:26) è un altro degli esempi interpretati come risentimento e astio nei confronti dei turchi. Il veleno e l'oppressione a cui si riferiva, invece, erano l'irrealizzabilità di un'identità armena senza crepe né vuoti, la rabbia e l'ossessione per lo sterminio subito nel 1915, aggravate ed incurabili a causa dell'approccio turco, che nega quanto accaduto, che strappa quella pagina di storia, che condanna chi provi a rileggerla. Per questo, secondo Dink, libertà di espressione, dialogo, confronto, erano passi fondamentali ed irrinunciabili per procedere insieme verso una società democratica. Sull'abusato articolo 301, infine, scrisse un articolo intitolato *Un voto contro 301*: sosteneva senza mezzi termini che per il numero di persone estirpate dalla terra in cui vivevano da quattromila anni, le modalità, e le conseguenze, quello attuato contro gli armeni era e andava chiamato genocidio.

La corte aprì allora un altro caso contro Dink, il figlio Arat e uno degli editori Sarkis Seropiyan. Le minacce erano sempre più violente. In quei mesi, continuamente insultato, accusato, imputato di aver offeso la nazione mai avrebbe denigrato, Hrant Dink aveva iniziato a sentirsi, confessava proprio il 19 gennaio 2007, come le colombe, che vivono, con grande paura ma inafferrabile libertà, tra le folle umane, fin nel cuore della città. Nel cuore della città che amava, Hrant Dink ha perso la sua vita, e i turchi un compagno prezioso. Il suo testamento, accessibile anche ai lettori italiani, è la sua raccolta di articoli, pensieri, confessioni, intitolata *L'inquietudine della colomba. Essere armeni in Turchia*. La sua memoria è onorata anche da un premio giornalistico conferito dal Consiglio per la comunità armena di Roma e da una stele e un albero nel Giardino dei Giusti di tutto il mondo⁶³, a Milano. La Hrant Dink Foundation⁶⁴, nata per portare avanti le idee e i valori di Dink, in Turchia e nel mondo, conferisce ogni anno, il 15 settembre (giorno di nascita di H.D.) un premio ad individui,

⁶² 'Focolari dell'ideale', gruppo giovanile appartenente al partito nazionalista di destra MHP

⁶³ <https://it.gariwo.net/giardini/giardino-di-milano/il-giardino-dei-giusti-di-milano-3504.html> [22 dicembre 2018]

⁶⁴ <https://hrantdink.org/en/> [19 gennaio 2019]

gruppi o organizzazioni che lottano per un mondo libero da discriminazioni, razzismo e violenza. Tale riconoscimento serve a ricordare a chi lotta per questi ideali che non è solo, non è invisibile. Nel 2010 la Corte di Strasburgo ha condannato la Turchia per aver violato la Convenzione Europea sui Diritti dell'Uomo e le Libertà Fondamentali. L'accusa allo Stato turco è di non aver protetto il giornalista pur conoscendo le minacce di morte che riceveva.

Come ha scritto Etyen Mahçupyan (2008:15), «Se in un paese l'identità della maggioranza è incline alla violenza, se il custode di quella terra non vuole lasciar vivere nemmeno la colomba del suo giardino, là c'è una patologia. E la Turchia è malata...»

Con l'ultimo dialogo che Italo Calvino (2012:164) immaginava avesse avuto Marco Polo con il Gran Kan, a cui raccontava ogni suo viaggio, si concludono queste pagine dedicate a Hrant Dink, che si dichiarava, con i suoi compagni, desideroso di trasformare in paradiso l'inferno in cui viveva:

Già il gran Kan stava sfogliando nel suo atlante le carte delle città che minacciano negli incubi e nelle maledizioni: Enoch, Babilonia, Yahoo, Butua, Brave New World.

Dice: - Tutto è inutile, se l'ultimo approdo non può essere che la città infernale, ed è là in fondo che, in una spirale sempre più stretta, ci risucchia la corrente.

E Polo: - L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio. -

Conclusioni

Sotto una pioggia scrosciante, il giorno in cui con le preghiere di padre Mosè accompagnammo mia madre nel suo viaggio verso l'altro mondo, io credevo che lei sarebbe ritornata. Non successe. Non tornò. Non scrisse neanche due righe. In realtà non ne era capace, non aveva mai imparato a leggere né a scrivere. Era del villaggio, mia madre, negli anni in cui si studia, non c'erano scuole da poter frequentare, ma imparò molte cose utili da sé, aveva senso pratico. Impastava bene. (Margosyan 2018:38)

Una madre, una donna, minoranza nella minoranza, o subalterna fra i subalterni, custode insostituibile di una fragile comunità, legame tacito e in traducibile, ma immortale, è l'immagine con cui si è scelto di chiudere questo percorso. Non poteva scrivere nemmeno il proprio nome, nemmeno una preghiera per salvarsi dall'oblio, eppure le pagine lette fin qui sono scritte anche da lei. Poiché anche lei ha comunicato qualcosa al figlio e al mondo. Nel capitolo *Comunicare de I sommersi e I salvati*, Primo Levi (1986:69), uomo e autore al quale mi sento particolarmente legata, scriveva così:

«Salvo casi di incapacità patologica, comunicare si può e si deve: è un modo utile e facile di contribuire alla pace altrui e propria, perché il silenzio, l'assenza di segnali, è a sua volta un segnale, ma ambiguo, e l'ambiguità genera inquietudine e sospetto. Rifiutare di comunicare è colpa».

In contesti evidentemente e drammaticamente diversi, potrebbe vedersi quel senso di colpa che accompagnò Levi alla morte, anche nel percorso esistenziale di Margosyan in quanto uomo e scrittore armeno che salva dall'oblio quei frammenti di un popolo reduce da un trauma.

Giunti al termine di questa lettura, di una proposta d'immersione verso gli abissi della preziosa *intrahistoria*, quanto di più netto si possa dimostrare è la dualistica condizione di individualità e collettività (leggi universalità) delle questioni affrontate. Appare abbastanza evidente, infatti, che le domande, gli interrogativi, i dubbi insiti e in seminati - non ho saputo omettere, da appassionata di ricognizioni etimologiche, l'origine del termine, corrispondente al senso di "seminato"- all'esistenza umana, anziché trovare delle risposte, soddisfarsi, estinguersi, si ramifichino in più e nuove questioni. L'assenza di domande implicherebbe dunque un terreno arido, infecondo. Il peso dei compiti e dei doveri assegnatigli dal padre, («sii uomo, impara la tua lingua madre»), *leitmotiv* del narrare di Margosyan, diventano per l'autore punti esclamativi che segnano un percorso e punti interrogativi che lo sottopongono ad altra e più dura domanda, rivolta a se stesso: «sarò diventato uomo? Sarà così che si fa? Ho imparato come deve parlare un armeno in Turchia?». Anche questi sono flussi di domande ininterrotte che travolgono ogni sbarramento artificiale impiantato nel tentativo di salvarsi dai dubbi, intimi e imbarazzanti, sul sé, sul proprio posto in mezzo agli altri,

tanto più quando gli altri sono una presenza nuova, estranea, come gli alieni di una metropoli rispetto ai vicini di un quartiere. E sarà mai possibile accusare il padre di avere solo imposto degli incarichi, senza suggerire qualche maniera per riuscire a svolgerli? Se così è, ci si crocifigge a vicenda, Margosyan sradicato nel dubbio, Margosyan autoritario nel silenzio imperativo. Ma onnipresente, luminosa, è la madre, che riecheggia il senso del dovere nella sua propria consapevolezza di compiere anche sbagli (pensiamo alle speranze riposte nel piccolo Halil Ibrahim, spettro magico che provoca rotture, infrazioni e frantumazioni di idoli, e disgrazie, anziché intervenire a rappezzare i guasti. Se, finalmente, doveri profondamente legati a istanze identitarie (familiari, collettive, religiose) vengono eseguiti, se i tormentosi interrogativi in cerca di più concreta autocoscienza trovano risposte più o meno esaurienti, “essere uomo” rimane - escluse brevi e rare supposizioni, reconditi barlumi – mistero inconoscibile, aporica ed unanime condanna esistenziale. Nella lettera indirizzata ad Hagop Demirciyan, o Mintzuri, che da Istanbul scriveva anche durante i massacri perpetrati in Anatolia, Margosyan chiede al suo illustre maestro: «Era una lezione che avete dato alla storia e agli storici? O stavate sussurando canti del popolo a orecchie sorde e cuori impietriti?» (Margosyan 2015:13).

Non conoscendo le risposte, si coglie ancora l’occasione per scendere in fondo agli abissi della storia, e se manca la luce del sole, scrittori come quelli incontrati fin qui sono guide essenziali. Ma il grado di sordità e la durezza d’animo, che travolgono e sommergono senza vergogna popoli e memorie, lasciano macchie visibili in superficie, orrori commessi davanti agli occhi del mondo che cerca di salvare identità, lingue, città, memoria. Rivoluzionari come Hrant Dink, passati alla storia, sono coralli affiorati dagli abissi di *intrahistoria*.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah. 2009. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.
- Assmann, Jan. 1997. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, [traduzione di F. de Angelis], Einaudi, Torino.
- Bachtin, Michail. 2001. *Estetica e romanzo*, [traduzione di C. Strada Janovic], Einaudi, Torino.
- Bachtin, Michail. 2002. *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, [traduzione di G. Garritano], Einaudi, Torino.
- Beller, Manfred. Leerssen Joep. 2007. *Imagology, The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Rodopi, Amsterdam – New York.
- Bellingeri, Giampiero. 2017. *Righe E Rughe Autobiografiche. Incisi Tra Individuo E Organismo Sociale*, in Bertuccelli F. [a cura di], *Soggettività, identità, memoria: biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea*, Firenze University Press, Firenze, 89-103.
- Ben Jelloun, Tahar. 2005. *Il razzismo spiegato a mia figlia*, [traduzione di E. Volterrani], Bompiani, Milano.
- Bettini, Maurizio. [a cura di] 1992. *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*. Laterza, Roma, Bari.
- Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York.
- Coupland Nikolas, Jaworski Adam. 1997. *Sociolinguistics. A reader and Coursebook*, Macmillan Press, London.
- D'Andrea, Fabio. De Simone, Antonio. Pirni, Alberto. 2005. *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia.
- Deleuze, Gilles. Guattari, Félix. 1975. *Kafka, Per una Letteratura Minore*, Feltrinelli, Milano.
- Dink, Hrant. 2008. *L'inquietudine della colomba. Essere armeni in Turchia*. [a cura di Boghos Levon Zekiyan]. Guerini e associati, Milano.

- Dufft, Catharina. 2009. *Collecting 'Multicultural Istanbul' in the Works of Orhan Pamuk*, in Dufft C. [a cura di] *Turkish Literature and Cultural Memory, Multiculturalism as Literary Theme after 1980*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 193-202
- Ekmekçioğlu, Lerna. 2016. *Recovering Armenia, The limits of belonging in post-genocide Turkey*, Stanford University Press Stanford, California.
- Erol, Burçin, 2004. *How Other is the "Other": Mıgırđıç Margosyan's Gavur Mahallesi, Söyle Margos Nerelisen?, Biletimiz İstanbul'a Kesildi*, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları pp.179-186
- Esen, Nüket, 2009. *Mıgırđıç Margosyan and Mehmed Uzun: Remembering Cultural Pluralism in Diyarbakır* in Dufft C. [a cura di] *Turkish Literature and Cultural Memory, Multiculturalism as Literary Theme after 1980*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 129-136
- Fabietti, Ugo. 2013. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.
- Ferguson, Charles, 1959. (pubblicazione online 4/12/2015) *Diglossia*, WORD pp. 325-340.
- Fiorani Piacentini, Valeria. 2005. [a cura di], *Turchia e Mediterraneo*, Franco Angeli, Milano.
- Garcia, Ofelia. 2015. *Bilingual Education*. The Handbook of Sociolinguistics. Coulmas, Florian.
- Günaysu, Ayşe. 2008. *Thoughts from Xancepek (and Beyond)*, The Armenian Weekly pp. 47-48
- Hobsbawn, Eric John. 2002. *L'invenzione della tradizione*, [cura e traduzione di E. Basaglia], Einaudi, Torino.
- Karaosmanoğlu, Kerem. 2008. *Revisiting the Self: Researching Minorities in Turkey*, Insight Turkey pp. 127-143.
- Kaya, Nurcan. 2009. Report: *Forgotten or Assimilated? Minorities in the Education System of Turkey*, Minority Rights Group International, 2009
- King, Nicola. 2000. *Memory, Narrative, Identity. Remembering the Self*. Edinburgh University Press
- Kurban, Dilek. 2007. Report: *A Quest for Equality. Minorities in Turkey*, Minority Rights Group International.

- Levi, Primo. 1986. *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.
- Luise, Maria Cecilia. 2013. Plurilinguismo e multilinguismo in Europa per una Educazione plurilingue e interculturale, *Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente*, n. 2, pp. 525-535
- Mahçupyan, Etyen. 2008. *Hrant*. In B. L. Zekiyan [a cura di] Hrant Dink. *Essere armeni in Turchia*. Guerini e associati, Milano, pp. 11-15
- Maraucchi, Tina. 2016. *Il testo nella città, la città nel testo. Istanbul nella narrativa turca contemporanea*. Università degli studi di Firenze.
- Margosyan, Mıgırdıç. 2018. *Gâvur Mahallesi*, Aras, Istanbul.
- Margosyan, Mıgırdıç. 2016. *Söyle Margos Nerelisen?*, Aras, Istanbul.
- Margosyan, Mıgırdıç. 2015 *Biletimiz Istanbul'a Kesildi*, Aras, Istanbul.
- Margosyan, Mıgırdıç. 2006. *Tespîh Taneleri*, Aras, Istanbul.
- Melis, Nicola. Tocco, Laura. 2017. *Aspetti identitari tra passato imperiale e presente repubblicano: una lettura dell'impatto sociale del varlık vergisi*, in Bertuccelli F. [a cura di], *Soggettività, identità, memoria: biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea*, Firenze University Press, Firenze, 71-88
- Mignon, Laurent. 2014. *Minor Literatures and their challenge to National Literature: The Turkish Case*, in: *Turkey and the Politics of National Identity: Social, Economic and Cultural Transformation* pp.195-213. I.B.Tauris&co Ltd, Londra – New York.
- Millas, Herkül. 2009. *Perception of Conflict: Greeks and Turks in each other's mirrors*, in Anastasakis, Nicolaidis, Öktem, Nijhoff [a cura di] *In the Long Shadow of Europe, Greeks and Turks in the Era of Postnationalism*.
- Millas, Herkül. 2000. *Türk Romani ve "Öteki"*, Sabancı Üniversitesi.
- Miller Donald; Miller Lorna Touryan, 2007. *Survivors. Il genocidio degli armeni raccontato da chi allora era bambino*. Guerini e associati, Milano
- Misztal, Barbara. 2010. *Collective Memory in a Global Age. Learning How and What to Remember*.

University of Leicester.

Özcal, Ali Kemal. 2006. *Turkey's Kurds: a theoretical analysis of the Pkk and Abdullah Öcalan* (risorsa elettronica), Routledge, Abingdom, pp.116-117.

Sagaster, Börte. 2009. "Canon, Extra-Canon, Anti-Canon: On Literature as a Medium of Cultural Memory in Turkey" in Dufft C. [a cura di] *Turkish Literature and Cultural Memory, Multiculturalism as Literary Theme after 1980*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 63-78

Simmel, Georg. 2011. *Ponte e porta. Saggi di estetica*, A. Borsari, C. Bronzino [a cura di] Archetipo Libri, Bologna.

Salmaner, Muge. 2014. *The Bittersweet Taste of the Past: Reading Food in Armenian Literature in Turkish*, University of Washington.

Saraçgil, Ayşe. 2017. *Da Latife Tekin a Orhan Pamuk. Migrazione Interna, Neo-Liberismo, Nazione*, in Bertuccelli F. [a cura di], *Soggettività, identità, memoria: biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea*, Firenze University Press, Firenze, pp. 123-136

Soner Alpan, Aytek. 2012. *But the Memory Remains: History, Memory and The 1923 GrecoTurkish Population Exchange*, *The Historical Review*.

Suciyan, Talin. 2016. *The Armenians in Modern Turkey, post-genocide society, politics and history* I.B. Tauris. London - New York.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge.

Türköz, Meltem. 2018. *Naming and Nation-building in Turkey. The 1934 Surname Law*, Palgrave Macmillan, New York.

Unamuno, Miguel de (1972): *En torno al casticismo*. Espasa-Calpe, Madrid

Verdoodt, Albert F. 1998. "The Demography of Language." *The Handbook of Sociolinguistics*. Coulmas, Florian.

Wagner, Roy. 1992. *L'invenzione della cultura*, Ugo Mursia Editore, Milano.

Wei, Li [a cura di], 2000. *The Bilingualism Reader*, Routledge, London.

Zürcher, Erik J. 2007. *Storia della Turchia. Dalla fine dell'impero ottomano ai giorni nostri*,
Donzelli Editore, Roma.

SITOGRAFIA

AKEBI Berlin, Intervista a Mıgırdiç Margosyan - *Söyle Margos Nerelisen* Disponibile a:

<https://www.youtube.com/watch?v=VpLvnskuV4M> [ultimo accesso 10 ottobre 2018].

Alparslan Nas, *On Performativity and Minor Literature* Disponibile a:

<https://alparslannas.wordpress.com/2009/12/06/on-performativity-and-minor-literature/> [ultimo accesso 3 novembre 2018].

Alparslan Nas, *A Discussion of Heteroglossia, Autobiography and Minor Literature in Margosyan's Tespih Taneleri* Disponibile a:

<https://alparslannas.wordpress.com/2010/01/25/a-discussion-of-heteroglossia-autobiography-and-minor-literature-in-margosyans-tespih-taneleri/> [ultimo accesso 3 novembre 2018].

Amnesty International, Rapporto annuale Turchia Disponibile a:

<https://www.amnesty.it/rapporti-annuali/rapporto-annuale-2017-2018/europa/turchia/> [ultimo accesso 5 febbraio 2019].

Anayasa.gov.tur. 1924 Anayasası. TEŞKİLÂTI ESASÎYE KANUNU. Disponibile a:

<http://www.anayasa.gov.tr/icsayfalar/mevzuat/anayasalar/1924.html> [ultimo accesso 16 gennaio 2019].

Aras Edizioni Disponibile a:

<https://www.arasyayincilik.com/> [ultimo accesso 5 febbraio 2019].

Aras Edizioni Mıgırdiç Margosyan, vita e opere Disponibile a:

<https://www.arasyayincilik.com/tr/yazarlar/migirdic-margosyan/47> [ultimo accesso 29 dicembre 2018].

Aras Edizioni Agop Demirciyan Mintzuri, vita e opere Disponibile a:

<https://www.arasyayincilik.com/tr/yazarlar/hagop-mintzuri/27> [ultimo accesso 3 febbraio 2019].

Aras Edizioni «Annem çocukken kedimizi dört dilde azarlardı» (Da piccolo mia madre mi rimproverava in quattro lingue) Disponibile a:

<https://www.arasyayincilik.com/tr/basindan/annem-cocukken-kedimizi-dort-dilde-azarlardi/534>

[ultimo accesso 23 gennaio 2019]

Artı Gerçek Intervista a M. Margosyan Disponibile a:

<https://www.artigercek.com/haberler/margosyan-diyarbakir-kendine-ozgu-bir-trajedi-yasiyor>

[ultimo accesso 1 febbraio 2019]

Ceasefire Magazine Andrew Robinson, *In Theory Bakhtin: Dialogism, Polyphony and Heteroglossia* Disponibile a:

<https://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-bakhtin-1/> [ultimo accesso 20 gennaio 2019].

Costituzione della Repubblica di Turchia Disponibile a:

https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf [ultimo accesso 1 febbraio 2019]

Fondazione Hrant Dink Disponibile a:

<https://hrantdink.org/en/> [ultimo accesso 13 dicembre 2018].

Hrant Dink e l'articolo 301 Disponibile a:

<https://lospiegone.com/2018/01/19/hrant-dink-e-larticolo-301-del-codice-penale-turco/> [20 gennaio 2019]

Internazionale.it *Chi è Selahattin Demirtaş, il leader dei curdi turchi* Disponibile a:

<https://www.internazionale.it/notizie/2015/06/08/chi-e-selahattin-demirtas-curdi-turchia> [ultimo accesso 10 dicembre 2018].

Internazionale.it Plenel Edwy, *L'incontro con l'altro è la migliore arma contro la paura e il razzismo* Disponibile a:

<https://www.internazionale.it/opinione/edwy-plenel/2016/01/02/islam-razzismo-europa>

[ultimo accesso 20 dicembre 2018].

Internazionale.it Jehan Kehayan *Sulle tracce di mio padre* Disponibile a:

<https://www.internazionale.it/reportage/jean-kehayan/2019/01/03/sulle-tracce-di-mio-padre-2>

[ultimo accesso 3 gennaio 2019].

Internazionale.it. Cos'è il genocidio degli armeni del 1915. Disponibile a:

<https://www.internazionale.it/notizie/2015/04/23/genocidio-armeni-1915-cause-riassunto> [ultimo accesso 15 novembre 2018].

Internazionale.it Pierre Hasky *Ankara ignora la sentenza della Corte europea per i diritti umani*

Disponibile a: <https://www.internazionale.it/opinione/pierre-haski/2018/11/21/ankara-corte-europea-diritti-umani> [ultimo accesso 21 novembre 2018].

Mıgırdiç Margosyan, intervistato da Bask Deniz Ozdogan: *Rüyalarımızı Hangi Dille Görüyorsak O Dille Yazarız Yeni Yazı 7: (2010), 27*

Museo della Donna, Hayganush Mark Disponibile a:

<http://www.istanbulkadinmuzesi.org/it/hayganush-mark-markar> [ultimo accesso 18 gennaio 2019]

Research Gate, Grosu Lucia, *Multiculturalism or transculturalism? Views on cultural diversity*

Disponibile a:

https://www.researchgate.net/publication/313593634_Multiculturalism_or_transculturalism_Views_on_cultural_diversity [ultimo accesso 30 gennaio 2019]

T24 Kemal Gökhan Gürses, *Diyarbakirliyim, Amedliyim, Hançepekliyim, ama asıl Gâvur Mahallesi'ndenim* Disponibile a:

<https://t24.com.tr/k24/yazi/migirdic-margosyan,1956> [ultimo accesso 1 febbraio 2019]

Treccani.it. Il genocidio degli Armeni. Disponibile a:

http://www.treccani.it/istituto/sala_stampa/comunicati/comunicati_2015/cs19.html [ultimo accesso 15 novembre 2018].

Treccani.it Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* Disponibile a:

<http://www.treccani.it/enciclopedia/sir-edward-burnett-tylor/> [ultimo accesso 17 gennaio 2019]

Youtube.com Mıgırdiç Margosyan racconta *Gâvur Mahallesi*. Disponibile a <https://www.youtube.com/watch?v=795K7J82Mmo> [ultimo accesso 5 ottobre 2018].

Youtube.com Karşı Pencere – Intervista a Mıgırdiç Margosyan su *Gâvur Mahallesi*
Disponibile a: <https://www.youtube.com/watch?v=uI2RQfilNFQ&pbjreload=10> [ultimo accesso 5 ottobre 2018].

Youtube.com Intervista a Mıgırdiç Margosyan alla fiera del libro, Istanbul Disponibile a: <https://www.youtube.com/watch?v=VpLvnskuV4M> [ultimo accesso 10 ottobre 2018].